



Рудольф Штейнер.

Мистерии древности и христианство

*(Христианство как мистический факт и
Мистерии древности)*

Rudolf Steiner

Das Christentum als mystische Tatsache

(Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums)

Точки зрения

Мистерии и их мудрость

Греческие мудрецы до Платона в свете мудрости Мистерий

Платон как Мистик

Мудрость Мистерий и Миф

Тайная мудрость Египта

Евангелия

Чудо воскрешения Лазаря

Апокалипсис Иоанна

Иисус и его историческая эпоха

О сущности Христианства

Христианство и языческая мудрость

Августин и церковь

Точки зрения

Естественно-научное мышление оказало глубокое влияние на современные представления. Все менее становится возможным говорить о духовных потребностях, о "жизни души", не впадая в противоречие с представлениями и выводами естествознания. Конечно, существует еще много людей, удовлетворяющих этим потребностям не касаясь в своей духовной жизни круга

естественно-научных течений. К ним не могут принадлежать следящие за биением 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, а в том, что естественно научному мышлению присуща сила, которая дает наблюдателю уверенность, что такое мышление содержит в себе нечто, мимо чего не может пройти современное мирозерцание, не обогатившись важными восприятиями. Правда, некоторые направления этого мышления принуждают к справедливому отклонению его представлений; но на этом нельзя успокоиться в эпоху, когда широкие слои населения обращаются к такому мышлению и притягиваются им как бы магической силой. В этом ничего не меняет и тот факт, что некоторые отдельные лица заявляют: истинная наука давно уже самостоятельно прошла через плоскую материалистическую мудрость "силы и вещества". И гораздо более достойными внимания кажутся те, кто смело заявляют, что новую религию надо построить на естественно-научных представлениях. Как бы ни казались плоскими и поверхностными эти люди тому, кому известны более глубокие духовные интересы человечества, он все же должен прислушаться к их мнению, потому что на них обращено внимание настоящей эпохи, и есть основание предполагать, что в ближайшем будущем они еще в большей мере захватят это внимание. 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 вершинами 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. Но и естественно-научные представления, опирающиеся на авторитеты, угнетают их подобным же образом. 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 в себе религиозное чувство и предпочитают оставаться в неведении относительно этих предметов. Для их выяснения у них недостает смелости.

Итак, не может быть никакого сомнения в том, что естественно-научный способ мышления является наиболее могучей силой в духовной жизни нового времени. И говорящий о духовных интересах человечества не может без внимания пройти мимо нее. Но несомненно также и то, что этот способ крайне поверхностно и недостаточно удовлетворяет духовным потребностям. Было бы печально, если бы способ этот был настоящим. И разве не тяжело было бы соглашаться, как скоро кто-либо скажет: "Мысль является видом силы. Мы движемся 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 просто некоторое количество пищи превратить в божественную трагедию Гамлета!" Это написано в брошюре Роберта Г. Ингерсолля, носящей заглавие "Современная гибель богов". Пусть такие

высказываемые тем или другим идеи находят мало внешнего подтверждения. Главное, что бесчисленное множество людей считают себя вынужденными естественно-научным мышлением становиться по отношению к мировым процессам на такую точку зрения, даже когда сами думают, что вовсе этого не делают. Конечно, положение было бы безотрадным, если бы естествознание само принуждало к выводам, возмущаемым многими из его новейших пророков. И наиболее безотрадным - для того, кто из содержания такового естествознания вынес уверенность, что в области природы его способ мышления правилен и его методы непоколебимы. Такой человек должен говорить себе: пусть сколько угодно спорят об отдельных вопросах, пусть пишутся томы за томами, собираются наблюдения над "борьбою за существование" и ее несостоятельностью, над "всесилием" или "бессилием" естественного подбора: само естествознание движется в направлении, которое в известных границах должно приобретать все большее признание.

Но действительно ли требования естествознания таковы, как говорят некоторые из его защитников? Что они не таковы, нас убеждает именно поведение этих самих защитников. В своей собственной области они держат себя иначе, чем об этом пишут и как того требуют в других областях знания. Разве Дарвин и Эрнст Геккель сделали бы когда-нибудь свои великие открытия в области жизненного развития, если бы, вместо того чтобы наблюдать жизнь и строение животных, они отправились в лабораторию производить химические опыты над кусочками 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 анализом химических свойств бесчисленных камней? Пусть же идут действительно по следам этих ученых, являющихся грандиозными образами в новейшем научном развитии! Тогда и в высших областях духа будут поступать так же, как поступили они на поле наблюдения природы. Тогда не будут больше думать, что усвоили сущность "божественной" трагедии Гамлета, утверждая, что чудесный химический процесс превратил в эту трагедию некоторое количество пищи. Этому будут верить не больше, чем любой естествоиспытатель может серьезно поверить тому, что он постиг роль теплоты, в развитии земли, изучив в химической реторте действие теплоты на серу. Ведь не пытается же он познать строение человеческого мозга, вынув кусочек его из головы и исследуя действие на него щелочей; вместо этого он должен спросить себя, как образовался мозг в течение эволюции из органов низших существ.

Итак, все же верно, что исследующий сущность духа может только поучиться у естествознания. Он должен лишь поступать, как оно. Он не должен только давать обмануть себя тем, что захотят предписать ему отдельные представители естествознания. Он должен исследовать духовную область, как они физическую; но он совсем не обязан принимать тех мнений, которые у них выработались о духовном мире, благодаря тому, что их сознание было затуманено мышлением о чисто физическом.

Тот поступает в духе естествознания, кто столь же независимо рассматривает духовное развитие человека, как естествоиспытатель наблюдает чувственный мир. Тогда мы во всяком случае придем в области духовной жизни к такому способу исследования, который столь же разнится от чисто естественно-научного способа, как геологическое исследование от чисто физического, или исследование жизненного развития - от изучения законов чисто химических. Мы придем тогда к

высшим методам, которые, не будучи естественно-научными, все же следуют всецело их духу. Только посредством таких методов можем мы проникнуть в процесс духовного развития как христианства, так и других религиозных миропредставлений. Применяющий эти методы может, конечно, вызвать возражения со стороны тех людей, которые считают себя мыслящими естественно-научно, но это не мешает ему самому сознавать себя в полной гармонии со взглядами истинного естествознания.

С подобными же методами должен выступить и тот, кто исторически исследует памятники духовной жизни. К этому его обязывает тот образ мыслей, который почерпнут им из наблюдения над естественными явлениями жизни. Для изложения какого-нибудь химического закона не имеет большого значения описание тех реторт, склянок и пинцетов, какие понадобились для его открытия. И при изображении возникновения христианства столь же ничтожную роль будет играть установление тех исторических источников, из которых черпал евангелист Лука, или из которых составлено "Тайное откровение" Иоанна. "История" может служить здесь лишь преддверием настоящего исследования. Не путем следования за исторически возникновением памятников можно узнать что-либо о представлениях, господствующих в книгах Моисея или в сообщениях греческих Мистов (Mysten). Ведь в исторических памятниках они нашли свое внешнее выражение. И естествоиспытатель, желая исследовать сущность "человека", не станет исследовать, каким образом возникло слово "человек" и как оно развивалось в языке. Для него дело идет о данном предмете, а не о слове, в котором предмет нашел свое внешнее выражение. Так и в духовной жизни надо держаться духа, а не его внешних памятников.

Мистерии и их мудрость

Нечто вроде таинственного покрывала лежит на том способе, посредством которого в недрах древних культур удовлетворяли своим духовным потребностям те, кто искали более глубокой религиозной и познавательной жизни, нежели какую могли дать народные религии. Желание исследовать, как удовлетворялись такие потребности, приводит нас в мрак загадочных культов. Каждая личность, находящая такое удовлетворение, ускользает на некоторое время от нашего наблюдения. Мы видим, что прежде всего народные религии не могут дать ей того, чего ищет 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 мятущейся души. И если мудрецы находят ее достаточно зрелой, то постепенно возводят ее к высшему сознанию в местах, скрытых от посторонних взоров. То, что теперь совершается с этой личностью, закрыто от непосвященных. На определенный срок она как бы совершенно исчезает из земного мира 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 жизни. И для нее ясно, что никто не в состоянии правильно понять ее слов, кто сам не пережил того же.

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

Их загадочность еще более увеличивается, 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 проникнуть туда. Не было большего преступления, чем выдача тайны непосвященному. "Предатель" наказывался 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 несколько смыслов. Посвященный был убежден, что грешно рассказывать о том, что он знает, а непосвященному грешно об этом слышать. Плутарх сообщает о страхе, испытываемом посвященным, и сравнивает его состояние с приготовлением к смерти. Посвящению должен был предшествовать особый образ жизни, приспособленный к приведению чувственности под власть духа. Для этого служили пост, уединение, очистительные обряды и известные душевные упражнения. Все, к чему привязан человек в обыденной жизни, должно было потерять всякую цену. Весь ход его ощущений и чувств должен был стать иным. Невозможно сомневаться относительно смысла таких упражнений и испытаний. Мудрость, которую предстояло ему получить, только тогда могла оказать должное действие 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 никаких отношений без предварительных упражнений и испытаний. А дело и заключалось именно в этих отношениях. Кто хотел правильно мыслить о таких вещах, должен был иметь опыт в интимных фактах познавательной жизни. Он должен был ощутить, что по отношению к высшему познанию существуют два весьма различных положения. Мир, окружающий человека, прежде всего обладает для него действительностью. Человек осязает, слышит и видит его процессы. 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, является для него сначала уже не в том же смысле действительностью. Ведь это именно "одни только" мысли и идеи. Самое большее, что он видит в них картины действительности. Сами же они не обладают ею; к ним нельзя прикоснуться, их нельзя слышать и видеть.

Существует и иное отношение к вещам, которое вряд ли сможет понять тот, кто безусловно придерживается описанной выше действительности. Для некоторых людей оно возникает в известный момент их жизни. Для них изменяется тогда всякое отношение к миру. Истинно реальными называют они те образы, которые возникают в их духовной жизни. Тому же, что слышат, осязают и видят их чувства, они приписывают только 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 о своих зрительных восприятиях слепорожденному. 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 сказанного. Ибо они имеют веру в человечество и хотят открывать духовные очи. Они могут только предложить плоды, собранные их собственным духом; видит ли их другой, зависит от того, открывается ли его духовное зрение. В человеке есть нечто, что вначале препятствует ему видеть духовными очами, так как 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 исполняли бы 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 восприятий. Сам по себе глаз прав. И через духовное зрение он не утрачивает этой своей правоты, а лишь получает возможность видеть в более высоком свете предметы, доступные чувственному зрению. И тогда ничто не отрицается из того, что созерцало чувственное зрение, но из видимого излучается новое сияние, невидимое прежде. И тогда человек узнает, что прежде он видел только низшую действительность. Теперь он видит то же самое, но лишь погруженным в высшее, в дух. Сущность заключается в том, воспринимает ли он и чувствует ли то, что видит. Кто с живыми восприятиями и чувствами подходит только к чувственному миру, тот в высшем мире видит один только мираж, только фантастический образ. Его восприятия приспособлены лишь для вещей чувственных, и он попадает в пустоту, коль скоро хочет обнять образы духа. Едва он хочет коснуться их, они отдаляются, так как они ведь - "только" мысли; он мыслит, но не живет в них. Для него эти картины менее реальны, чем мимолетные сны. Они возникают, подобно мыльной пене, когда он противопоставляет себя своей реальности, и исчезают перед массивной, прочно сооруженной действительностью его внешних чувств. Иначе происходит с тем, кто наценил свои восприятия и чувства по отношению к действительности. Она утратила для него свою абсолютную устойчивость, свою безусловную ценность. Его восприятия и чувства не делаются тупыми, но начинают сомневаться в своем безусловном господстве и уступают место чему-то другому; их место начинает заступать мир духа.

