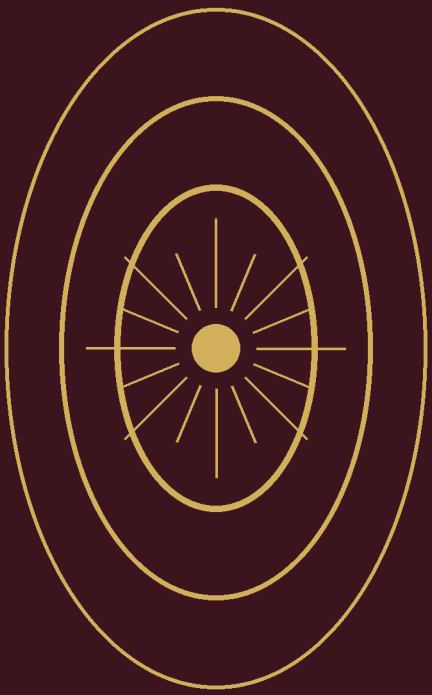
ДЖОРДЖ РОБЕРТ СТОУ МИД

УЧЕНИЕ О ТОНКОМ ТЕЛЕ

В ЗАПАДНОЙ ТРАДИЦИИ



ДЖОРДЖ РОБЕРТ СТОУ МИД

УЧЕНИЕ О ТОНКОМ ТЕЛЕ

В ЗАПАДНОЙ ТРАДИЦИИ

Что думали об этом философы и чему учили христиане

Об этой книге

«Учение о тонком теле в западной традиции» — очерк Джорджа Роберта Стоу Мида, исследователя гностицизма, герметизма и неоплатонизма, издателя журнала «Квест». Подзаголовок книги — «Что думали об этом философы и чему учили христиане».

Речь идет о древней мысли, что у человека, кроме видимого тела, есть тело тонкое — носитель души, связующее звено между духом и плотью. Мид прослеживает эту мысль у тех, кто ее развивал: у Платона и Аристотеля, неопифагорейцев и неоплатоников — Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Прокла, Синезия, у авторов «Халдейских оракулов» и герметических книг, у гностиков и Отцов Церкви.

Книга разбирает три ступени тонкого тела. Первая — «тело-дух», пневма, в котором душа живет после смерти и которое несет на себе след ее страстей. Вторая — «лучистое тело», *авгоэйдес*, светоносное облачение очищенной души. Третья — «тело воскресения», о котором говорит апостол Павел, — тело духовное, восстающее вместо тела душевного. Во Вступлении автор объясняет, почему эта старая мысль заслуживает внимания и в новое время, а в Заключении сводит три очерка воедино.

Содержание

I	Вступление	5
II	Тело-дух	33
III	Лучистое тело	53
IV	Тело воскресения	76
V	Заключение	96

I

ВСТУПЛЕНИЕ

✦

Представление о том, что физическое тело человека есть как бы внешнее проявление невидимого тонкого воплощения жизни ума, — верование весьма древнее. Догадки о нем меняются с каждой ступенью культуры и расходятся внутри каждой ступени. Но лежащая в их основе мысль неизменно удерживает свои позиции и подтверждает свое право считаться одним из самых стойких убеждений человечества во все века и во всех краях.

Однако скептический рационализм наших дней привык с ходу отметать все подобные верования древности как беспочвенные грезы донаучной эпохи и без разбора сваливать их на свалку развенчанных суеверий. Но это суеверие, осмелюсь думать, нельзя по справедливости отбросить столь пренебрежительно.

Не только острые умы, отстаивавшие его в прошлом, располагают нас благосклонно выслушать их довод, что в основе этого всемирного убеждения лежит далеко идущая истина. Я уверен, кроме того, что чем глубже современное исследование будет проникать в самые потаенные области биологии, психофизиологии и психологии, тем охотнее разум станет принимать это представление как плодотворную рабочую гипотезу, способную привести в согласие немалое число умственных, жизненных и физических явлений человеческой

личности, которые иначе остаются у нас на руках запутанной и необъяснимой грудой.

Представление о тонком воплощении, по-видимому, превосходно подходит для того, чтобы стать срединной почвой, на которой взгляды, ныне взаимно исключающие друг друга, можно было бы свести воедино и привести к плодотворному сотрудничеству.

Оно и в самом деле может оказаться той посредствующей почвой конкретной действительности, которая так остро нужна, чтобы дать основу для примирения двух господствующих способов противоположного и взаимоисключающего отвлеченного мышления, отличающих спиритуалистическую и материалистическую философию наших дней, — слишком исключительно субъективного теоретизирования первой и слишком исключительно объективного умозрения второй.

И, право, время, кажется, созрело для благосклонного пересмотра этой древней гипотезы. Ибо уже есть немало признаков того, что новейшие идеалистические и новейшие реалистические течения мысли начинают сближаться друг с другом в ряде важных пунктов.

Со всех сторон начинают видеть, что физическая, биологическая и психологическая деятельность человека как единой действительности переплетены столь тесно, что никакой произвольный выбор одной из этих точек зрения не может дать удовлетворительного решения вопроса о природе того конкретного целого, каким является человеческая личность.

Старомодный материализм, достигший своей вершины во второй половине прошлого столетия, ныне повсеместно утратил доверие, если не умер и не погребен. Все более тонкий анализ материи открывает едва ли не безграничные перспективы доселе

и во сне не виданных возможностей, заключенных в лоне природы, — все более тонких и могучих видов энергии, которые, быть может, вскоре станут доступны для нашего употребления.

В научных кругах ныне общепринято убеждение, что статическое понятие о материи, некогда безраздельно господствовавшее, ничего не объясняет. Физическая природа оказывается динамической насквозь, даже там, где метод исследования все еще настаивает на произвольном отвлечении материи нашей Великой Матери от ее жизни и ума.

Если же многое из того, что нам предстоит привести о природе тонкого воплощения человека из памятников самой блистательной эпохи философской мысли древнего западного мира, покажется субъективным идеалистам и любителям отвлеченностей слишком материалистическим, им стоило бы поразмыслить над тем, что мы имеем дело с тем, что неизменно выдает себя за телесную сущность, а не с собственно душой и тем более не с умом: о том и другом высокая философия утверждает, что они суть нематериальные реальности.

