

— Л. СВЯТЫЙ, КОТОРЫЙ ЖИЛ В НАМ —



ВЕЛИКИЕ ПОСВЯ- ЩЕННЫЕ



ПРИАЧУВСТВІЕ ХРИСТА

Рудольф Штайнер
Христианство как мистический
факт и мистерии древности

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=177072
Великие посвященные: АСТ, Фолио; Москва; 2000
ISBN 966-03-0711-X, 5-237-05416-1

Аннотация

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

Содержание

Предисловие ко второму изданию	4
Точки зрения	6
Мистерии и их мудрость	9
Греческие мудрецы до Платона в свете мудрости мистерий	17
Конец ознакомительного фрагмента.	21

Рудольф Штейнер

Христианство как мистический факт и мистерии древности

Предисловие ко второму изданию

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

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

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

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

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

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

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

Май 1910 г.

Точки зрения

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

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

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

«питанием», и при помощи которого мы производим то, что называем мыслями. Какой удивительный химический процесс, могущий некоторое количество пищи превратить в божественную трагедию Гамлета!» Это написано в брошюре Роберта Г. *Ингерсолля*, носящей заглавие «Современная гибель богов». – Пусть такие мысли внешне находят мало подтверждения, когда они высказываются тем или иным. Главное в том, что бесчисленное множество людей считают себя вынужденными благодаря естествонаучному мышлению становиться по отношению к мировым процессам на подобную точку зрения, даже когда они сами думают, что не делают этого.¹

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

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

Итак, все же верно, что исследующий сущность духа *может* поучиться у естествозна- ния. Для этого он должен только поступать так, как поступает оно. Он не должен позволять вводить себя в обман *предписаниями* отдельных представителей естествознания. Он должен

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

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

исследовать духовную область, как они исследуют физическую; но он совсем не обязан принимать тех *мнений*, которые выработались у них о духовном мире благодаря тому, что их сознание было затуманено мышлением о чисто физическом.

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

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

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

Мистерии и их мудрость

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

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

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

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

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

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

Здесь лежит однако страшная возможность. Она заключается в том, что человек теряет ощущения и чувства непосредственной действительности, а взамен не открывается перед ним иной. Он витает тогда как бы в пустоте. Самому себе он представляется как бы мерт-

вым. Старые ценности погибли, новые для него еще не возникли. Тогда для него не существует больше ни мира, ни человека. – И это не только простая возможность. Для каждого, желающего придти к высшему познанию, это становится когда-нибудь реальностью. Человек достигает предела, где дух объявляет ему всякую жизнь как смерть. Тогда он больше не в мире; он *под* миром – в преисподней. Он совершает путешествие в Аид. Благо ему, если он не погибнет теперь. Если перед ним откроется новый мир. Он или исчезнет в нем, или предстанет перед самим собой преображенным. В последнем случае новое солнце, новая земля возникают перед ним. Из духовного пламени возрождается для него весь мир.

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

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

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

щений. Ведь только в доступных его чувствам вещах он мог бы почувствовать, *пережить* реальность. Только ужасное, разрушающее жизнь *предчувствие* можно было бы дать ему. На такой поступок должны были бы смотреть, как на преступление. В настоящее время для достижения духопознания это не имеет больше такого значения. Оно может быть понято в форме понятий, ибо современное человечество обладает способностью понятийно мыслить, которой не было у древних. Сегодня это духопознание может даваться такими людьми, которые имеют познание духовного мира через собственное переживание; и перед ними также могут быть люди, воспринимающие это пережитое в форме понятий. Такой способности понятийного мышления древнее человечество было лишено.

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

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

вание никогда не прекращается, никогда не останавливается; но изменение начинается уже в семени, образуя зародыш, затем ребенка, затем юношу, мужа и старца, постоянно разрушая предшествующие возникновения и возрасты. Поэтому смешно, когда мы боимся *однократной* смерти, тогда как мы уже умирали и умираем столь 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 – становясь мужем, отрок – юношей, дитя – становясь отроком. Вчерашнее умирает в сегодняшнем, сегодняшнее – в завтрашнем; ничто не остается и не пребывает единым, но мы становимся многим, между тем как вещество обращается вокруг одного прообраза, вокруг одной общей формы. Ибо, оставаясь неизменными, как могли бы мы находить удовольствие в других вещах, чем прежде, любить и ненавидеть вещи противоположные, восхищаться ими и порицать их, говорить иное, чем прежде, отдаваться иным страстям, если бы мы и сами не принимали иного образа, иных форм, иных чувств. Ведь без изменения нельзя перейти в иное состояние, и изменившийся является уже не тем, чем он был. Если же он не тот, то его уже нет больше, он изменяется, из прежнего становясь иным. Только чувственное восприятие соблазнило нас, – так как истинного бытия мы не знаем, – принимать за него то, что лишь кажется». ⁴

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

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

ния она ведет существа через длинный ряд ступеней, через все виды живого, вплоть до чувственного человека.