Здесь лежит однако страшная возможность. Человек теряет восприятия и чувства непосредственной действительности, а взамен не открывается перед ним иная. Он витает тогда как бы в пустоте и самому себе является мертвым. Старые ценности погибли, новые для него 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 однажды реальностью. Он достигает предела, где дух являет ему всякую жизнь, как смерть. Тогда он больше не в мире; он под миром, в преисподней, и совершает путешествие в Аид. Благо ему, если он не погибнет теперь, когда перед ним открывается новый мир. Он или исчезнет в нем, или предстанет пред самым собой измененным. 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 благодаря мистериям. Менипп рассказывает, что он отправился в Вавилон для того, чтобы последователи Зороастра провели его в Аид и затем обратно. Он говорит, что в

своих странствованиях переплывал через великие воды, проходил через огонь и лед. Мы слышим от Мистов, что их устрашали обнаженным мечом, с которого струилась кровь. Эти слова понятны, когда известны этапы на пути от низшего познания к высшему. Ведь Мист испытывал сам, как вся твердая материя, все чувственное растекалось подобно воде, и он утрачивал под собой почву. Все, что прежде ощущалось им как живое, было убито. Как меч проходит сквозь живое тело, так проходит дух через всю чувственную жизнь; Мист видел струившуюся кровь чувственного мира.

Но затем возникает 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 легким, 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 на 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 ядра хотели получить Мисты. Согласно взгляду мистерий, такое убеждение не имело бы никакой цены, так как, по их мнению, вечное не бывает живо в немистике. Говоря о вечном, он говорил бы о несуществующем. Это вечное и было именно тем, к чему стремились Мисты; они должны были пробудить его в самих себе и только тогда могли говорить о нем. Поэтому для них было вполне действительным суровое слово Платона, что непосвященный погружается в тину, и что только прошедший мистический путь ступает 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 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, и Мисты считали, что нельзя, что преступно покушаться на это, счастье. Прежде всего, что бы случилось, если бы Мист "выдал" свою тайну? Он бы произнес слова и только слова. Нигде бы не оказалось тех ощущений и чувств, которые, исходя из этих слов, могли бы поразить дух; для этого были бы нужны приготовления, упражнения, испытания, целая перемена в чувственной жизни. Без этих условий слушатель оказался бы выброшенным в пустоту, в небытие. У него бы отняли 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. Только в вещах он мог бы почувствовать, пережить реальность своих чувств. Только ужасное разрушающее жизнь предчувствие могло бы быть ему дано. На такой поступок должны были смотреть, как на преступление.

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 естественно историческим образом мыслей; вымоем наши ставшие неловкими руки, которые слишком много занимались расчленением и экспериментами, и тогда мы сможем войти в чистый храм мистерий. Для этого необходима полная свобода от предвзятости.

Для Миста прежде всего важно то настроение, с каким он приближается к тому, что он ощущает как высшее, как ответ на все загадочные вопросы бытия. Особенно в наше время, когда познанием называют только выводы, данные наукой, трудно поверить, что в высших областях может играть роль настроение. Ведь познание становится через это интимным личным фактом. Но таковым оно и является для киста. Пусть сообщает кому-либо решение мировой загадки! Пусть дадут его готовым в руки! Мист найдет, что все это пустой звук, если только сама личность не противопоставит себя правильным образом этому решению. Такое решение ничтожно, оно распадается, если чувство не согрето особым, необходимым для этого огнем. Допустим, что перед тобой явилось божество! Оно или ничто, или все. Оно ничто, если ты подойдешь к нему с тем же настроением, с каким встречаешь предметы повседневности. Оно все, если ты подготовлен, если настроен для него. Каково оно само по себе, это не касается тебя; 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 интимных сил личности, чтобы в тебе зажглась и освободилась 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, идущее к нему навстречу: "Ибо бог одинаково приветствует каждого из нас, кто приближается к нему, словами: Познай самого себя, что, конечно, несколько 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 и слабое, неуверенное мечтание о себе самом; если же мы хотим охватить это явление рассудком, то происходит то же, что с сильно сжатой водой, которая портится от одного только сжатого состояния и давления, и портит то, что содержит в себе. Так и рассудок, когда гонится за слишком ясным представлением каждого существа, подверженного всем случайностям изменения, приходит в своем блуждании то к его началу, то к его уничтожению, но не в силах охватить ничего постоянного или истинно сущего. Ибо нельзя, как говорит Гераклит, дважды окунуться в тот же самый 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 достигнуть 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 единой смерти, тогда как мы уже

умирали и умираем столь многообразно. 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 - становится мужем, мальчик - становясь юношей, дитя - становясь мальчиком. Вчерашнее умирает в сегодняшнем, сегодняшнее - в завтрашнем; ничто не остается и не бывает единым, но мы становимся многим, между тем как вещество обращается вокруг одного образа, вокруг одной общей формы. Ибо, оставаясь неизменными, как могли бы мы находить теперь удовольствие, в иных вещах, нежели раньше, любить и ненавидеть вещи противоположные, восхищаться и порицать, говорить иное, чем прежде, отдаваться иным страстям, если бы и мы 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, - считать за него то, что лишь кажется" (Плутарх, О значении дельфийского "ЕΙ", 17 и 18).

Плутарх часто характеризует себя как посвященного. То, что он нам здесь рисует, это условия жизни Миста. Человек достигает мудрости, посредством которой дух прозревает сначала призрачность чувственной жизни. Все, на что чувственность смотрит как на бытие, как на действительность, погружается в поток становления. И как это происходит со всеми прочими вещами в мире, так 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 не может быть найдено в этой совокупности становления и уничтожения; его можно искать только в том, что поистине постоянно, что обращает взор к прошлому и провидит будущее. Найти это обращающее одновременно взор назад и вперед и составляет следующую ступень познания. Это и есть дух, который открывается в чувственном мире. Он ничего не имеет 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 явленную реальность. 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 является яркий цветок. Конечно, силы, которые создали цветок, уже лежали сокрытыми в растении еще до его цветения, но только во время цветения они выявляются. И в человеке, обладающем одной только чувственностью, скрыто заложены божественно-духовные силы, но только в мистике они суть явленная действительность. В этом заключается перемена, происходящая в мистике. Своим развитием он прибавил к миру уже существующему нечто новое. Мир сделал из него чувственного человека и затем предоставил его самому себе. Этим природа выполнила свою миссию. Исчерпано все то, 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 исчезают в ничто, если человек не овладеет ими и не разовьет их, если не пробудить к действительному бытию то, что сокровенно покоится в нем.

Природа развивается от наиболее несовершенного к совершенному. От

неодушевленного она ведет существо через длинный ряд ступеней, через все виды живого, вплоть до чувственного человека. Этот последний в своей чувственности открывает глаза и осознает себя, как существо чувственно-реальное и изменяющееся. Но он ощущает в себе и силы, породившие эту чувственность. Силы эти 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 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 также, 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 мистике после посвящения; он ощущает вечное, божественное. Действия его должны 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 существовать и после моей смерти. Оно было и будет творческим вовеки. Моя чувственная личность есть создание этого "я", но оно вместило меня в себя, оно творит во мне, я - часть его. То, что я отныне творю, возвышается над чувственностью. И моя личность является лишь средством для этой творческой силы, для этого божественного во мне. Так узнавал Мист о своем обожествлении.

Силу, которая таким образом вспыхивала в них, Мисты называли истинным духом, и они сами являлись его порождением. 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 вседержавшей мировой силой, божеством. Этого своего истинного духа Мист искал. Я стал человеком в великой природе, так говорил он себе, но природа не завершила своего дела. Это завершение я сам должен взять на себя. Но в грубом царстве природы, к которому принадлежу и я, чувственная личность, я не могу достигнуть этого. То, что было способно к развитию в этом царстве, уже развилось; поэтому я должен из него выйти. Там, где остановилась природа, в царстве духа, должен я созидать далее. 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 интимным процессом, который не мог выносить резкого дневного воздуха. Но когда задача этого процесса была выполнена, человек становился, как скала, коренящаяся в вечном и способная противостоять всяким бурям. Но только он не должен был думать, что может сообщать неподготовленным 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 и приведены к своему истинному смыслу, познается больше природа вещей, нежели природа богов" (Плутарх, "Об упадке оракулов" и Цицерон, "О природе богов"). Из таких сообщений ясно, что для Мистов существовали относительно природы вещей высшие откровения, чем какие могла давать народная религия. А отсюда можно вывести, что и демоны, т.е. духовные существа, и сами боги нуждались в объяснении. Следовательно, Мисты восходили к существам 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 целиком взято из чувственно-реального мира. Не должен ли был прозревающий в сущность вечного начать сомневаться в вечности подобных богов? Как мог Зевс народного представления быть вечным, раз он носил в себе все свойства преходящего существа?

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 образование представлений о богах включает в себе нечто свободное, даже произвольное, так как 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 начинает чувствовать себя самого творцом своих богов. Да, он спрашивает сам себя: каким образом достигну я того, чтобы в моих представлениях подняться над внешней действительностью? Мист должен был отдаваться подобным размышлениям. И эти сомнения были для него законными. Рассмотрим, - мог он подумать, - все представления о богах. Разве не похожи они на существа, встречаемые в чувственном мире? Не человек ли сам для себя создал их, отвлекаясь от чувственного явления те или иные свойства или приписав их ему? Дикарь, любящий охоту, создает для себя небо, где происходят славные охоты богов. Грек населил свой Олимп божественными личностями, образы которых находятся в хорошо знакомой греческой действительности.

С суровой логикой указал на этот факт философ Ксенофан (575-480 до Р.Х.). Нам известно, что древнейшие греческие философы вполне зависели от мудрости мистерий. Это будет еще яснее доказано, начиная от Гераклита. Поэтому слова Ксенофана могут быть без дальнейших объяснений приняты за убеждение Мистов. Он говорит: "Люди думают, что боги сотворены по их образу, что они обладают их чувствами, их голосом и телом. 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; лошади изобразили бы их в виде лошадей, а быки в виде быков". С подобным сознанием человек может начать сомневаться во всем божественном. Он в состоянии отклонить вымыслы о богах и признать реальным только то, к чему его вынуждают чувственные восприятия. Но Мист не делался подобным скептиком; он понимал, что такой человек подобен растению, которое бы сказало себе: мой яркий цветок не нужен и бесполезен, ибо я завершено вполне своими зелеными листьями; то, что я еще прибавлю к ним, умножит их лишь обманчивым призраком. Но столь же мало мог Мист 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 на создание яркого цветка. И оно бы не поленилось исследовать эти самые силы для того, 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 людьми. Те же естественные силы, та же божественная стихия, творящие в природе, творящие и в мистике, и создают в нем представления о богах. Он хочет созерцать эту божественно творческую силу. Она не похожа на народные божества, она есть нечто высшее. И на это также указывает Ксенофан: "Среди богов и людей есть

некий высший бог, не похожий на смертных ни телом, ни мыслями".

Этот бог и был богом мистерий. Его можно назвать "сокровенным богом", так как он нигде не находим для человека, обладающего одной лишь чувственностью. Обрати взор твой на 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. Пропитай свою 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 рассматриваешь окружающие тебя вещи, как рассудочный человек, 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 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, которой он поглощался живым. Эта драма заключалась не в чем ином, как в освобождении зачарованного бога. Где бог? Вот вопрос, горевший в сердце Миста. 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 наивысшего предела. Объятый бесконечной любовью, он отдал сам себя; он излился в мир, раздробил себя в многообразии вещей; они живут, а он не жив; он покоится в них, и человек может пробудить его. Если он хочет вызвать его к существованию, то должен творчески освободить его.