Тонкое тело человека принадлежит к материальному порядку, но природа его более динамична, чем у его чувственно воспринимаемого физического остова. Оно относится к тому, что в обычных условиях невидимо. Тем не менее новейшие понятия современной физики оказываются могучим подспорьем в прояснении самых просвещенных древних представлений об этом предмете.

Нас занимают здесь не простые представления первобытных людей, которые видели в нем тонкое подобие грубого тела, прозрачного двойника плотного остова, каким он являлся их физическим чувствам. Нас занимают взгляды мыслителей, предполагавших, что основное его устройство имеет природу

динамической системы энергии, — и предполагавших так, что это вовсе не столь уж чуждо тому, как нас ныне учат смотреть на подспудное строение всех природных предметов все более достоверные выводы электронного анализа.

Итак, хотя у нас сегодня есть преимущество — возможность основывать эту древнюю гипотезу на доказанных конкретных фактах положительного физического научного исследования, справедливость требует признать, что в понятиях, к которым мы вынуждены прибегать, пытаясь объяснить эти факты, нет ничего столь уж оригинального. Мы не вправе утверждать, будто они суть совершенно небывалые, доселе и во сне не виданные новшества в истории человеческой мысли. Ибо как исторический факт мы находим, что бесчисленные мыслители прошлого были убеждены в существовании тонкого порядка материи; для них он был, так сказать, сверхфизическим.

Правда, они пришли к своей гипотезе путем более простым — если угодно, даже более наивным, — чем тот, которым пользуются ныне в наших современных лабораториях.

Они добрались до нее, разбирая без предубеждения весь живой опыт, размышляя о явлениях снов и видений наравне с фактами чисто объективных данных чувств, рассуждая о том, что с ними происходило, без произвольного исключения всего, что не дано в явном физическом восприятии.

Они пришли к своим выводам способом, который многие сегодня сочтут, пожалуй, ненаучным. И все же в своем усилии они, как мне кажется, нащупали некоторые факты, которые и поныне заслуживают уважительного внимания людей непредвзятых.

Разница, по-видимому, в том, что то, что в прошлом было умозрением, определявшимся главным образом биологическими

и психологическими соображениями, ныне в известной мере введено в область точного физического наблюдения.

Мы начинаем понимать, что все наши тонко проведенные разборы тех умственных отвлечений от полной конкретной действительности жизни, которые мы распределяем по физическому, биологическому и психологическому порядкам бытия, недостаточны, даже взятые вместе, чтобы дать нам то достаточное знание о себе и о наших ближних, которого мы так горячо желаем.

Жизнь и конкретная действительность живого отказываются выдать свою тайну пристальному взгляду даже самого тонкого умственного анализа. Никакое сложение элементов, на которые человеческая изобретательность разложила природу вещей, а тем более природу человека, никогда не вернет нам ту цельную действительность, с которой мы начинали.

Тем не менее всякая попытка глубже исследовать природу воплощения жизни ума приносит нам удовлетворение, ибо это здоровое упражнение разумной способности нашей единой самости, а потому несомненно полезно нам как существам познающим.

Итак, нет нужды оправдываться за три следующих очерка, которые пытаются дать краткий набросок наиболее примечательного изложения представления о тонком теле в истории его развития в западной традиции.

Их, пожалуй, можно было бы назвать очерками по александрийской психофизиологии, ибо Александрия была главным средоточием философской культуры в рассматриваемый период.

Если же возразят, что «александрийский» — недостаточно точное определение, поскольку этот славнейший город

эллинистических школ был местом встречи многих несхожих и полем битвы многих противоречащих друг другу традиций и течений мысли, тогда его можно заменить словом «платонический»; ибо излагаемые взгляды несомненно от начала до конца проникнуты духом этой великой традиции в самый развитый ее период.

К тому же рассмотрение предмета, игравшего весьма важную роль в позднеплатонической мысли, вполне своевременно; ибо мы, по-видимому, вступаем в пору мощного возрождения платонических штудий в широком смысле слова, и живой интерес уже пробудили некоторые недавние издания первоклассных достоинств и значения.

Если назвать лишь главные из них, оба о позднем платонизме, — ныне у нас в руках превосходные труды г-на Томаса Уиттекера[1] и настоятеля Инджа[2].

[1] «Неоплатоники: исследование по истории эллинизма», второе, исправленное издание, с приложением о комментариях Прокла (1918).

[2] «Философия Плотина», Гиффордовские лекции, 1917–1918 (2 т., 1919).

Оценивая труд этой школы с чисто философской точки зрения, г-н Уиттекер пишет (с. 209):

> «Неоплатоническая мысль метафизически есть самая зрелая мысль, какую видел европейский мир. Наша наука, правда, развита больше; больше развита, применительно к некоторым частным вопросам, и наша теория познания.
>
> С другой стороны, новое время не может показать ничего сравнимого с непрерывным поиском истины о действительности на протяжении периода умственной свободы, длившегося тысячу лет. То, что оно может показать за гораздо более короткий период

> свободы, — это разрозненные усилия, ограниченные национальными рамками его философских школ.
>
> Поэтому основные идеи онтологии Плотина и Прокла, возможно, все еще стоит рассмотреть отнюдь не в духе одного лишь любования древностями».

Настоятель собора Святого Павла идет дальше. Он смело объявляет себя учеником Плотина и заявляет, что пытался обращаться с неоплатонизмом как с живой, а не мертвой философией, — «рассмотреть, какова его ценность для нас в двадцатом веке» (т. II, с. 219).

В чем состоит эта ценность по суждению доктора Инджа, видно из его заявления: «Мы не можем сохранить платонизм без христианства, ни христианство без платонизма, ни цивилизацию без обоих» (т. II, с. 227).

Оба этих выдающихся автора, однако, уделили скудное внимание тому особому предмету, о котором пойдет речь. Мы надеемся тем не менее, что последующее покажет: в некоторых отношениях он все еще достоин внимания.

Именно этой строго ограниченной точкой зрения я и намерен главным образом заняться; ибо предмет в целом огромен по объему и, по сути, носит энциклопедический характер.