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

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

Плутарх сообщает, что в мистериях «можно найти величайшие откровения и указания относительно истинной природы демонов». От Цицерона же мы узнаем, что в мистериях, «если они объяснены согласно их истинному смыслу, познается больше природа вещей, нежели природа богов».⁵ Из этих сообщений ясно, что для мистов существовали относительно природы вещей высшие откровения, чем откровения народной религии. Более того, видно, что и демоны, т. е. духовные существа, и сами боги нуждались в пояснении. Следовательно, мисты восходили к существам еще более высокого порядка, чем демоны и боги. И это лежало в самой сущности мудрости мистерий. Народ представлял себе богов и демонов в образах, содержание которых было взято целиком из чувственно-реального мира. Не должен ли был прозревающий в сущность вечного начать сомневаться в вечности подобных богов? Как мог Зевс народного верования быть вечным, раз он носил в себе все свойства существа

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

преходящего? – Для миста одно было ясно: к своему представлению о богах человек приходит иным способом, чем к представлению о вещах. Предмет внешнего мира вынуждает меня составить о нем вполне определенное представление. В противоположность этому, представление о богах включает в себе нечто свободное, даже произвольное. Здесь отсутствует принудительность внешнего мира. Размышление учит нас, что, представляя себе богов, мы представляем себе нечто, для чего нет внешней проверки. Это создает для человека известную логическую неуверенность. Он начинает чувствовать себя самого творцом своих богов. Да, он спрашивает сам себя: как мне достичь того, чтобы в моих представлениях подняться над внешней действительностью? Мист должен был отдаваться подобным размышлениям. И эти сомнения были для него законными. Рассмотрим, – говорил он себе, – все представления о богах. Разве не похожи они на существа чувственного мира? Не человек ли создал их сам для себя, отвлекая от чувственного явления те или иные свойства, или приписывая их ему? Дикарь, который любит охоту, создает для себя небо, где происходят славные охоты богов. И грек населил свой Олимп божественными личностями, прообразы которых находятся в хорошо знакомой греческой действительности.

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

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

Этот Бог и был Богом мистерий. Его можно назвать «сокровенным Богом». Ибо Он нигде не находим для человека, преданного одним только чувствам. Обрати взор твой на внешние предметы: ты не найдешь божественного. Напряги свой рассудок: ты сможешь увидеть законы, по которым возникают и уничтожаются вещи, но и рассудок не покажет тебе божества. Проникни твою фантазию религиозным чувством: ты создашь себе образы, которые сможешь принять за богов, но твой рассудок разрушит их, показав, что ты сам создал их, взяв материал из чувственного мира. Пока ты лишь *рассудком* исследуешь окружающие тебя вещи, до тех пор ты должен оставаться отрицателем Бога. Ибо Бог не открыт для чувств твоих и не открыт для рассудка, объясняющего тебе чувственные восприятия. Но Бог зачарован в мире. И чтобы найти Его, ты должен воспользоваться Его собственной силой. Эту силу ты должен пробудить в себе. Вот учение, которое получал посвящаемый. Теперь начина-

лась для него великая мировая драма, драма, в которую он вовлекался при жизни. Эта драма заключалась ни в чем ином, как в освобождении зачарованного Бога. Где Бог? Вот вопрос, который ставил в душе своей мист. Бога нет, но есть природа. В природе надо обрести Его. В ней нашел Бог свою зачарованную гробницу. В высшем смысле понимал мист слова: «Бог есть любовь». Ибо Бог довел эту любовь до ее высшего предела. В бесконечной любви Он отдал сам *себя*; Он излил себя; Он раздробил себя в многообразии вещей; они живут, а Он не жив, Он покоится в них. И человек может пробудить Его. Если он хочет вызвать Его к бытию, он должен творчески освободить Его. – Теперь человек смотрит внутрь себя самого. Как сокровенная творческая сила, еще лишенная бытия, действует в его душе божественное. В его душе – та область, где может вновь ожить зачарованное божественное. Душа есть мать, которая от природы может зачать божественное. Пусть душа оплодотворится природой, и она родит божественное. Оно рождается от брака души с природой. И тогда Оно уже больше не «сокровенное», а явленное божественное. Оно обладает жизнью, жизнью осязаемой, обитающей среди людей. Это расчарованный дух в человеке, Отпрыск зачарованного божественного. Он не тот великий Бог, который был, есть и будет; но в известном смысле Он – Его откровение. *Отец* покоится в сокровенном; для человека из собственной его души рождается *Сын*. Тем самым мистическое познание является реальным событием в мировом процессе. Оно есть рождение Отпрыска Бога, – событие столь же действительное, как и любое природное событие, но только на высшей ступени. В этом заключается великая тайна миста, что он сам создает своего Отпрыска Бога; но перед тем он подготавливает себя, чтобы мочь также и признать этого, им сотворенного Отпрыска Бога. У не-миста отсутствует ощущение Отца этого Отпрыска. Ибо Отец покоится зачарованный. И девственно-рожденным кажется Сын. Кажется, что душа родила Его, не будучи оплодотворенной. Все прочие ее порождения зачаты от чувственного мира. Здесь Отец видим и осязаем. Он обладает чувственной жизнью. И только Бог-Сын зачат от самого вечного, сокровенного Бога-Отца.

Греческие мудрецы до Платона в свете мудрости мистерий

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

надо мной, но еще не есть божество. Это – мой демон. Как мой сегодняшний день есть лишь результат вчерашнего, и мой завтрашний день будет результатом сегодняшнего, так и жизнь моя есть следствие другой жизни и будет основанием для следующей. Подобно тому, как земной человек смотрит назад на длинный ряд вчерашних дней, и вперед – на длинный ряд завтрашних, так смотрит душа мудрого на многочисленные жизни прошлого и будущего. Сегодня я пользуюсь теми мыслями и умениями, которые я приобрел вчера. Не то же ли самое происходит и с жизнью? Разве не вступают люди на горизонт бытия с самыми различными способностями? Откуда это различие? Происходит ли оно из ничего? – Наше естествознание очень хвалится тем, что изгнало чудо из области наших воззрений, касающихся органической жизни. Давид Фридрих Штраус (сравн. «Старая и новая вера») считает великим достижением нового времени, что мы не представляем себе больше совершенное органическое существо сотворенным из ничего, посредством чуда. Мы понимаем совершенное, когда можем объяснить его развитием из несовершенного. Строение обезьяны не является для нас больше чудом, если мы можем признать ее предками постепенно изменившихся первичных рыб.

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

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.