Теперь человек смотрит внутрь себя самого. Как сокровенная творческая сила, еще лишенная бытия, бьется в его душе божественное. Это область, где вновь может ожить зачарованный бог. Душа есть мать, которая от природы может зачать бога. Пусть душа оплодотворится, она родит божественное. Бог рождается от брака души с природой. И тогда он уже больше не "сокровенный" бог, а явленный. Он обладает жизнью, осязаемой жизнью, обитающей среди людей. Это расколдованный бог, отпрыск заколдованного. Он не тот великий Бог, который был, есть и будет; но в известном смысле он его откровение. Отец спокойно пребывает в сокровенном; для человека из собственной его души рождается сын. Тем самым мистическое познание является реальным событием в мировом процессе. Оно есть рождение бога, событие столь же действительное, как и любое природное событие, только на высшей ступени. В этом и заключается великая тайна Миста, что он сам создает своего бога; но перед этим он готовится, чтобы также и признать этого им сотворенного бога. У немиста отсутствует ощущение отца этого бога. Ибо отец покоится, заколдованный. И девственнорожденным кажется сын. Кажется, что душа родила его, не будучи оплодотворенной. Все прочие ее порождения зачаты от чувственного мира; там отец видим и осязаем. Он обладает чувственной жизнью. И только единый бог-сын зачат от самого вечного, сокровенного бога-отца.

Греческие мудрецы до Платона в свете мудрости Мистерий

Многочисленные факты свидетельствуют нам о том, что философия греков стояла

на той же духовной почве, что и мистическое ведение. Великие философы только тогда понятны, если подходить к ним с чувствами, усвоенными из наблюдения над мистериями. 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 вполне подчинил свои стремления к мудрости тому воззрению, которое выросло из посвящений. И без сомнения, на слова великих греческих философов упадет яркий свет, если мы осветим их, исходя из мистерий.

Об отношении Гераклита Эфесского (535-475 до Р.Х.) к мистериям ясно говорит одно дошедшее до нас изречение, которое утверждает, что мысли Гераклита суть "неприступный путь" и что приближающийся к ним без посвящения находит только "тьму и мрак", но что они становятся "ярче солнца" для того, кого приводит к ним Мист. И когда говорится об его книге, что он положил ее в храме Артемиды, то это означает не иное, как что он был понятен для одних посвященных. 3. Пфлейдерер собрал все дошедшие исторические сведения об отношении Гераклита к мистериям. (Сравн. его книгу: "Философия Гераклита Эфесского в свете идеи мистерий". Берлин, 1886.) Гераклит получил название "темного" на том основании, что только ключ мистерий вносил свет в его воззрения.

Гераклит представляется нам личностью, полной строгого жизненного смысла. Из его характерных черт, если суметь их вновь восстановить, ясно видно, что он носил в себе такие тонкости ведения, о которых знал, что все слова могут лишь намекать на них, но не выражать их. Из такого взгляда возникло его знаменитое изречение: "все течет", которое Плутарх поясняет нам следующим образом: "Невозможно дважды войти в тот же поток и невозможно дважды прикоснуться к тому же смертному бытию. Он разлучает и соединяет вновь остротой и быстротой, вернее, не вновь и потом, но одновременно соединяется и расстается, 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 словах этих 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 может это значить, как не то, что только с точки зрения преходящего жизнь может цениться выше, чем умирание. Умирание есть уничтожение, чтобы уступить место новой жизни, но и в новой жизни, как и в старой, живет вечное. И в преходящей жизни, и в умирании является вечное. 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, имеет для него

жизнь особую цену. 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 "существуем и не существуем" (сравни фрагмент Гераклита No 49). "Аид и Дионис одно и то же", говорится в одном из фрагментов Гераклита. Дионис - без 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 и полезная рыбам, 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 Гезеоде и о современных ему ученых. Он хотел подчеркнуть их образ мыслей, приверженный лишь к преходящему. Он не хотел богов, наделенных свойствами, взятыми из преходящего мира. 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 него 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. Как 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 он держится в своем познании за преходящее. Через это он отвращается от вечного. Жизнь становится для него через это опасностью. Все, что происходит с ним, приходит от жизни. Но оно теряет свое жало, когда он перестает придавать жизни безусловную ценность. Тогда вновь возвращается к нему его невинность. С ним происходит как бы возврат к детству от так называемой серьезности жизни. Взрослый относится серьезно к тому, чем ребенок играет. Знающий же становится как бы ребенком. С точки зрения вечности "серьезные" ценности утрачивают свою цену. Тогда жизнь является игрой. "Вечность", говорит поэтому Гераклит, "есть играющий ребенок, - царство ребенка". В чем заключается первородный грех? В том, что придается величайшее значение вещам, не заслуживающим этого. Бог излился в мир вещей, и кто берет их без бога, принимает всерьез пустые "гробницы бога". Он должен был бы играть с вещами, как ребенок, серьезность же свою обратить на то, чтобы извлечь из них бога, который в них спит, заколдованный.

Сжигая и опалая, действует созерцание вечного на обычное суждение о вещах. Дух растворяет мысли о чувственном, расплавляет их. Он - пожирающее пламя. Таков высший смысл мысли Гераклита, что огонь является первоосновой всех вещей. Конечно, эта мысль принимается сначала за 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 искажем мысль Гераклита, если будем спорить о том, подразумевает ли он в своем понятии огня чувственный огонь, или же он 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 в особенности может быть понят превратно. Он объявляет отцом вещей вражду. 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, - это гармония. Именно потому, что во всех вещах заключается вражда, дух мудреца должен, как пламя, возноситься над ними и претворять 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 данного положения. Человек смешан из враждующих стихий, в которые излилось божество. Так он находит себя. Этим путем он узнает в себе духа, того духа, который исходит из вечного. Но сам этот дух рождается для человека из вражды стихий, и он же должен и примирить их. В человеке природа творит 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. Через вечное он стал чем-то совершенно определенным и, исходя из этой определенности, он должен 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 поэтому он призван образовать вечное из временного. Дух действует в нем. Но он действует в нем особенным образом. Он действует, исходя из временного. В этом состоит особенность человеческой души, что временное действует как вечное, как вечное побуждает и борется. Поэтому душа подобна одновременно 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 Гераклит на это: "Демон человека судьба его". Таким образом то, что живет в человеке, распространяется 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 собой. Тот факт, что он переживает в себе демоническое, является для него доказательством его собственной вечности. Отныне он не смеет больше приписывать демоническому

единственную задачу - наполнять его личность. Ибо лишь одной из форм проявления демонического может быть личное. Демон не может замкнуть себя внутри одной личности; он способен оживлять многих и может превращаться из личности в личность. Из предпосылок Гераклита возникает, как нечто само собой разумеющееся, великая идея переселения душ. Но не идея только, а и непосредственный опыт о таком переселении. Мысль лишь подготавливает к этому опыту. Кто сознал в себе демоническое, 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 могу принять, что его задачи исчерпываются моей личностью? Что 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 будет результатом сегодняшнего, так и жизнь моя есть следствие другой жизни и будет основанием следующей. Подобно тому, как земной человек смотрит назад на длинный ряд вчерашних дней, и вперед - на длинный ряд завтрашних, так смотрит душа мудрого на многочисленные жизни прошлого и будущего. Сегодня я пользуюсь тем, что приобрел вчера в области мысли и дела. 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 совершенного органического существа сотворенным из ничего, посредством чуда. Мы понимаем совершенное, когда можем объяснить его через развитие из несовершенного. Строение обезьяны не является для нас больше чудом, если мы можем признать ее предками постепенно изменившихся первичных рыб. Приучимся же считать справедливым и для духа то, что верно относительно природы. Должен ли совершенный дух иметь те же предпосылки, что и несовершенный? Должны ли предшествовать Гете те же условия, что и любому готтентоту? Как рыба не имеет одинаковых предшествующих условий с обезьяной, так и дух Гете не обусловлен теми же духовными предпосылками, что и дух дикаря. Духовная наследственность Гете совсем иная, чем таковая же у дикаря. Дух образовывался подобно телу. Дух в Гете имел больше предков, чем таковой дикаря. Примем в этом смысле учение о переселении душ, и тогда оно перестанет быть "ненаучным". То, что мы находим в душе, будем истолковывать правильно. Мы не будем принимать существующее как чудо. Своим умением писать я обязан учению. Никто не может сесть и начать писать, кто прежде не держал в руках пера. Но "гениальный взгляд", не получает ли его тот или иной человек чисто чудесным образом? Нет, и этот "гениальный взгляд" должен быть приобретен, ему надо научиться. И когда он проявляется в личности, мы называем это демоническим. Но и это демоническое должно было раньше учиться; оно приобрело в прошлой жизни то, что оно "может" в следующей.

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 побывшее прежде может возникнуть, или что нечто может совсем умереть и исчезнуть. Из не

сущего невозможно никогда возникновение; так же невозможно, чтобы всецело исчезло сущее, ибо оно остается всегда там, куда его вытесняют".

"Никогда не предположит тот, кто осведомлен 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 ничто, 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 промежуточное существо между земным и божественным. О божественном, находящемся вне мира, потустороннем, не было и речи. Божественное живет в человеке, и живет в нем лишь человеческим образом. Это - сила, заставляющая человека делаться все более и более божественным. Только тот, кто так думает, может сказать, подобно Эмпедоклу: "Если, покинув тело, ты поднимешься 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 лежать необработанными. Выявить их, сделать через это человека подобным 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 картины вещей, которые были 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 заколдованным, что, не будучи познанным, оставалось бы лежать 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 гордо могли сказать о себе, что им открыто многое, ибо свое знание они приписывали не преходящей личности, но великому 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 притувлено, благодаря применению его к земным переживаниям. Игра вечного сохраняет в человеке ту жизненную уверенность, которую отнимает у него серьезность,

возросшая 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 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 становлением, и в числах именно 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. Далее, 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 пифагорейству. Если ударить по струне известной 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 раз навсегда числом количество одного вещества соединяется с таковым же количеством другого. На наблюдение такого обусловленного в природе мерой и числом строя 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 собственными духовными операциями исследует законы чисел и фигур и однако видит, обращаясь затем к природе, что вещи следуют тем же законам, которые он установил сам для себя в своей душе. Человек образует 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 о них сказать, может в этом смысле быть отнесено и к воззрениям коперниканским.) Отсюда непосредственно следует, что деятельность человеческой души сводится не к оторванным от остального мира стремлениям, но что в этой деятельности выражается то, что проникает 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 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, находится 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 заключена в личности. Личность дает лишь орган, через который может выразиться то, что как закон проникает мировое пространство. Духом Пифагора

проникнуты слова отца церкви, Григория Нисского: "Говорят, что природа человека есть нечто малое и ограниченное, Божество же бесконечно; однако как хорошо было объято бесконечное малым! И кто 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 думать, будто личностью исчерпывается душевное. Также и для пифагорейцев дело сводилось к побуждению 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 миросозерцанию Платона. Существует только одно средство для полного понимания его: нужно осветить его 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 платоновских 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 существует 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 не на что иное, как на бессилие в употреблении слов, - что было бы только личной слабостью, - если бы в них нельзя было найти указания на мистерии. 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 воспитание, которое Платон мог давать избранным. Для них из его речей возникал огонь, для остальных возникали только мысли. Поэтому далеко не безразлично, как подойти к диалогам Платона. Они дают меньше или больше, сообразно духовному укладу читателя. От Платона его ученикам передавалось нечто большее, чем буквальный смысл его слов. Там, где он учил, их обвеивала атмосфера мистерий. Слова имели обертоны, звучавшие совместно. Но для этих обертонов нужна была атмосфера

мистерий, в противном случае они угасали неслышанными.

В центре платоновских диалогов стоит личность Сократа. Нам не нужно затрагивать здесь историческую сторону. Дело идет о характере Сократа, каким мы встречаем его у Платона. Сократ есть личность, освященная смертью за истину. Он умер, как может умереть лишь посвященный, для которого смерть есть только один из моментов жизни, подобный другим. Он идет на смерть, как пошел бы на встречу всякому иному событию, и держит себя таким образом, что даже в друзьях его не пробуждаются чувства, обычные при таких обстоятельствах. Фэдон говорит об этом 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 там себя хорошо чувствовать, так это он. Поэтому-то я не ощущал никакого мягкосердечного волнения, как этого 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 смещении 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 расплывается в ничто, там, кажется есть воздух, в котором может звучать вечное.