Не говоря уже о громадном материале, излагающем первобытные представления и образы, какой обозрела усердная деятельность антропологических исследований, — история развития учения о тонком теле умами более высокой культуры, даже если ограничить ее одной лишь западной традицией, потребовала бы весьма объемистого тома; а параллельная его эволюция в восточной традиции, даже если подвергнуть обзору одну лишь индийскую мысль, в которой оно достигло наиболее зрелого выражения, потребовала бы тома еще более объемистого.

Впрочем, быть может, небезынтересно на миг бросить взгляд на две более темные его стороны на Западе. Без преувеличения можно сказать, что представление о тонком теле было, если так можно выразиться, самой душой астрологии и алхимии — этих поразительных близнецов человеческого замысла, которые так пленяли умы своих родителей и на протяжении стольких веков держали в плену ученый мир. Новые, как все мы знаем, впали в другую крайность и с позором изгнали обоих как незаконнорожденных, недостойных водиться с законным потомством их евгенически произведенного научного семейства.

Астральная, или звездная, религия древности вращалась вокруг средоточной мысли о тесном соответствии между душевным и чувственным аппаратом человека, то есть его внутренним воплощением, и тонкой природой вселенной. Взаимное расположение небесных тел в эфире в любой момент самые передовые мыслители считали лишь указателями гармонического взаимодействия невидимых сфер с присущими им полями жизненной энергии.

Основное убеждение астральной религии состояло в том, что существует тонкий орган великой природы, внутреннее устроение мировой души. Природа человека была, так сказать, извлечением из этой большей природы; ее мыслили как бы зародышем или семенем вселенского древа жизни. Человек был микрокосмом макрокосма.

Воспаряя далеко над будничным составлением гороскопов, философское астральное учение воздвигло лестницу восхождения от земли к миру света.

Поднимаясь по последовательным ступеням этой лестницы восхождения, умозрение звездной веры восходило ко все более возвышенным высотам и приводило те умы, которые сумели

пробиться к самым верхним вершинам горы созерцания, к общению с вечно живыми идеями, или реальностями, духовного состояния, которые действовали во второй степени как образующие начала мира становления. Тот, кто мог достичь такого общения, как нам говорят, твердо ставил ноги на то, что Платон называет равниной истины.

Так, во всяком случае, учили о пути восхождения лучшие из них, и такою объявляли они цель своего стремления.

Вопрос о происхождении и развитии астрологии в более широком и высоком значении этого слова — и как донаучной предшественницы астрономии, и как предмета сравнительного изучения религии — в последнее время привлек большое внимание ученых.

С алхимией, однако, дело обстоит совсем иначе; и причину искать недалеко.

Материал, который астрологическая традиция предлагает нашему рассмотрению, в общем достаточно прямодушен; нет никакой маскировки ни ее данных, ни ее догматов.

Алхимия же, напротив, пускала в ход всякую уловку, какую только могли изобрести человеческая изобретательность и человеческая превратность, чтобы «закамуфлировать» до полной неузнаваемости свой предмет и свои приемы. Общее впечатление, которое произвел на мой ум довольно обширный обзор ее литературы, таково: типичный алхимик скорее покончил бы с собой, чем связал бы себя простым и прямым высказыванием о своем искусстве.

Алхимики и алхимические философы, однако, отнюдь не были подлинными ревнителями тайны; иначе они держали бы язык за зубами и ни разу не обмакнули бы пера в чернила. Напротив, они были мастерами самовосхваления, хотя вместе с тем их искусно

убранная витрина неизменно состояла из подделок вместо тех драгоценных товаров, которыми они будто бы торговали. Никогда в истории человеческой культуры не встречалось свидетельств столь долгого заговора с целью скрыть предмет и рабочие приемы какого-либо искусства.

И потому, несмотря на их притязание на то, что они даруют бесценные блага столь окольным и перевернутым раскрытием сокровенных тайн природы и человека, им не уйти от обвинения не только в постоянной намеренной темноте, но часто и в умышленном введении в заблуждение честного искателя.

Оправдание, которое они приводили в смягчение предъявленного их образу действий обвинения, состояло в том, что они будто бы вынуждены были так поступать, чтобы оградить внутренние тайны своего ремесла от осквернения руками непосвященных, любопытных и недостойных. Но этот довод нельзя принять как снимающий с них обвинение в том, что тем самым они одновременно громоздили камни преткновения на пути серьезных, ревностных и достойных.

Несомненно, знание, особенно знание тонких сил материи и деятельностей жизни и ума, дает власть; а обладанием властью неизменно злоупотребляют невозрожденные и выродившиеся. Но противоядие от такого злоупотребления властью — еще более глубокое знание возрождения; и именно им, как это ни противоречиво, лучшие из наших алхимиков и утверждали, что обладают как своей средоточной тайной.

Было, по-видимому, четыре ступени трансмутации — физическая, душевная, жизненная и духовная в высоком смысле последнего слова. Не может быть сомнения, что неумелые опыты над собственным телом, жизнью и умом сопряжены с великой

опасностью. Но во всяком стремлении к знанию приходится идти на риск, если желаешь хоть какого-то продвижения.

Суть обвинения против алхимиков в том, что их изощренный «камуфляж» увеличивал опасность и вводил огромное большинство неопытных в большие затруднения, чем те, с какими им пришлось бы столкнуться, если бы путь был расчищен для них откровенными и прямыми высказываниями.

Я не намерен выяснять, удалось ли кому-нибудь из приверженцев этого искусства на низшей его ступени действительно делать золото или открыть физический эликсир жизни, — если только само понятие о последнем не есть явное противоречие в терминах.

Химия, как все мы знаем, свергла алхимию с ее некогда высокого престола и изгнала ее из царства науки, точно так же как астрономия вытеснила астрологию и с позором выдворила ее из научного государства.

Но как у астрологии была более глубокая, более жизненная сторона, более тонкая ступень, тесно связанная с высочайшими темами звездной религии, так и у алхимии была сверхфизическая, жизненная и душевная сторона — лестница восхождения, ведущая в конце концов к совершенству человека в духовной реальности.

И действительно, говоря о подлинном деле своего ремесла, величайшие его адепты не устают утверждать, что их элементы и металлы, их снаряды и операции все без исключения «философские».

Их земля, например, — это философская земля, которой никто никогда не видел.

Их золото и ртуть, их черный ворон, красный лев и желтый дракон — философские. Все это вещи тонкие — действующие и

претерпевающие начала, состояния и процессы, невидимые смертным очам. Цвета суть символические состояния незримой жизни тела, указывающие на его внутренние природные превращения, но усиленные, ускоренные и оживленные внимательным надзором человеческого искусства.

Так же и с их печами, перегонными кубами, банями и ретортами; с их брожениями, гниениями, отварами и сгущениями.

Лучшие авторитеты решительно отрицают, что имеют дело с простонародными металлами, растениями или травами, с очевидными для здравого смысла птицами, зверями или рыбами; с явным кипячением, обжигом, прокаливанием и прочим.

Их забота, заявляют они, всегда о «духах» внешних видимостей, составляющих грубые тела вещей; они стремятся познать тонкие и жизненные образующие начала объективной природы и управлять ими. Они объявляют себя «испытателями» души природы.

Здесь, следовательно, мы видим, что представление о тонком воплощении жизни ума есть у них основной догмат.

Первая тайна алхимической трансмутации была внутренним таинством — очищением и совершенствованием этого тонкого воплощения.

Грубым перегонным кубом, в котором совершалось внутреннее дело трансмутации, было физическое тело человека. Пыл его внимательного сосредоточенного вынашивания был тем огнем, который надлежало так бдительно поддерживать и так осторожно соразмерять, чтобы из таинственного философского яйца его тонкой природы вылупился духовный человек-птенец.

Таким образом, буйное изобилие символов, мифов и иносказаний, в котором они находили наслаждение, у лучших из

них имело целью изобразить последовательность естественного внутреннего процесса жизни души.

Все подобные загадочные приемы, будучи правильно истолкованы, — так они полагали, — окажутся складывающимися в упорядоченное целое, повествующее о развитии внутренней природы человека, как ее можно усилить и ускорить сознательным применением к ней знания величайшего из всех искусств, а именно — очищения и переустройства душевного аппарата человека и совершенствования жизни его духовной самости.

В этом утверждении, полагаю, есть немалая доля истины. Но чего алхимики не объясняют, так это того, зачем они прилагали столько труда, чтобы так тяжело замаскировать и скрыть лучшее в своем начинании и спрятать под столь досадным нагромождением «камуфляжа» то, что в другом месте уже было изложено со сравнительной простотой и похвальной прямотой.

Ибо их великой тайной было освобождающее душу учение о возрождении, которое, как доказуемый факт истории, было неприкрытой главной целью не только высших мистериальных установлений, но и многих открытых философских школ и спасительных культов поздней древности.

Правда, обнародование знания об этой высокой цели человеческого стремления долгое время находилось под строжайшими запретами. Все, что ее касалось, обыкновенно охранялось с ревнивой скрытностью, и гносис такого рода строго оставлялся за избранными, которые прежде были основательно одобрены после сурового испытания их мужества и нрава.

Но если я не вполне обманут своим прочтением истории, широкое духовное брожение в начале нашей эры показывает, что сила этого доселе неоспоримого запрета начала рушиться, — и

это, как я полагаю, потому, что он был не просто отменен требованиями умственной честности, но упразднен духовно властью более чем человеческой.

Эта внутренняя власть просвещенной совести была имманентна излиянию духа Господа жизни, который всколыхнул сердца людей до самых глубин и переменил умы великого множества.

Она знаменовала рождение нового домостроительства и положила начало решительному отходу от многих старых путей. Так мы находим смелое провозглашение того, что сказанное доселе шепотом в потаенных местах отныне надлежит проповедовать на кровлях. Предстояла внутренняя переоценка ценностей и внешняя перемена религиозного метода.

Так для имеющих уши слышать был задан основной тон нового духовного порядка. Владычество духа было главной вестью благой вести: предвозвещалось царство вечных ценностей, и царство непреходящих целей объявлялось истинной целью человека, каково бы ни было его положение в жизни.

И вот, если этот новый порядок действительно исходил свыше, если он был подлинным изречением правого разума, если, другими словами, он был мудрой и обдуманной отменой древнего запрета и справедливым осуждением той искусственной скрытности, которую дух человека, восходящий вверх, признал теперь помехой, а уже не подмогой человеческому продвижению, — тогда жизненная и нравственная основа будущего переустройства общества могла быть обеспечена лишь верным принятием новой свободы всеми слоями общества. «Даром получили, даром давайте» — таков был лозунг.

И, без сомнения, когда лучшим путем полной честности и откровенности следовали в полной искренности сердца и

открытости ума, как, например, в случае современной науки, достигались огромные результаты.

Если смотреть в свете новой свободы, провозглашенной около девятнадцати веков назад, то алхимиков, по моему мнению, следует признать проводившими на всем протяжении своего поприща политику реакции.

Как бы ни уверяли многие из них в своем благочестии — а некоторые и в самом деле были благочестивы, — им не уйти от обвинения в том, что они боролись со светом, затемняя его. Ибо чего еще, в общем, достигли они своими скрытными и запутанными приемами, как не того, что омрачили лик небес и заслонили солнечный свет тучами путаной символики?

Свое дело они укрыли такими густыми дымовыми завесами, что винить им, кроме самих себя, некого в том, что их искусство и поныне окутано непроницаемым туманом превратных толкований.

Историки, и это простительно, сторонятся столь темного и ускользающего предмета; потому неудивительно, что у истории алхимии до сих пор не нашлось сведущего летописца.

И правда, описать ее трудно даже с чисто внешней стороны: одна лишь признанная литература западной традиции чрезвычайно обширна.

Что до ее истоков, то осмелюсь думать, что один из важнейших ее источников до сих пор даже не был замечен.

Поэтому я хотел бы добавить здесь очень краткое замечание, чтобы наметить, каким образом алхимия в самом характерном, расхожем своем виде может оказаться связанной с преданиями куда большей ценности и достоинства.