Мы не слышим здесь доказательств бессмертия в логическом смысле. Весь диалог направлен на то, чтобы привести друзей к созерцанию вечного. Тогда им уже не надо никакого доказательства. Как же еще доказывать, что роза красная, тому, кто видит ее? Как же еще 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. Чего хочет стремящийся к мудрости? Он хочет освобождения от того, что в повседневном наблюдении предлагают ему чувства. В чувственном мире он хочет найти дух. Не есть ли это такое событие, которое можно сравнить с умиранием? Именно те, - таково мнение Сократа, - 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 приходит то, к чему они столь долго стремились и о чем заботились". Чтобы подчеркнуть это, 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 об удовольствиях полового влечения? А остальные телесные заботы, думаешь ли ты, что такой человек обращает на них много внимания? Как, обладание красивой одеждой, 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 самым 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 точно не слышим и не видим? 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 именно и обуславливают 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 их показания 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 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 достигнуть истины и сознания. Не означает ли смерть освобождение и отделение души от тела? И больше всего стремятся освободить ее только истинные философы; 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 наименее страшна смерть 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?" И то же самое, по мнению Сократа, относится и к другим добродетелям.

Сократ подходит к характеристике самого разумного познания. Что такое 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? Это 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 воспринял прежде и о которых я знаю, что они - деревья. Вспоминание 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. Все 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 могли бы быть такие условия, к которым современные математические истины были бы неприменимы, но сами по себе они все же остались бы 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 собой предпринимает созерцание, то восходит к чистому и вечно сущему, и бессмертному и самому себе равному; и будучи сродни, 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 останется 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, 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 идет к сходному с ней без-образному, 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 поистине с Богом". Здесь не ставится задачей 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 с 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 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 нечто такое, что позволило бы им ответить "да" на его идеи. Они делают возражения, которые им напрашиваются. Что же произошло со слушателями по окончании диалога? Они отыскивали в себе что-то, чего не имели прежде. Они не только восприняли в себя абстрактную 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 бросает ли это свет на то, почему Платон изложил свою философию в форме диалогов? Эти диалоги должны быть ничем иным, как литературной формой для событий, происходящих в посвященных мистериях центрах. Нас убеждает в этом то, что во многих местах говорит сам Платон. Тем, чем являлся в мистериях иерофант, 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! Он так высказывается об этом в "Тимее": "Все люди, обладающие в некоторой мере правильным воззрением, призывают богов при больших и малых предприятиях; мы же, поучающие о Вселенной, поскольку она возникла или не возникала, если только мы не окончательно покинули прямой путь, должны усиленно призывать богов и богинь, молиться им, чтобы поучать всему сначала в их духе, а потом уже согласно с самими собою". И идущим по такому пути Платон обещает, "что божество, как спаситель, поможет заблудившемуся и так далеко зашедшему в сторону исследованию найти свой исход в ясном учении".

"Тимей" в особенности открывает нам мистический характер платоновского мироздания. Уже в самом начале этого диалога идет речь о "посвящении". Некий египетский жрец посвящает Солона в возникновение миров и в тот способ, каким вечные истины бывают образно выражены в переходящих по преданию мифах. "Многочисленны и различны были уже истребления людей (так поучает Солон египетский жрец), и они будут происходить и в будущем, наибольшие - посредством огня и воды, другие, меньшие, посредством бесчисленных иных причин. То, что рассказывается и у вас 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 истины, скрытые там 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 выразиться о нем языком, понятным для всех". Мист знал, что подразумевается под этой "невозможностью". Она намекает на драму Бога. Бог не присутствует в чувственно-постигаемом; там присутствует он только как природа. Он зачарован в ней. Только тот может к нему приблизиться, кто в самом себе пробудит божественное. Итак, без дальних слов, нельзя сделать его понятным каждому. Но даже и для того, кто к нему приближается, он не является сам. Об этом высказывается и Тимой. Отец создал мир из мирового тела и мировой души. Гармонически, в совершенных пропорциях, смешал он элементы, которые возникли, когда он, изливая себя, пожертвовал собственным отдельным бытием. Через это образовалось мировое тело. И на этом мировом теле крестообразно распростерта 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 случай 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 может она вновь ожить? Только в душе посвященного. Мудрость находит свое истинное отношение к космосу. Воскресение, освобождение Бога - вот что такое познание. Мировое развитие прослеживается в "Тимее" от несовершенного к совершенному. Представлению рисуется восходящий процесс. Существа развиваются, и Бог раскрывается в этом развитии. Становление есть воскресение Бога. Из глубины этого развития возникает человек. Платон указывает, что вместе 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 обогатился и наполнился смертными и бессмертными живыми существами, он сам сделался такого рода видимым существом, объемлющим собою все видимое; сам стал отображением творца и чувственно-воспринимаемым богом, и этот единственный и однородный 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 Божьего, 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 Божиим 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 мной 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 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 давался теперь поток изложения, радостный свет, 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 и 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 спутником-оруженосцем и слугой он является, и кому приносит, как жертву кадильную, свою самую святую и чистую добродетель". Для Филона существуют только два пути. Или мы следуем только за чувственным, за данными восприятия и рассудка, и тогда мы ограничиваем себя своей личностью и удаляемся от космоса; или же мы приходим к сознанию космической вселенной силы, и тогда внутри своей личности мы будем переживать вечное. "Желающий обойтись без Бога попадает сам себе в руки; ибо у этого вопроса две стороны: вселенский Дух, который есть Бог, и свой собственный дух. Последний убегает и ищет убежища у вселенского Духа, ибо поднимающийся над своим собственным духом говорит себе, то этот последний - ничто, и связывает все с Богом; уклоняющийся же от Бога устраняет эту первопричину и делает самого себя основанием всего происходящего".

Платоновское мирозерцание хочет быть познанием, которое по всему своему характеру является религией. Оно приводит познание в связь с наивысшим, чего может достигнуть человек своими чувствами. Платон признает познание только в том случае, когда чувство может найти в нем совершенное удовлетворение. Тогда оно уже не знание, оно стало жизненным содержанием. Оно есть иной высший человек в человеке. Тот человек, личность которого есть только его отражение. В самом человеке рождается превосходящий его прачеловек. Этим 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 культа мистерий), 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 этому Логосу материнское отношение. Еще прежде, чем светлая искра мудрости может вспыхнуть в человеческой душе, в ней должно уже существовать смутное тяготение, устремление к этому 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, соединяется 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 собственное воззрение на любовь, сообразно своему жизненному опыту. По тому, как они высказываются, видно, на какой ступени стоит их "демон". 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, не Бог для него. 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. То, путем чего он пришел к представлению о любви, есть вещь магическое искусство. Жрица Диотима пробудила в Сократе ту демоническую силу, которая должна 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 поэтическая оболочка. 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. То, что человек сам творит в образах, он

досматривает как своих богов. 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 первоначальная 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 еще незрелое дитя и дает ему доспеть в собственном бедре. Мать богов, Гера, возбуждает титанов против Диониса. Они разрывают младенца на части. Но Афина Паллада спасает еще бьющееся сердце и приносит его Зевсу, который вторично воссоздает 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, тот мог бы сказать: то, что рассказывается у вас о рождении Диониса, сына бога и смертной матери, и о его растерзании и возрождении, хотя и звучит басней, но в этой басне заключена истина, а именно 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, как душа ощущает властное стремление к своему собственному истинному образу. Сознание, являющееся опять-таки в образе женского божества - Геры, ревнует к родившемуся из сознания высшего. Оно натравливает низшую природу человека (титанов). Еще незрелое дитя бога растерзывается ими. Оно существует в человеке, как разорванное чувственно рассудочное знание. Но если только в нем довольно высшей деятельности 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, - преходящей, бессознательно стремящейся к божественному человеческой души. Пока во всем этом мы будем видеть лишь простой 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, но и совершенно освобождается от себя самой 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. Не удивительно, что считалось опасным "предать" мистерии, - ведь этим "выдавалось" происхождение народных богов. А верное понимание этого происхождения - спасительно, неверное же приносит гибель.

Мудрость Мистерий и Миф

Мист искал в себе силы, он искал тех существ, которые бывают невыявленными для человека, пока он остается при своем повседневном воззрении на жизнь. Он ставит себе великий вопрос о своих собственных духовных, возвышающихся над низшей природой силах и законах. Человек с обыкновенными чувственно-логическими взглядами создает себе богов или же, приходя к сознанию творчества, отрицает их. Мист сознает, что он творит богов; он сознает, зачем он творит их; он проникает, так сказать, в природную закономерность

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 своих законах, то должно было бы приобрести совершенно иное отношение к себе самому. 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 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 Крит, с ним поехал сын царя Тезей. Когда он прибыл на Крит, его полюбила Ариадна, дочь даря Миноса. Минотавр жил в лабиринте, в саду с запутанными ходами, из которого никто не мог выйти, кто раз туда попал. Тезей 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 подслушает рост растения, чтобы отыскать его законы, так и он хотел подслушать творческий дух. Там, где народ давал миф, он искал истины, мудрого содержания. 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, и 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 содержания истины, тот сознавал, что он прибавляет нечто иное к уже существующему 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 (Тезей). 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 она все же действует в нем. Сила эта создает миф, обладающий тем же построением, что и мистическая истина. И эта истина символизируется в мифе. Итак, 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 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 от Р.Х.), говоря о мудрых, жрецах Египта, следующим образом высказывается об этой связи образно-мифического способа представления с высшим познанием: "Египетские жрецы пользуются, - на основании ли строгого исследования, или инстинктивно, - при сообщении своей мудрости, 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 слова и находят основание, почему это так, а не иначе".

Желая узнать отношение Миста к мифическим рассказам, надо обратить внимание на то, как относится к мифическому мировоззрению тех, чья мудрость в созвучии 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. В "Федре", диалоге о душе, приводится миф о Боре. 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 свой грот. В 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 покое 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. 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 пользуется Платон мифом. "Федр" говорит о вечном в душе. Душа изображается здесь в виде упряжи с возницей и с двумя крылатыми конями. Один из коней терпелив и мудр, другой норовист и дик. Если упряжь 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, то дурной конь приводит ее в расстройство. От силы доброго коня зависит одолеть его, как и то, сможет ли упряжь осилить препятствие и вступить в царство сверхчувственного. Итак, никогда душе не удастся совсем беспрепятственно 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 их, но в страхе убегает от злых змей. 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 безопасным 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 обнимет только свою низшую природу, 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 Озириса. Озирис постепенно сделался одним из главнейших египетских божеств. Представление о нем вытеснило другие представления о богах, еще жившие в известных кругах народа. Вокруг Озириса и супруги его Изиды образовался значительный мифологический цикл. Озирис был сын бога солнца, братом его был Тифон-Сет, сестрою - Изиды. Озирис женился на своей сестре и вместе с нею правил Египтом. Злой брат его, Тифон, задумал погубить Озириса. Он приказал сделать ящик, который бы имел как раз длину тела бога. Во время пира ящик был предложен в подарок тому, кто сможет точно в нем уместиться. Это никому не удалось, кроме Озириса, который лег в него. Тогда Тифон с товарищами набросился на Озириса, захлопнул ящик и

бросил его в поток. Когда Изида узнала об ужасном событии, то в отчаянии стала бродить повсюду, ища тело супруга. Когда же она нашла его, то Тифон снова силой овладел им. Он разрезал тело на четырнадцать кусков, которые разбросал по различным странам. В Египте показывали несколько могил Озириса. И здесь и там, во многих местах, погребены были члены бога. Но сам Озирис поднялся из преисподней, победил Тифона, и луч его озарил Изиду, которая родила ему сына Гарпократа, или Горуса.

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, смешиваясь, образуют людей и всех остальных бесчисленных существ, то силой Любви соединяясь в один образ, то вновь разделяясь Ненавистью и Враждой".