Где-то около одиннадцатого века это искусство явилось на Западе уже вполне сложившимся — в латинской Европе, давно

отрезанной от всякой связи с непосредственной традицией греческой культуры.

Пришло оно, как и многое другое, через латинские переводы с арабского, через школы мавританской Испании, которые сыграли столь важную роль в умственном развитии Европы после ночи темных веков.

Философы и мыслители ислама почерпнули свою образованность прежде всего прямо из школ Эллады. Подобным же образом получили они и алхимию — из византийской традиции этого искусства.

Когда нарождавшаяся мусульманская культура впервые встретилась с ним, это ремесло уже притязало на то, чтобы считаться герметическим искусством по преимуществу. Его источником и колыбелью почитался Египет, а египетский Гермес — его открывателем и покровителем.

Но законно ли это притязание? Насколько мы можем теперь проверить подобные утверждения исторически, именно эта претензия алхимии, на мой взгляд, по большей части довольно далека от истины.

Прежде всего, мне неизвестно, чтобы до сих пор был найден хоть один алхимический трактат или хотя бы намек на него, написанный иероглифическим, демотическим или коптским письмом.

Что же до подлинных трактатов герметической традиции Трисмегиста[1] — тех, что сохранились в греческом своде, а также выдержек и отрывков, связанных с почетным именованием Гермес Трижды Величайший, — то они совершенно непричастны к алхимии в том виде, в каком ее представляют византийские тексты этого ремесла.

[1] См. мою книгу «Гермес Трижды Величайший», 3 т., Лондон, 1906.

Тексты Трисмегиста ничего не знают ни о делании золота, ни об эликсире жизни, ни о философском камне.

Следует помнить, что эти византийские греческие тексты, лишь сравнительно недавно собранные, изданные и переведенные Бертло и Рюэлем,[2] были практически неизвестны всем нашим средневековым алхимикам. На греческие тексты те не ссылаются.

---

[2] «Собрание древних греческих алхимиков», 3 т., Париж, 1888.

Если же мы возьмем самую достоверную группу этих документов — то есть единственную, в которой есть трактаты, не сплошь явно надписанные чужим именем, — сочинения, приписываемые Зосиме, жившему в IV веке н. э., — что мы найдем?

Мы найдем удивительную смесь шлака и драгоценностей. Мы найдем делание золота, рецепты сплавов-подделок, выдающих себя за золото, причудливые предписания ремесленных мастерских — вперемешку с высокими учениями духовной философии.

Главное же, к чему подлинный Зосима призывает свою ученицу, госпожу Феосевию, — это чтобы она, если хочет познать истину, искала прибежища у Поймандра, духовного Пастыря людей, с которым общались те, кто был научен прямо от Бога, известные под общим именем Гермеса Трижды Величайшего, — и крестилась в жизни Божественного Ума.

Зосима пространно цитирует подлинные, а отчасти и неизвестные из других источников сочинения Трисмегиста и тем самым высоко поднимается над немощными и бедными началами золотоделов и подделывателей.

Зачем же, спрашиваем мы в изумлении, истинно мистическому философу, явно принадлежавшему к какой-то общине

почитателей Поймандра, было связываться с таким посторонним для него делом, как делание золота?

Поэтому кажется вполне разумным отвергнуть приписываемые нашему герметическому гностику трактаты о делании золота как явно подложные. Так же обстоит дело и с другими — например, когда мы видим, что великие имена Демокрита или Аристотеля похищены, чтобы приписать им сочинения куда более скромных авторов, нередко составителей рецептов, близких к снадобьям народных знахарей.

Весьма вероятно, что немногие странно захватывающие видения образной символики, которые встречаются нам в этой группе документов, принадлежат самому Зосиме; и все же тому, кто изучает подлинные герметические трактаты, почти невозможно поверить, чтобы знаток простой, прямой философии и высокой мистики школы Трисмегиста мог сознательно пуститься в извилистые уловки и обманы самой приземленной, ремесленной стороны алхимии.

Во всяком случае, ясно как солнце, что эта последняя не имеет ровным счетом никакого законного отношения к Гермесу Трижды Величайшему.

Но египетского ли происхождения алхимия в каком бы то ни было смысле? Вполне может быть, что в низшем своем облике она отчасти — а может быть, и в значительной мере — вышла из мастерских египетских ремесленников.

Высшую ее сторону, поскольку она была связана со всеми великими традициями возрождения, тоже можно отчасти искать в прославленной мудрости древнего Египта, хотя явные алхимические следы в этом направлении отыскать нелегко.

Ее же отчетливо своеобразную душевную наследственность, если можно так выразиться, легче проследить до другого

источника по нескольким ясно намеченным руслам.

Двумя великими традициями мудрости древнего мира были для греков вавилонская и египетская.

Обратим же свой взор туда, где лежит все то, что столь смутно означал Вавилон в эллинистическую эпоху. Тогда наши поиски душевной наследственности алхимии приведут нас в Сирию и Переднюю Азию, к поздневавилонским и халдейским источникам, слитым с персидскими преданиями магов.

Если греческий гений в эллинистический период облек в философию древнюю мудрость Египта, то так же он философски осмыслил и этот ирано-вавилонский мистический синкретизм.

И действительно, если исключить Плотина — по чисто отрицательной причине: в «Эннеадах» этот предмет почти не затрагивается, — все философы позднеплатоновской школы, как хорошо известно, живейшим образом занимались тайным учением, заключенным в том, что чаще всего называли «Халдейскими оракулами».[3]

---

[3] См. мою книгу «Халдейские оракулы», 2 т., Лондон, 1908, в серии «Отзвуки гнозиса».

В 1894 году Кролль мастерски доказал, что все разрозненные обрывки цитат, которые в неоплатонических сочинениях принимаются за подлинные и возводятся к этому источнику, взяты из одного произведения. Это эллинистическая поэма, ставшая предметом обширных комментариев ряда виднейших членов школы. К несчастью, сами комментарии ныне утрачены все до единого.

И когда мы видим, что люди такой высокой философской подготовки и критической проницательности, как Порфирий или Прокл, столь высоко ценили содержание этой поэмы и признавали, что в ней заключены подлинные догматы древних и

ценных преданий мудрости халдейских мудрецов, предмет кажется вполне достойным нашего внимания.

Среди прочего эта знаменитая поэма излагает глубоко мистическое учение о природе тонкого тела, а также о душе и уме человека и притязает на то, чтобы открыть тайну божественного отчего огня и секрет жизни великой матери.

Это прежде всего учение о живом огне и всех его делах, его превращениях и преображениях, а также руководство по теургическому знанию и дисциплине. Как таковое, оно, очевидно, есть алхимический трактат в высшем смысле слова.

Итак, перед нами ясно намеченное русло, ведущее к одному из главных потоков, из которых берет начало позднейшее алхимическое искусство.

Кроме того, некоторые христианские гностические школы подобным же образом дают нам указания на душевную наследственность высшей алхимии, и притом не смутно, а порою весьма ясно, поскольку пользуются символикой, тождественной символике позднейшего искусства.

Так, в одной из форм так называемого офитского предания мы находим металлы, соотнесенные с планетными сферами. А в другой читаем о таинственном камне, мистический смысл которого раскрывается обильными цитатами как из Ветхого, так и из Нового Завета.

Но яснее всего линия преемства высшей алхимии обнаруживается в пограничной области — в звене между дохристианским сирийским гностицизмом и уже определенно христианизированным гнозисом.

Мы находим ее пронизывающей учения того, на кого позднейшие Отцы Церкви оглядывались как на родоначальника всех гностических ересей, обличаемых ими в столь несдержанных

выражениях, — в предании, связанном с именем Симона Волхва, или Мага,[4] — прозвание, которое прямо связывает его учение с халдейско-персидской почвой.

[4] См. мою книгу «Симон Маг», Лондон, 1892.

Главный документ симонианской школы, который мы ныне можем восстановить по цитатам ересиолога Ипполита, скорее всего представляет собой позднейшую переработку гнозиса учителя-мага, обязанную, быть может, высокому литературному дарованию и философской и мистической проницательности Валентина.

Это *Великое возвещение*, как оно озаглавлено, дает нам весьма развитое учение о божественном огне и о древе жизни, а также психофизиологические умозрения, вполне согласные с теорией тонкого тела, которой держится душевная алхимия.

Поэтому, по моему мнению, не только вероятно, но и может быть разумно доказано, что синкретический гнозис, связанный с именем Симона Мага, указывает на один из главных потоков душевной наследственности ранней алхимии.

Так вот, этот симонианский документ говорит нам, что «из всего сущего, как сокрытого, так и явленного, то есть умопостигаемого и чувственного [или духовного и природного], сокровищницей служит наднебесный Огонь, подобный великому Древу, вроде того, что видел в видении Навуходоносор, от которого питается всякая плоть».

Здесь перед нами предание о величественной символике, явно связанной с вавилонским тайным учением и с духовной стороной персидского культа огня у магов. Более того, в этой связи наше внимание особо обращают на одно из самых поразительных видений иудейской апокалиптической *Книги Даниила*.

Этот примечательный документ Ветхого Завета, который столько веков упорно пленял умы некритичных верующих в пророчества и порождал все новые лихорадочные ожидания множества сект «последних дней», научное изучение Библии бесспорно показало поздним документом, надписанным чужим именем и написанным около 165 года до н. э., на что впервые указал еще платоник Порфирий в III веке.

Именно в 170 и затем в 168 году до н. э. Антиох Епифан, эллинистический владыка Сирии, взял Иерусалим, осквернил и опоганил Храм и силой пытался искоренить иудейскую веру. Это привело к восстанию палестинского еврейства под водительством Маттафии и его доблестных сыновей Маккавеев; и с тех пор имя Антиоха олицетворяло все проклятое в истории евреев.

Книга Даниила, несомненно, вдохновенный документ своего особого рода. Это полемическое религиозно-политическое сочинение, в котором яркое повествование и искусные образы рисуют торжествующее превосходство святости Израиля — благочестивых провидцев того времени, наследовавших традиции древних школ пророков Яхве.

Это духовное торжество одерживалось с виду над халдейскими прорицателями и посвященными магами Вавилона времен плена; на деле же полемика была направлена против эллинизированного ориентализма сирийского царства Антиоха.

Книга Даниила — самый ранний из дошедших до нас образцов иудейской политической полемики, мистически прикрытой и неразрывно переплетенной с национальными теократическими притязаниями, причем все это облечено в личину псевдоисторической обстановки.

Это типичный пример того литературного «камуфляжа», который позднее стал столь обычен в иудейском восстании

против Рима; и прием этот характерен для многого в их богатой апокалиптической литературе, для псевдопророческого облачения *Сивиллиных оракулов* и для немалой части Талмудов.

Политические противники иудеев были, по убеждению этих писателей, все без исключения врагами Бога, а хулители их веры — проклятыми слугами Антихриста. Антиох был злейшим врагом веры; таким же был и Навуходоносор, который еще до него разорил святую землю и поработил избранный народ Божий.

Иудейские апокалиптики и религиозно-политические книжники были мастерами излагать события настоящего, как прообразы, под видом прошлой истории и предсказывать будущее в угоду надеждам и честолюбию народа, верившего, что Бог предназначил его к мировому владычеству.

Излюбленной их заботой было изображать свой народ главной силой всемирной истории, главным действующим лицом мировой драмы и показывать, как все было предопределено ради него, излагая то, что произошло или происходило, так, словно это было изречением пророческого откровения. Можно, пожалуй, сказать, что еврейский язык в таком употреблении обладал своего рода пророческим временем.

И как видения Иезекииля сильно окрашены образностью вавилонских религиозных представлений — ведь он пророчествовал в той стране символической иконографии и, естественно, душою воспринимал окружавший его мир образов, — так и видения и мистические события *Книги Даниила* насыщены подобной же символической окраской.

В ней, как мы уже видели, есть упоминание о ярком образе мирового древа. Две другие самые поразительные картины повествования таковы: символическая статуя-чудовище, воздвигнутая царем, который вознес себя до божеских почестей,

— тот образ владыки мира, которому он хотел заставить поклониться всех людей; и огненная печь, в которую брошены трое чистых, благочестивые служители истинного Бога.