Что же такое вещи этого мира с точки зрения Эмпидокла? Они суть различно смешанные стихии. Они только потому могли возникнуть, что пра-единое было разорвано на четыре сущности. Итак, это пра-единое 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 Враждой. Ясно выражено это у Эмпидокла: "Взгляни на это изумительное строение человеческих членов: оно доказывает нам ясно, как Любовь соединяет члены в одно целое в цветущем возрасте человека. Затем, вновь разделенные злой враждой, бродят они одиноко по краю жизни. Подобное же происходит и с травами, и с обитателями вод - рыбами, и с дичью гор, и с окрыленными кораблями".

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

Если бы глаз не был солнечным,

Как могли бы мы видеть свет?

Если бы в нас не обитала Бога собственная сила,

Как могли бы мы восхищаться божественным?

Wdr nicht das Auge sonnenhaft,

Wie kunnnten wir das Licht erblicken?

Lebt nicht in uns des Gottes eigene Kraft,

Wie k nnnt uns Göttliches entzücken?

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

Подобное изложение мифа не должно смешивать с только символическими или даже аллегорическими толкованиями. Таковое здесь не имеется в виду. Образы, выражающие собой содержание мифа, не суть выдуманные символы абстрактных истин, - нет, это действительные душевные переживания посвященного. Последний переживает образы духовными органами, как обыкновенный человек переживает представления чувственных вещей своими глазами и ушами.

Но как мало значит представление само по себе, не вызванное восприятием внешнего предмета, так же мало значит и мифический образ, не вызванный действительными событиями духовного мира. Но в чувственном мире человек находится вне действующих на него вещей, тогда 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 духовные свершения, в которые он глядит, как бы иллюстрируются тогда 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, не духовны сами по себе, а суть именно лишь иллюстрации духовного. Кто живет только в образах - грезит, кто же достиг того, чтобы так воспринимать духовное в образе, как в чувственном мире от представления розы получают восприятие этой розы, тот лишь живет в области духовных восприятий. Здесь же заключается и причина того, почему мифические образы допускают несколько смыслов. Именно благодаря своему характеру иллюстраций, одни и те же мифы могут рисовать нам различные духовные события. Поэтому нет противоречий, когда истолкователи мифов относят свое толкование данного мифа то к одному, то к другому духовному событию. С этой исходной точки можно проследить ту нить, которая проходит через разнообразные греческие мифы. Рассмотрим сказание о Геракле. Возложенные на него двенадцать подвигов являются нам в высшем свете, если вспомнить, что перед последним и самым трудным из них он дает посвятить себя в элевзинские мистерии. Он должен по поручению микенского царя Эврисфея привести из преисподней и отвести обратно адского пса Цербера. Для пути в преисподнюю Гераклу необходимо стать посвященным. Мистерии вели человека через смерть переходящего, т.е. в преисподнюю; и они же спасали его вечное от гибели через посвящение. Как Мист, он мог победить смерть. Как Мист, преодолевает Геракл опасности подземного мира. Эта 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, берет силу, позволяющую ему видеть низшее в духовном свете. Геракл ловит оленя Артемиды, богини охоты. Что может дать человеческой душе свободная природа, то добывает себе Геракл. Таким же образом могут быть истолкованы и другие подвиги. Здесь нельзя было входить в каждую подробность, и имелось в виду представить лишь, каким образом общий смысл сводится к внутреннему развитию.

Подобным же образом можно истолковать поход аргонавтов. Фрикс и сестра его Гелла, дети бэотийского 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, Язон, совместно с другими героями, Гераклом, Тезеем, Орфеем, решил достать руно из Колхиды. Ценой сокровища Ээт назначил ему трудные подвиги. Но ему помогала волшебница Медея, дочь царя. Язон 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. Язон 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 маленького брата, Абсиртуса, и разбрасывает его члены по морю. Собираение их задерживает Ээта. Таким образом они оба вместе с руном достигают родины Язона.

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 к человеку, но он видит себя разлученным с ним. Их разлучает собственная низшая природа человека. Когда он преодолет, усыпит ее, только тогда может он вновь достигнуть вечного. Это становится возможным, когда на помощь ему приходит собственное сознание (Медея) с его волшебной силой. Для Язона Медея является тем же, чем для Сократа была Диотима - учительница любви. Собственная мудрость человека обладает волшебной силой для того, чтобы достигнуть 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 когда человек уже обрел свое вечное - руно, он все еще не в безопасности. Он должен пожертвовать частью своего сознания (Абсиртус). 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 - это 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 сыну своему, 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. В виде подарка от богов она принесла ему ящичек. Эпиметей принял его, несмотря на совет Прометея - ни в каком случае не брать никакого подарка от богов. Когда ящичек 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 приказу 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 странствований Геракл приходит и на Кавказ. Он убивает орла, терзающего печень Прометея, а кентавр Хирон, хотя и страдающий от неизлечимой раны, но тем не менее не могущий умереть, жертвует собой за Прометея. Тогда последний примиряется с богами.

Титаны олицетворяют собой силу воли, которая, как природа (Кронос), исходит 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 сходен 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, что устремляется вперед, что является наполовину силой природы, наполовину силой духа - давших ему волю. С одной стороны, воля склоняет к добру, с другой - ко злу. Его судьба складывается сообразно тому, склоняется ли он к духовному или к преходящему. Судьба эта есть судьба самого человека. Человек прикован к преходящему. Его терзает орел. Он должен терпеть. Он может достигнуть высочайшего только тогда, если ищет 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 через это бессмертным. Он не смеет выдать этой тайны, пока к нему не приходит Мист (Геракл) и не устраняет той силы, которая непрестанно угрожала ему смертью. Некое существо, - полуживотное и получеловек, Кентавр, - должно собой пожертвовать, чтобы искупить человека. Кентавр - это сам человек, наполовину животный и наполовину духовный. Он должен умереть, чтобы освободился человек чисто духовный. Чем пренебрегает

Прометей - человеческая воля, то 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 толкования может здесь показаться натянутым. Но при более тщательной оценке всех обстоятельств даже у самого сильного скептика должны исчезнуть всякие сомнения. Прежде всего поражает тот факт, что и об Одиссее говорится, что он спустился в преисподнюю. В остальном пусть думают о певце "Одиссеи" что угодно, но невозможно приписать ему, чтобы он заставил смертного спуститься в преисподнюю, не приведя этого события в связь с тем, что означало такое путешествие в мировоззрении грека. А оно обозначало победу над преходящим и пробуждение вечного в душе. 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. Да 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..."

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, 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 проезжающих увлекают на гибель. Это суть образы низшей фантазии, за которыми прежде всего устремляется тот, кто только что освободился от чувственного. Он достиг уже степени свободно-творческого, но

еще не посвященного духа. Он гонится за мечтами, 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 спасается 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, этот достойный вкушает покой постепенного посвящения. Но, прежде чем достигнуть своей родины, Одиссей попадает еще на остров феаков. Здесь он встречает радужный 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 (Навзикая) пробуждается в нем. Но он находит путь на родину - к божественному. Сначала дома его не ожидает ничего хорошего. Жена его Пенелопа окружена многочисленной толпой женихов. Она обещает каждому из них свою руку, как только окончит определенную 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 низший действительности, преходящая природа, порождает толпу женихов. Логика, обращенная против них, есть ткань, которая все вновь 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 окунутыми в мудрость мистерий являются элевзинские празднества, устраиваемые в Греции в честь Деметры и Диониса. Священный путь вел из Афин в Элевзис. Он был уставлен таинственными знаками, которые приводили душу в возвышенное настроение. В Элевзисе находились таинственные храмы, которые обслуживались жреческими родами. Достоинство жреца и связанная с ним мудрость наследовались у них из поколения в поколение. Мудрость, которой было обусловлено служение в этих храмах, была греческой мистической мудростью. Празднества, происходившие дважды в год, 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 производимых здесь посвящений в Мисты. Элевзинские 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 Элевзисе дочери Келея, элевзийского 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, и сообщение ему бессмертия сделалось невозможным. Деметра покинула дом. Келей построил ей храм. Скорбь Деметры о Персефоне была бесконечна: она наслала на землю бесплодие. Чтобы не случилось чего-нибудь ужасного, боги должны были примириться с ней. Тогда Зевс заставил Плутона опять отпустить Персефону на поверхность земли. Но бог преисподней дал ей вкусить перед тем гранатного яблока. Через это она была принуждена периодически вновь и вновь спускаться в преисподнюю. Отныне треть года она проводила в подземном мире, две трети на земле. Деметра примирилась с богами и возвратилась на Олимп. В Элевзисе же, городе своей скорби, она учредила праздничное служение, которое впредь должно было напоминать о ее судьбе.

Нетрудно понять смысл мифа о Деметре и Персефоне. То, что находится попеременно то в преисподнем, то в горнем мире, 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, поэтому не может долго пребывать на вершинах божественного. Она должна постоянно возвращаться в царство преходящего. Деметра - представительница того существа, из которого возникло человеческое сознание; но это сознание надо мыслить таким, каким оно могло произойти благодаря духовным силам земли. Таким образом, Деметра есть первоначальное существо земли; и одарение ею земли силами семян и плодами полей 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 к божественному.

Элевзинские празднества были громким исповеданием вечности души. В мифе Персефоны это признание нашло свое символическое выражение. Наряду с Деметрой и Персефой в Элевзисе 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, должен был праздноваться вместе с Деметрой.

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 о его связи с божественным. Доказательством этого является так называемая "Книга Мертвых", прочтением которой мы обязаны упорному труду ученых девятнадцатого века. 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, Озирис сделался мало-помалу самым всеобщим и высшим. В его лице соединились все представления о других божествах. Что бы ни думали в народных массах об Озирисе, "Книга Мертвых" указывает на представления жреческой мудрости, которая видела в Озирисе силу, находимую в самой человеческой душе. Здесь достаточно ясно говорит за это все то, что думали о смерти и об умерших. Когда тело предается земле, погребается в ней, то вечное в человеке вступает на путь к Предвечному. Оно появляется на суд Озириса, 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:

"Озирис 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 омываются боги зеленеющей природы с изображением сердца богов, переходя от ночи ко дню". Итак, к вечной части человека, в недрах вечного миропорядка, обращаются, как к Озирису. После обозначения его, как Озириса, произносится личное имя данного лица. И человек, соединяющийся с вечным мировым порядком, сам себя именует также "Озирисом": "Я семь Озирис N. Возрастает под цветущей смоковницей имя Озириса N". Итак, человек становится Озирисом. Бытие Озирисом есть лишь совершенная ступень развития человеческого бытия. Вполне понятно, что судящий в недрах мирового порядка Озирис есть никто иной, как совершенный человек. Между бытием человеческим и бытием божественным разница в степени и в числе. Озирис, как мировое существо, есть Единый, и однако он пребывает неделимо в каждой человеческой душе. Каждый человек - Озирис, но тем не менее должен быть представлен и Единый Озирис, 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 Озириса, кто уже сам, как Озирис, достиг врат вечного миропорядка. Таким образом, высшая жизнь, на какую способен человек, должна заключаться в том, что он превращается в Озириса. В сознательном человеке уже в жизни преходящей должен обитать возможно совершенный Озирис. Живя, как Озирис, и проделав то, что проделал Озирис, человек становится совершенным. Миф об Озирисе приобретает тем самым более глубокое значение. Он становится прообразом для того, кто хочет пробудить в себе вечное. Озирис растерзан, убит Тифаном. Его супруга Изида собрала и сохранила части мертвого тела. После смерти он озарил ее своим лучом, и она родила ему Горуса. Этот Горус берет на себя земные задачи Озириса. Он является вторым, еще несовершенным Озирисом, идущим к истинному Озирису. Истинный Озирис находится в душе человека. Последняя первоначально является преходящей, но ее преходящему суждено родить вечное. Поэтому человек может рассматривать себя, как гроб Озириса. Низшая природа (Тифон) убила в нем высшую. Любовь (Изида), живущая в его душе, должна сберечь и сохранить части мертвого тела, и тогда рождается в нем высшая природа, вечная душа (Горус), способная достигнуть бытия Озириса. Человек, стремящийся к высшему бытию, должен микрокосмически повторить в себе макрокосмический мировой процесс Озириса. Таков смысл египетского

"посвящения" - инициации. То, что Платон описывает, как процесс космический, - распятие творцом мировой души на мировом теле и искупление в мировом процессе этой распятой мировой души, - все это должно было в малом виде произойти с человеком, стремящимся достигнуть бытия Озириса. Готовящийся к посвящению должен был так направить свое развитие, чтобы его душевное переживание, его превращение в Озириса совершенно слилось воедино с космическим процессом Озириса. Если бы мы могли заглянуть в храмы посвящения, где люди переживали превращение в Озириса, то мы увидели бы, что здесь 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 теперь явить в себе. Власть земной природы препятствует открытию в нем этого Бога. Низшая природа должна быть сначала погребена в нем, дабы могла воскреснуть природа высшая. Этим поясняется то, что мы знаем о ритуалах посвящения. 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 уже включены 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 живут вечно и воссядут одесную Озириса. Я сам буду истинным Озирисом, соединенным 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 таким образом встречало человека, было переживанием высшего порядка.