Золото и серебро, медь и железо этого прообразного изваяния бога эона можно скорее отнести прямо к главным алхимическим металлам, чем к четырем астрологическим векам звездной религии.

Что же до огненной печи, которая испепеляет слуг притеснителя, хотя они стоят вне ее, тогда как трое святых, объятые ее палящим жаром, не только не сгорают, но и встречают четвертого, который в ослепительном сиянии своем подобен сыну богов, — разве все это, стоит лишь обратить на это внимание, нельзя признать красноречивым изображением одной из высших ступеней того превращения, которым занималась высшая сторона алхимии?

Насколько мне известно, на это до сих пор не обращали внимания; но меня так сильно поражает эта связь идей, что я осмеливаюсь думать: *Книгу Даниила* без большого труда можно счесть свидетельством одной из ступеней душевной наследственности того, что позднее облеклось в пестрый шутовской наряд, столь любимый позднейшей алхимией.

Но это не последний из следов, ведущих назад, к пещере алхимических истоков.

Зосима решительно утверждает, что первейшая тайна алхимического искусства тождественна самой сокровенной тайне митраических мистерий.

Это указание вновь обращает наш взор в сторону того потока преемства, русла которого мы пытаемся различить.

Несмотря на великолепные труды Кюмона, осмелюсь думать, что последнее слово о культе Митры и о мистериальной

традиции, связанной с именем этого прославленного бога-спасителя древности, еще далеко не сказано.

Нигде в своих широко раскинутых исследованиях Кюмон не связывает ни одной стороны митраических мистерий с алхимией. Это точное и многозначительное утверждение Зосимы он совершенно упустил из виду.

Нам же известно не только то, что неоплатоники, как уже было указано, живо интересовались так называемыми «Халдейскими оракулами», но и то, что многие из них были также посвящены в мистерии Митры.

Мистерии Митры были тесно связаны с мистериальными обрядами Великой Матери. Мужчин посвящали в первые, женщин — во вторые.

Обе традиции восходят к Передней Азии и Ближнему Востоку. Малая Азия и Сирия были рассадниками подобных синкретических культов спасения.

По сравнению с богатством памятников и надписей об учениях религии Митры мы знаем немного.

О главном мифе — о рождении и жизни, о героических деяниях бога, о его победе над быком и конечном торжестве — мы практически ничего не знаем.

Изобразительные памятники мифа, последовательные картины подвигов Бога до сих пор остаются даже без правдоподобного истолкования.[5]

---

[5] См. мою книгу «Мистерии Митры», Лондон, 1907, в серии «Отзвуки гнозиса».

Есть, однако, литургический документ, который притязает на то, чтобы изложить сокровеннейшие личные теургические обряды этого посвятительного учреждения многих степеней, в чем-то напоминающие прославленные практики йоги в Индии.[6] Эта

литургия замечательна уже тем, что это единственный полный ритуал мистерий, дошедший до нас.

[6] См. мою книгу «Митраическая литургия», Лондон, 1907, в той же серии.

Дитерих, который первым извлек этот текст, густо наслоенный позднейшими приписками, из хаоса греческих магических папирусов, не сомневался, что в своем первоначальном виде это подлинный документ митраизма и, как таковой, первостепенной важности для познания его внутренних обрядов.

Кюмон, однако, отрицает правомерность утверждения Дитериха, и ученый мир до сих пор, насколько мне известно, без исключения встал на сторону Кюмона.

Однако если я не сильно ошибаюсь, это неблагоприятное суждение придется серьезно пересмотреть, если не отменить вовсе. Во всяком случае, ритуал дает намек, который может привести к распознанию древнего элемента, вплавленного в синкретизм позднего культа Митры, — элемента, который может оказаться очень важным по своим следствиям.

Среди символических сцен обряда, изображающих определенные душевные состояния, которыми сопровождается восхождение души посвящаемого в ее переходе в мир света, — восхождение, венчающееся встречей с самим Митрой, владыкой света и царем божественного огня, — есть одна, которая в последнее время особенно привлекла мое внимание.

Следует помнить, что весь обряд с начала до конца открыто выдает себя за теургический процесс возрождения, то есть рождения усовершенствованного тонкого тела человека.

На определенной ступени этого процесса внутреннего превращения и возвышения сознания посвящаемый, как сказано, встречает два символически изображенных сонма высших сил в

облике семи юношей и семи дев. Юноши представлены с бычьими головами.

И вот всем знакомый миф о Тесее рассказывает нам, как чудовищный Минотавр — легендарный человек-бык, владыка таинственного лабиринта на том некогда доисторическом Крите, который ныне так поразительно вновь вышел на сцену истории, — взимал с древних жителей Афин ежегодную дань в семь знатных юношей и семь высокородных дев.

Здесь перед нами, осмелюсь думать, отнюдь не случайное совпадение.

Древняя минойская религия, как мы теперь знаем, была проникнута символикой быка и по сути своей была также культом Великой Матери.

Поэтому я предполагаю, что часть позднейшего сказания о Митре хранила отзвук древней минойской мифологии и легендарных преданий религии, от которой в греческой истории не осталось и следа. Предмет этот, думаю, заслуживает подробного рассмотрения и обещает далеко увести терпеливого исследователя.

Во всяком случае, очевидно, что приведенные выше наметки, как они ни грубы в своей краткости, открывают ряд весьма важных направлений исследования. В подкрепление выдвинутых мною положений легко можно было бы написать толстый том; но пока я должен довольствоваться тем, что оставляю дело просто как подсказку — указание на темы, которые представляют интерес и вполне достойны серьезного внимания любого смелого первопроходца, задумавшего писать о душевной стороне в истоках алхимии.

Можно было бы написать еще многое, указывая на другие пути поиска при прослеживании истории учения о тонком теле на

Западе, пусть даже в самом сжатом очерке.

Но и сказанного уже достаточно, чтобы послужить скромной цели этого вступления, которая состоит в том, чтобы кратко подвести к более подробному рассмотрению представлений самых признанных истолкователей этого учения в классическом прошлом.