Теперь представьте себе, что непосвященный слышит о том, что кто-то проходит через такие переживания. Он не может знать, что действительно произошло 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 пройти 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 биографией Будды и Иисуса. Рудольф Зейдель ясно доказал этот параллелизм в своей книге: "Будда и Христос" (сравн. также превосходную статью: "Иисус как буддист" д-ра Гюббе-Шлейдена). Стоит только проследить частности, чтобы увидеть ничтожность всех возражений

против этого параллелизма.

Рождение Будды возвещается белым слоном, который снисходит 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, вошел 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". Брамин, 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 единичной личности. Сообразно этому мы читаем у Матфея (гл. 2, ст. 4): "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 и свету". Сравним с этим у Луки гл. 2, ст. 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, Владыка, 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 повествует, что двенадцатилетним мальчиком он потерялся, а потом его нашли под деревом, окруженного певцами и мудрецами древности, которых он поучал. Этому соответствует глава 2, ст. 41 у Луки: "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 Мать Его; но думали, что Он идет с другими; прошедши же дневной путь, стали искать Его между родственниками и знакомыми; и не нашедши Его, возвратились в Иерусалим, ища Его. Через три дня нашли Его в храме, сидящего посреди учителей, слушающего 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, благословен отец, благословенна супруга, которым ты принадлежишь". Он же отвечает: "Благословенны только находящиеся в Нирване", т.е. те, кто вступил в вечный миропорядок. У Луки (гл. 11, ст.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 Искуситель и обещает ему все царство 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". Искуситель должен признаться: "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., гл. 4, ст.10).

Описание этого параллелизма можно было бы распространить еще на многие

пункты: всюду оказалось бы то же самое. Будда возвышенно окончил свою жизнь. 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 пребывающего". 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 белой, блестящей". На этом моменте кончается жизнь Будды; важнейшая же часть жизни Иисуса начинается с этого: страдание, смерть, воскресение. Другие изложения смерти Будды хотя и открывают некоторые глубокие стороны события, нас здесь не касаются.

Соответствие в жизни обоих Спасителей вынуждает нас и к сходному выводу. Как складывается 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, и им известно заранее, что произойдет с появившейся личностью. Поэтому жизнь ее может соответствовать только тому, что им известно, как жизнь Богочеловека. В их мистериях 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 рассказывают не в чертах случайной биографии, но указуя те типические черты, которые на все времена хранятся в мудрости мистерий. Легенда Будды есть столь же мало биография его в обыкновенном смысле, как Евангелия - биография Христа Иисуса. Оба источника повествуют не о случайном; оба говорят о предначертанном пути жизни Спасителя мира. Прообразы для обоих мы должны искать в традициях мистерий, а не во внешней истории. Будда и Иисус являются посвященными в высшем смысле слова для тех, кто признали их божественную природу. Поэтому их жизнь изъята из всего преходящего, и к ним отнесено все то, что известно о посвященных. Не рассказывается больше 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" (Иоанн, гл. 1, ст. 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 преображения. Переведем это на язык посвященных. Будда достиг того момента, когда в человеке начинает сиять божественный свет. Он стоит перед смертью всего 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 преображения Будда растворяется в блаженной жизни вселенского духа. Иисус еще раз пробуждает этого вселенского духа к настоящему бытию в человеческом образе. Подобное происходило с посвященными на высших ступенях посвящения. Посвященные в духе мифа об Озирисе достигали такого воскресения. Следовательно, в жизни Иисуса такое "великое" посвящение было 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 культурах разыгрывалось внутри храмов, через христианство 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 часть того, что было достижимо прежде только мистическими методами, заменилась у членов христианской общины убеждением, что божественное было дано в обитавшем с ними Слове. Отныне уже не личная духовная подготовка каждого являлась единственным мерилom, а 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 дальше 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. Обоожествления искали Мисты, они хотели переживать его. Иисус был обоожествлен, мы должны за него держаться, и тогда, в основанной им общине, мы становимся сами участниками обоожествления: таково было христианское убеждение. То, что обоожествилось в Иисусе, обоожествилось для всей его общины. "И се, Я с вами во все дни до скончания века" (Матф., гл. 28, ст 20). Рожденный в Вифлееме носит вечный характер. Рождественский антифон может говорить о рождении Иисуса, как если бы оно происходило ежегодно в Рождество: "Днесь Христос родился; днесь-Искупитель явился; днесь славословят ангелы на земле". В христианском переживании надо видеть совершенно определенную ступень посвящения. Если Мист дохристианской эпохи проходил в своем посвящении переживания Христа, то он получал возможность воспринимать духовно, в высших мирах, то, чему в чувственном мире не находилось соответствующей действительности. Он переживал то, что обнимает в высшем мире мистерия Голгофы. Отныне же, если Мист-христианин проходит это переживание в своем посвящении, то он созерцает в то же время историческое событие Голгофы и знает, что в этом событии, разыгравшемся в чувственном мире, заключено то самое содержание, какое заключалось прежде лишь в сверхчувственных переживаниях мистерий. Итак, с "таинствами Голгофы" на христианскую общину излилось нечто такое, что прежде изливалось на Мистов в храмах мистерий. И посвящение дает возможность христианскому Мисту сознать содержание таинства Голгофы, тогда как вера делает человека бессознательно причастным тому мистическому течению, которое исходит из событий, описанных в Новом Завете, и 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 представляет собой 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" (Отто Шмидель, "Главные задачи исследования жизни Иисуса"). Таково утверждение, высказываемое с точки зрения историка. Но здесь, где дело идет о мистическом содержании евангелий, нам нет нужды ни признавать, ни отвергать подобной точки зрения. Вот еще другой взгляд, с которым приходится считаться: "Если взять критерием согласованность, вдохновение и полноту, то эти произведения оставляют желать многого, но и с обыкновенной человеческой точки зрения они страдают немалыми несовершенствами". Таково суждение христианского теолога (Гарнак в "Сущности христианства"). Но кто стоит на точке зрения мистического происхождения евангелий, для того без труда разрешаются все противоречия и устанавливается гармония между четвертым и тремя первыми евангелиями. Ибо произведения эти вовсе не стремятся к простой исторической передаче в обычном смысле слова; они не ставили себе целью дать историческую биографию.

То, что они дают, всегда было заложено в традициях древних мистерий, как прообраз жизни Сына Божия. Они черпают не из истории, а из мистических традиций. Но, конечно, в различных центрах культа мистерий эти традиции не могли иметь между собой дословного согласования. Тем не менее оно было настолько велико, что буддисты почти так же рассказывали о жизни своего Богочеловека, как христианские евангелисты о своем. Но естественно, что все же существовали различия. Нужно только принять в соображение, что все четыре евангелиста черпали из четырех различных мистических традиций. За выдающуюся личность Иисуса говорит то, что он пробудил у четырех разных писателей, принадлежащих четырем разным традициям, одинаковую веру в него: веру в того, кто в такой совершенной степени отвечает типу их посвященного, что они могут отнести к нему, как к личности, чья жизнь преобразовательно изображалась в их мистериях. И тогда они описали его жизнь, каждый согласно своим мистическим традициям. И если повествования трех первых евангелистов (синоптиков) сходны между собой, то это доказывает только, что они черпали из сходных традиций. Произведение четвертого евангелиста проникнуто идеями, напоминающими религиозного философа Филона. Опять-таки это указывает лишь, на то, что он исходил из тех же мистических традиций, которые были близки и Филону.

В евангелиях мы имеем дело с различными составными частями. Во-первых, с сообщениями о фактах, производящими первоначально впечатление, будто они притязают на историчность. Во-вторых, с притчами, для которых факты служат только иллюстрациями более глубокой истины. И в-третьих, с поучениями, содержащими изложение христианского мировоззрения. В евангелии Иоанна

нельзя найти ни одной притчи в собственном смысле слова. Он исходил из мистической школы, где не считали нужным прибегать к притчам.

На то, как относятся друг к другу в первых трех евангелиях слышущие историческими факты и притчи, бросает яркий свет рассказ о проклятии смоковницы. Мы читаем у Марка (гл. 11, ст. 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, пришед к ней, ничего не нашел, кроме листьев, ибо еще не время было собирания смоков. И сказал ей Иисус: отныне да не вкушает никто от тебя плода во век". На этом месте Лука дает следующую притчу (гл. 13, ст. 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?" Эта притча должна символизировать непригодность старого учения, которое изображено в виде бесплодной смоковницы. То, что разумеется образно, Марк передает как факт, имеющий, по-видимому, исторический характер. Поэтому можно принять, что события в евангелиях вообще надо понимать не исторически, как если бы они имели значение лишь фактов чувственного мира, а мистически. Их надо брать, как переживания, требующие духовного восприятия и исходящие из различных мистических традиций. И тогда исчезает противоречие между евангелием Иоанна и евангелиями синоптиков. Историческое исследование не имеет никакого значения для мистического толкования. Возникло ли то или иное евангелие несколькими десятилетиями раньше или позже, для мистика (Mystiker) все они равного исторического достоинства. И евангелие Иоанна совершенно такое 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 на плане физическом, преходящем, и подлежащие обычному чувственному восприятию. Если же это есть переживания, доступные восприятию лишь на высшей, духовной ступени бытия, то становится вполне понятным, что их нельзя объяснить физическими законами природы.

Итак, надо сначала научиться правильно читать 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. Посвящение же передают они как единственную в своем роде особенность Единственного (Einzigsten). И спасение человечества они ставят в зависимость от того, чтобы люди последовали за этим исключительным Посвященным. То, что сошло к посвященным, было "Царство Божие". И Единственный даровал это Царство всем, кто хочет за ним следовать. Личное дело Единственного стало общим делом тех, кто захочет признать в Иисусе своего Господа.

Это станет понятным, если принять, что мудрость мистерий была заложена в народной религии израильтян. Христианство вышло из иудейства. Нас не должен удивлять тот факт, что в иудействе мы находим привитыми 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 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 самое ядро 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, нашли 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 иудаизма. Иудаизм ожидало пришествие Мессии. Не удивительно, что личность единственного в своем роде Посвященного из иудеев могла быть понята только таким образом, что этот Единственный должен быть Мессией. Тут проливается даже свет на то обстоятельство, что бывшее доселе в мистериях достоянием единичных лиц стало теперь достоянием народным. Иудейская религия была всегда религией народной. Народ смотрел на себя, как на нечто целое. Его Иао (Яо) был Богом всего народа. И если должен был родиться Сын, то Он опять-таки мог стать только народным Спасителем. Не отдельный Мист мог отныне получать для себя спасение: это спасение должно было стать уделом всего народа. Итак, та 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 зависящей от внешних формул фарисейства, священнической мудрости, существовала и законченная мистика. Теми же чертами, как и у других народов, описывается и эта тайная мудрость. Когда однажды один посвященный излагал своим слушателям такую мудрость, и они почуяли ее сокровенный смысл, то сказали ему: "О, старец, что сделал ты? 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 опуститься в глубину? Тогда зияющая бездна раскроется пред 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 иудаизм 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 своим последователям самые переживания мистерий. Он не мог и хотеть этого. Но он хотел всем дать уверенность в том, что в мистериях созерцалось как истина. В последующее историческое развитие человечества он хотел влить жизнь, которая текла в мистериях. Этим путем он хотел поднять его на высшую ступень бытия. "Блаженны не видящие и верующие". В форме доверия он хотел вложить в сердца непоколебимую уверенность в существовании божественного. Обладающий

таким доверием, хотя бы и стоял извне, пойдет наверное дальше, чем стоящий внутри, но без этого доверия. Душу Иисуса кошмаром должна была давить мысль, что среди стоящих извне есть много, не умеющих 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 участие в посвящении. Отныне Царство Божие должно было более быть в столь безусловной зависимости не от "внешних действий": нет, "оно не здесь и не там, оно внутри вас". Для Иисуса было не столь важно, как далеко тот или иной будет в царстве духа, но для него дело было в том, 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 воскрешение 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 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 рассуждениями или иными поверхностными средствами похож на человека, который думает, что Отелло "на самом деле" задушил на сцене Дездемону. Что же хотел сказать Иоанн своим вступлением? Он вполне ясно говорит о чем-то вечном, о том, что было "в начале". Он рассказывает о событиях, но они не должны быть приняты как такие, которые созерцаются глазами и слышатся ушами, и над которыми логический рассудок изощряет свое искусство. За этими событиями скрывает он "Слово", сущее в мировом Духе. События являются для него средой, в которой раскрывается высший смысл. Поэтому можно предположить, что в событии воскрешения мертвого, являющем величайшие трудности как зрению и слуху, так и логическому мышлению, скрывается глубочайший смысл.

К этому присоединяется еще следующее. Ренан в своей "Жизни Иисуса" указывает на то обстоятельство, что воскрешение Лазаря имело, без сомнения, решающее значение 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 заключению: "Могут ли Иисус и иудейство ужиться вместе?" Нельзя утверждать заодно с Ренаном: "Остальные чудеса Иисуса были беглыми происшествиеми,

которые рассказывались дальше на веру, преувеличивались в устах народа, и к которым уже больше не возвращались после их совершения. Это же 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 инсценировании 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, которые почувствовал Иисус у могилы друга, считавшегося умершим, могли быть приняты присутствующими за трепет и страх, обычно сопровождающие чудо. (Иоанн, 11, 33 и 38). Согласно народной вере, божественная сила в человеке покоилась именно как бы на эпилептическом и конвульсивном начале. Иисус - имея 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 есть для нее истина". Не кажется ли подобное истолкование 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; он только не может объяснить и оправдать его своими средствами. Иисус должен был совершить в Вифании нечто особенно важное, чтобы именно в этом событии могли найти оправдание следующие слова: "Тогда первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать? Этот человек много чудес творит" (Иоанн, 11, 47). Ренан тоже предполагает 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 воскресение". 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 наличии единственного текста, на котором очевидны следы позднейших 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 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 семь воскресение и жизнь; верующий в меня если и умрет, оживет" (Иоанн, 11, 4 и 25). Неуместно было бы думать, что Иисус хотел сказать: Лазарь заболел только для того, чтобы он мог явить на нем мое искусство. И еще большей тривиальностью 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 своему воскресении он оставался таким же, каким был до смерти? Какой смысл имело бы обозначать жизнь такого человека словами: "Я семь 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 та жизнь, которой Лазарь живет. Примем же буквально, чем является Иисус в евангелии 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 здесь имеем 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 явлению 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, он 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 является для него Христос. Платон мог бы сказать: кто становится духовным, тот дает воскреснуть божественному из гробницы своего тела. И для Иоанна является так же воскресением то, что произошло через эту "жизнь Иисуса". Поэтому и не удивительно, 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 семь эта жизнь". Что же произошло с Лазарем? Дух ожил в нем; он стал причастным вечной жизни. Если его переживание выразить словами тех, кто были посвящены в мистерии, то тотчас же вскрывается истинный смысл. Что же говорит Плутарх 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 кабиром, включенным в нерасторжимую связь, и, как гласят древние надписи, присоединялся к сонму высших богов" (Шеллинг, "Философия Откровения"). И нельзя многозначительнее выразить перемену, происшедшую в жизни посвященного в мистерии, чем словами Эдезия своему ученику императору

Константину: "Если однажды ты примешь участие в мистериях, ты будешь стыдиться, что родился только человеком".

Пропитайте всю душу такими ощущениями и вы усвоите правильное отношение к происшествию в Вифании. Человек переживает тогда нечто совершенно особенное при рассказе Иоанна. Начинает брезжить уверенность, какой не может дать ни одно логическое толкование, 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. И рассказанное нам событие есть событие посвящения.

Итак, представим себе все это событие как посвящение. Иисус любит Лазаря (Иоанн, 11, 36). Здесь не может подразумеваться любовь в обычном смысле слова. Это противоречило бы смыслу евангелия 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 действии. Человек не только должен был понять эту формулу: "умри и будь", он должен был сам выполнить ее в символически-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 внешним событием, которому соответствует несравненно более значительное духовное. Но это действие являлось однако 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 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 совершается 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. Из смерти восстает новая жизнь, преодолевшая, пережившая смерть. Человек приобрел доверие к новой жизни. Так случилось 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 этого акта. 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" (Иоанн, И, 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 через Иисуса как посвяителя. Соединение с божественным всегда представляли себе таким образом.

Итак, Иисус в духе древних традиций произвел над Лазарем великое чудо жизненного изменения. Через это 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 через 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 (Иоанн, 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 выражал этим, что в мистериях таился смысл жизни, что они приводили к этому смыслу. Он - живое Слово; в нем стало личностью 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 личностью для Иоанна, он становится "жизнью Иисуса". Когда выдающийся современный ученый говорит о мистериях, что они суть вещи, "которые никогда не станут для нас ясными" (Буркгардт в "Эпохе Константина"), то это значит именно только то, что он не нашел пути к этой ясности. Раскройте евангелие Иоанна и посмотрите на развертывающуюся в символически-телесной реальности драму познания, ту же самую, какую знали и древние, и ваш взор окажется обращенным на мистирию.

В словах: "Лазарь! иди вон", можно узнать тот возглас, которым египетские жрецы-посвятели возвращали к повседневной жизни Мистов, отторгавшихся от мира в процессе "посвящения", дабы умереть для земного и получить уверенность в существовании вечного. Но этим актом Иисус разоблачил тайну мистерий. Становится понятным, что иудеи так же мало могли оставить это безнаказанным для Иисуса, как греки - предполагаемое предательство им тайны мистерий. Для Иисуса было важно явить перед "здесь стоящим" народом тот акт, который, по смыслу древней греческой 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 вкратце; и Он в знамениях послал оное через ангела Своего рабу Своему Иоанну". Откровение "послано в знамениях". Следовательно, воспринят должен быть не буквальный смысл книги, но более глубокий, для которого буквальный является только знаком. Но 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 азиатских 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 под этим разумеется? 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 твое, 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 общины, стоит на пути, предначертанном в христианстве. Он уже 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 ложного направления. Путь для достижения божественного предначертан Христом Иисусом, но нужно терпение, чтобы идти по нему, руководствуясь первоначальным импульсом. Можно слишком рано возомнить, что постиг истинный смысл. Это бывает, когда часть пути человек проходит, следуя Христу, но затем покидает Его водительство, предавшись относительно последнего ложным представлениям, через что опять подпадает под власть своей низшей природы. Его "совершеннейшая любовь"

оставлена. Знание, цепляющееся за чувственно-рассудочное бытие, может подняться в высшие сферы, 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 его к божественному. В любви должно оно следовать этим путем, претворяющим его в мудрость. Николаиты были сектой, слишком поверхностно отнесшейся к христианству. Они знали только одно: Христос есть божественное Слово, вечная Премудрость, 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 это неверно. 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 эти последние; 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" (гл.1, ст. 16). "Семь звезд суть ангелы семи общин" (гл.1, ст. 20). Известные из мистерий руководящие духи (демоны) превратились здесь в духов, руководителей 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 были стать вожатыми на этих путях. Сами души эти должны достигнуть 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, которое 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" (гл.1, 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 значение. Посвященный вступает в новую жизнь: "Я был мертв и смотри, жив во веки веков, аминь; и имею ключ ада и смерти". Подготовленный таким образом, Иоанн получает доступ к высшим тайнам. "После сего я взглянул, и вот, дверь отворота на небе, и прежний голос, который я

слышал, якобы 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, что теперь видит он "в духе", ведет к духовному Пра-источнику 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 япису и сардису, и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду". В эти образы облачается для ясновидца 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. 1, 2). 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). Не трудно понять, что четыре животных обозначают сверхчувственную жизнь, которая лежит в основе чувственных жизненных форм. Они возвысят свой голос позже, когда вострубят трубы (гл. 6), 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. 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. Седмирична человеческая мудрость. И то, что она изображена седмичной, опять-таки находится в связи со священным значением числа семь. Печатами называет мистическая мудрость Филона вечные мировые мысли, находящие 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 мистерию жизни и смерти, раскрывает книгу (гл. 5, ст. 9-10). И животные возвещают ведомое им при снятии каждой из печати (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 пектись о божественном. При снятии третьей печати мировой силой 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. 6-8).

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 перед Богом" (гл. 8, ст. 2). Эти семь ангелов суть опять те же духи древнего мистического воззрения, перенесенные в христианство. Это духи, возводящие к божественному созерцанию истинно христианским образом. То, что теперь происходит, есть, таким образом, возведение к Богу; это есть "посвящение", сообщаемое Иоанну. Их провозвестие 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 только смысле, но о посвящении новом, которое должно заступить место старого. Христианство не должно было, как древние мистерии, существовать лишь для немногих избранных. Оно должно было существовать для всего человечества. Христианство должно было 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 прийти к нему. Но потому так чудовищно возрастают и ужасы, сопровождающие это посвящение человечества. В посвящении Иоанну открывается то, что должно произойти с Землей и ее обитателями в далеком будущем. 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 подготавливает 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 более протекать так, как она является в чувственных формах, но и внешне будет отражение своих сверхчувственных образов. Эти сверхчувственные образы представлены четырьмя животными и образами прочих печатей. В еще более далеком будущем наступит тогда 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 воздействовать в ней. И после того как

было показано, каким образом погибло все то, что было чрезмерно привязано к преходящему и не могло постичь истинного христианства, появляется сильный 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 прочесть должен ее Иоанн, но принять ее в себя всецело, проникнуться ее содержанием. Не поможет никакое познание, если человек вполне и жизненно не проникнется им. Жизнью должна стать мудрость; не познавать только божественное должен человек, но сам должен обожествиться. 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, которой духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят". Здесь имеются в виду последователи Христа; они будут мучимы властями преходящего. Но мучению подвергнутся лишь 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 преобразующейся 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. а). "И отверзся храм Божий на небе и явился ковчег завета Его в храме Его" (ст.19). При созерцании этих событий снова возобновляется для посвященного старый 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 Озирису, 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 он выступает, как "древний змий". Во всей мистической мудрости змий искони был символом познания. Этот змий, это познание может соблазнить человека, если он не родит в себе Сына Божия, который сотрет главу змия. "И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый дьяволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, а 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 побеждать змия. Но 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 зрелости каждый должен получить возможность сделаться Мистом. Для всех звучит весть, и каждый имеющий уши слышать ее, пусть поспешает внять ее тайнам. Пусть голос сердца решает у каждого.

Целью ставилось не введение в храм мистерий того или другого, 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 "невидящие и верующие". Хотя бы они и шли сначала ощупью во мраке, свет все-таки, быть может, осенит их. Никому не должен быть возбранен доступ к чему-либо, 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 его церкви к древним церквям. О самих мистериях он захотел высказаться в мистерии духовной. Свою мистерию 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. Может быть усмотрено противоречие между утверждением, что в христианстве раскрыты таинства мистерий, и тем, что переживание духовных видений Апокалипсиса именуется христианской мистерией. Это противоречие исчезает, если вспомнить, что таинства древних мистерий были раскрыты событиями в Палестине. 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 "сокровенного Христа"; Христианский посвященный узнает сокровенные воздействия "Христа явленного".

Иисус и его историческая эпоха

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 такая 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 ведения жизни, которое развивало в душе жизнь высшую и тем обуславливало возрождение. Вступавший член подвергался строгому испытанию, чтобы проверить, действительно ли он созрел для приготовления к высшей жизни. Принятый должен был пройти через искушение. 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. Близко к эссеям 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. Достаточно привести несколько мест из этого сочинения, чтобы понять, о чем идет дело. "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 маленькой горницей или кельей, где они предаются таинствам 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 аллегорий". 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 духовный характер. Общины эсеев и терапевтов являются естественным переходом от мистерий к христианству. Христианство стремилось лишь к тому, чтобы сделать делом всего человечества то, что у них было делом секты; тем самым закладывалось, конечно, основание для дальнейшего смягчения их сурового уклада.

Из существования подобных сект становится понятным, в каком смысле то время было зрело 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 общин эсеев и терапевтов душа работала над созреванием своим 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 достигнуть того, чтобы воспринять в Иисусе появление высоко духовной индивидуальности. Чем выше духовность, тем больше и возможность 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, ясно дают нам понять, что это было событием величайшей важности. Личность Иисуса оказалась способной в собственную душу принять Христа, Логоса, 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 лишь в незначительной степени делом самих посвящаемых. У эсеев вся община стремилась к такой жизни, через которую члены ее могли достигнуть такого "соединения". В христианстве же всему человечеству должно было быть явлено нечто, - а именно деяние Христа, - что могло сделать подобное "соединение" делом всего

человечества.

О сущности Христианства

Глубочайшее впечатление должно было оказывать на последователей христианства то обстоятельство, что отныне божественное Слово, вечный Логос, не предстояло 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 Зохар): "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. Он взял на себя обожествление всего человечества. Отныне в нем стали искать то, чего прежде можно было искать 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 можно было созерцать в Иисусе. Уже не вечное в душе побеждает смерть и некогда собственной силой будет пробуждено, как нечто 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 - единственное, что осталось у человека. Отныне ничто не стоит между личностью и бесконечным Богом. Необходимо поставить себя в непосредственную связь с ним. Отныне никто не был сам способен к обожествлению себя в высшей или низшей степени; каждый являлся 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 мирозозерцании. 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 подобает это, 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 внешним образом утвердила соборными постановлениями. Она решала сама, кто уклонился слишком далеко от охраняемой ею божественной истины. Понятие "лжеучителя" принимало все более определенный характер. В первые века христианства искание пути Божия являлось личным делом в гораздо большей мере, чем позже. Нужно было пройти длинный путь, прежде чем стало возможным утверждение Августина: "Я бы не стал верить в истинность евангелий, если бы меня не принуждал к этому авторитет католической церкви".

Борьбе между духом мистерий и христианским придали особый отпечаток различные "гностические" секты и писатели. Гностиками можно считать собственно всех тех писателей первых веков христианства, которые искали более глубокого духовного смысла христианских учений.

Правильно понимать этих гностиков 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 известное 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 критерием для Христа исторического. Более того, только благодаря ему последний становится понятным и является истинным светом.

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 представление 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 почерпаются вначале из чувственного наблюдения. Что чувственный человек наблюдает, то называет он сущим, чего не наблюдает, то называет он не 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 собой, над своим чувственным наблюдением, над логикой рассудка и найти переход к духовному созерцанию; тогда только можно в вещем 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 присутствовать 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.

Для всех Гностиков было ясно, 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, и 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 последней и с совершенным, стоящим выше всякого человеческого достижения Богом. Если твердо держаться этого воззрения, то основное мистическое настроение души является возможным только тогда, если эта 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 стремятся 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 в высь к нему, но никакое душевное переживание, на какой бы то ни было степени, нельзя было обозначить, как нечто единое с ним. Возникла пропасть между тем, что познавалось в душе, и тем, что христианство обозначило, как божественное. Это - пропасть между знанием и верой, между познанием и религиозным чувством. Для древнего мистика такой пропасти не могло существовать. Хотя он знал, что 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 обожествленным; он не хотел иметь внешнего отношения к Богу. В самой сущности христианства заложена причина того, что его мистика в этом смысле являлась обусловленной. Христианский мистик (Mystiker) 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: через посредство солнца увижу я то, что я способен увидеть, сообразно моим силам, так и христианский Мист говорит: я возвышаю мою внутреннюю глубину до божественного созерцания, свет же, делающий для меня возможным такое созерцание, дан в явлении Христа. Через него могу я в себе подняться к высшему. Именно в этом заложено отличие средневековых христианских мистиков (Mystiker) от Мистов древних мистерий. (см. мою книгу "Мистика на заре духовной жизни нового времени".)

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 одухотворенную и углубленную внутренне мудрость мистерий. Они вели свое происхождение от александрийца Филона (от 25 г. до Р.Х. по 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, Отрасль 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, развившаяся до духовности, является носителем Логоса. Выше Логоса стоит Бог; ниже его преходящий мир. Человек призван замкнуть цепь

между обоими. Что переживается им в себе, как дух, есть мировой дух. Эти представления невольно напоминают о воззрениях пифагорейцев. Зерно 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* и 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. Совершенно в духе последнего видел Филон в судьбах человеческой души завершение великой мировой драмы, пробуждение зачарованного Бога. Он описал внутренние переживания души в таких выражениях: Премудрость ступает внутри человека, "подражая 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 в полном согласии с мистическим восприятием народных мифов. Мист ищет в мифах глубочайшее звено истины. И то же самое, что делает Мист с языческими мифами, Филон производит над библейской историей творения. 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. Правда, написано: "В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безводна и пуста, и тьма была над бездною, и Дух Божий носился над водами". Но истинный внутренний смысл этих слов должен быть пережит в глубине души.

Нужно найти в глубине своей Бога, и тогда он появляется как пра-сияние, высылающее бесчисленные лучи, не воспринимаемое чувственно, но целостно мыслимое". Так выражается Филон. Почти 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, то испытал благоволение о ней". В Библии же мы читаем: "И увидел Бог, что все было хорошо". Как у Платона, так и в мудрости мистерий, познать Божество значит пережить процесс мироздания, как свою собственную душевную судьбу. Таким образом, история творения и история обожествляющейся души сливаются воедино. Согласно 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 толкователем. Он читает Библию, как повесть о душе.

Можно сказать, что подобным методом истолкования Библии Филон отвечал некоторой черте своего времени, почерпнутой из источника тайной 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 более глубокий смысл аллегорических повествований". Так и метод Филона был направлен на более глубокий смысл "аллегорических повествований" Ветхого Завета.

Представим себе, к чему ведет такое изложение. Читая свидетельство о мироздании, мы находим не только внешний рассказ, но и прообраз тех путей,

которыми должна следовать душа, чтобы достигнуть божественного. Итак, душа должна, - и только в этом может заключаться ее мистическое устремление к мудрости, - микрокосмически повторить в себе пути Божий. В каждой душе должна разыгаться мировая драма. Душевная жизнь мудреца-Миста есть исполнение того прообраза, который дан в повести и 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 Божие, Логос, становится событием души. Бог извел евреев из Египта, заставил их пройти через страдания и лишения, чтобы затем даровать им землю обетованную. Таково внешнее происшествие. 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 мир, празднует свое воскресение в душе в тот миг, когда его творческое Слово оказывается понятным и воспроизведенным ею. Тогда человек духовно породил в себе Бога, в очеловечившегося Духа Божия, Христа, Логоса. В этом смысле познание было для Филона и его единомышленников рождением Христа в недрах духовного мира.

Продолжением образа мыслей Филона было и мировоззрение неоплатоников, продолжавшее развиваться одновременно с христианством. Посмотрите, как описывает Плотин (204-269 от 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 сверхмира. 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, исходя 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 само небо пусть видит недвижными. 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 исповедников 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 чисто духовным областям; 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, 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". Как факт, действенный для всего человечества, должен был переживать это "очеловечившийся Логос". Итак, что в древней мудрости было событием мистерий, в христианстве становится исторической Действительностью. Через это христианство сделалось исполнением не только того, что предсказывалось иудейскими пророками, но и того, что прежде преобразовывалось 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 единожды совершившееся событие, долженствующее иметь значение для всего человечества. С этой точки зрения может быть понята мистическая сторона Христианства. Христианство, как мистическая действительность, есть ступень в поступательном развитии человечества; мистерии же древности и их воздействия суть подготовка к этой мистической действительности.

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 от Р.Х.). 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 Назианзина, Иеронима и других.

Августин является личностью, в которой из страстной и чувственной натуры развились глубочайшие духовные запросы. Он проходит сквозь языческие и полужаязыческие мирозерцания. Он глубоко страдает от ужасающих сомнений,

которые могут овладеть только человеком, испытавшим бессилие многих мыслей перед духовными запросами и вкусившим унижительное 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 достигнуть чистого представления, свободного от всякого чувственного содержания. Такие мыслители смешивают то, что они считают себя обязанными высказать о своей собственной душевной жизни, с человечески возможным. Вернее было бы сказать, что к высшему познанию человек может прийти, только когда он развил в себе мышление, свободное от всякого чувственного содержания, 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, 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 сообщить тебе, 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 знает, заключает, 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, то не могла бы в себе сомневаться. И в своем сомнении утверждает она свое бытие. "Мы существуем, познаем наше бытие и любим наше бытие и познание. В этих трех не может тревожить нас никакое заблуждение, сходное с истиной, 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 искавших познания личностей вырастало стремление постучаться в двери мистерий. В эпоху Августина с такими убеждениями можно было сделаться христианином. В очеловечившийся Логос, Иисус, указал путь, по которому надо идти душе, если она хочет достигнуть того, о чем так громко говорит, когда остается наедине с собой. В 385 году 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, которую 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 содержится 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 во Христе Иисусе явлено было во внешнем историческом мире то самое, чего Мист искал, к чему готовился 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 было бы мудростью мистерий, обогащенной 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 примыкающие к пришествию Христа воззрения 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 я этого необходимо смирение, столь тяжелое для вашей жестоковейности". 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 искании она углубится в себя, как только может дальше, и затем, чтобы достигнуть 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 длительное наслаждение высшим и истинным благом даруется ныне какая радость, какое дыхание вечности, - как мне выразить это? Но это выразили, поскольку лишь возможно выразить, те великие несравненные души, о которых мы свидетельствуем, что они созерцали и еще созерцают... Мы достигаем той точки, где познаем, как истинно было то, во что предлагалось нам верить, и у как благостно и спасительно были мы воспитаны у нашей матери, церкви, и как полезно оказалось молоко, которым апостол Павел поил младенцев..." (То, что развивается из второго возможного воззрения, - из обогащенной христианством мудрости мистерий, - это лежит уже за пределами данной книги.)

В дохристианскую эпоху ищущий духовных основ бытия должен был вступить на путь мистерий; но Августин может сказать душам, не могущим идти по этому пути, следующее: идите, насколько это возможно для высших 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 познанию 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" на доверие к их носителям. Величайший учитель церкви, Фома Аквинский (1227-1274), дал этому учению многообразное выражение в своих трудах. Человеческое познание может достичь того, что было дано Августину его самопознанием, - достичь 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 Скота Эригены (Johannes Scotus Erigena), жившего в девятом веке при дворе Карла Лысого, и служащего естественным переходом от первых времен христианства к воззрениям Фомы Аквинского. Его мировоззрение носит черты неоплатонизма. В сочинении своем "О разделении природы (Einteilung der Natur)" 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. Человек включен в превращение 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 достигнуть 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.

Что прежде, в духе мистерий, утаивалось от масс, - познание вечного, то 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 каждому как содержание веры. Точка зрения мистерий продолжала жить в христианстве, но в измененной форме. Истине должны были стать причастны все, 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.

[AD]