Их взгляды, как я полагаю, по крайней мере в некоторых отношениях, и в наши дни достойны внимания тех психологов, которые знакомы с явлениями психических исследований, и не лишены интереса для широкого читателя.

II

ТЕЛО-ДУХ

✦

В этом небольшом очерке я предполагаю кратко рассмотреть — и только с низшей его стороны — учение о тонком теле души, или о душевном облечении человека, как его излагали философы поздней платонической школы в общепринятом узком смысле этого названия, а также их ближайшие предшественники и последователи.

Многие, без сомнения, сочтут, что в наши дни научного просвещения подобные мнения вовсе не заслуживают внимания и что их лучше было бы оставить в заслуженном забвении.

Но хотя и верно, что физическая наука тех далеких дней ныне целиком устарела, я осмелюсь думать, что некоторые представления этих древних мыслителей о тонком носителе души, быть может, еще не вполне лишены интереса для тех, кто либо особо занимается психическими исследованиями, либо вообще знаком с психическими и психофизическими явлениями. Ведь и в самом деле некоторые из современных теорий, выдвинутых для объяснения определенных разрядов таких явлений, склоняются к весьма сходной гипотезе.

Отдадим прежде всего кесарю кесарево и охотно принесем жертву божкам антропологии и первобытной культуры, признав, что вначале душу, по-видимому, считали воздухом, воздух —

дыханием, дыхание — духом, а дух и душу — одним и тем же, попросту воздухом; и перейдем к тем, кто мыслил совсем иначе и полагал основным догматом, что человеческая душа есть разумная реальность, или деятельность, умопостигаемая жизнь, нематериальная сущность, а не тело, не телесное облечение и не стихия какого бы то ни было рода.

Возвышенная сторона предмета будет оставлена для последующего рассмотрения, когда будет сделана попытка сказать кое-что о тонком носителе, или облачении, или, лучше сказать, теле души в ее чистоте — о небесном, или световидном, теле, или органе света, об *авгоэйдес*, или *астроэйдес*, как называли его наши философы.

Здесь же нам предстоит иметь дело лишь с этим носителем в его более темном, или менее чистом, состоянии, с его низшими связями — то есть с его отношением к животной душе, с одной стороны, и к телу из плоти — с другой.

Прежде всего следует предостеречь относительно терминов. Мы должны стараться отличать живые идеи от мертвых слов; иначе мы тотчас окажемся среди гробниц, и в темноте над нами станет насмехаться изумительная «путаница эпитафий».

Самое общее слово, которым эти писатели обозначают тонкий носитель души в его низшем аспекте, — дух (*пневма*), или тело духовное (*сома пневматикон*). Но поскольку Павел и другие, жившие до него и в его время, употребляют эти слова в более возвышенном смысле, то, пожалуй, во избежание путаницы здесь лучше говорить о «духообразном теле», или «теле-духе».

Более привлекательным, по крайней мере для меня, представляется взгляд, согласно которому, какие бы изменения ни претерпевал тонкий носитель, в основе своей он един. Но эту сторону вопроса сейчас обсуждать незачем.

Уже в тех раннехристианских гностических кругах, что соприкасались с эллинскими идеями, ясно ощущалось смешение высшего и низшего духа, или высшей и низшей сторон духа. В «Пистис Софии», например, мы находим резкое различение между чистым духом и «поддельным духом», причем последний, по-видимому, тождествен «паразитической», или «приращенной», душе Василида и его сына Исидора.

Так же обстоит дело и с *астроэйдес*, звездоподобным, или звездным, телом: его не следует отождествлять с ходовым ныне выражением «астральное тело», ибо последнее больше похоже на духообразное тело платоников, чем на их *авгоэйдес*.

Далее, тело-дух, или духообразное облечение, часто называли воздушным, или эфирным, телом. Но так как обычно различали нижний воздух (*аэр*) и верхний воздух (*эфир*), то слово «эфирный», пожалуй, следует оставить для небесного состояния этого душевного носителя.

Порою его называли «природой» — то есть «природой» физического тела. А после смерти оно было известно как образ (*эйдолон*, *имаго*, *симулакрум*) или тень (*скиа*, *умбра*).

Иногда о нем говорили как о тонком, или легком, носителе души, чтобы отличить его от грубого, плотного, твердого, или земного, тела, которое часто называли «раковиной», или «скорлупой», раковинообразным телом, или оболочкой, — в память о знаменитых словах Платона в «Федре» (250c): «Мы заключены в теле, как устрица в своей раковине».

Здесь опять неосторожный может впасть в путаницу, ибо «образ» в последнее время иногда называют «скорлупой».

Однако всегда нужно ясно понимать, что для наших философов дух в этом смысле есть тонкое тело, облечение из материи более тонкого порядка, чем та, что известна физическому чувству, а не

собственно душа. Притом под телом здесь разумеется не развитая и организованная форма, а скорее «сущность», или «плазма», которая может быть разной степени тонкости, или как бы сотканной в различные ткани. Сама по себе бесформенная, она способна принять отпечаток, или образец, любой организованной формы.

Собственно душа, напротив, мыслится совершенно бестелесной. Душевная жизнь разделяется по ее проявлениям в теле, но сама она не есть тело.

Самое общее деление — трехчастное: (1) растительная жизнь, как в растениях и в физических телах животных и людей; (2) неразумная, как в духообразных телах животных и людей; и (3) разумная — только в человеке.

Таким образом, у человека, пока он воплощен, не три души, а три ступени души, или жизни, — а именно растительная, неразумная и разумная.

Обратимся теперь к нашим источникам и прежде всего бегло просмотрим литературу, дошедшую до нас под покровительством Гермеса Трижды Величайшего.

Трактаты Трисмегиста, хотя и глубоко окрашены платонизмом, вряд ли могут, строго говоря, называться позднеплатоническими, если следовать нынешнему мнению; ибо большую их часть можно с уверенностью отнести ко времени более раннему, чем Аммоний Саккас и Плотин (в III веке), которых так долго считали основателями собственно неоплатонического движения. Можно, однако, смело сказать, что традиция Трисмегиста была одной из самых непосредственных предшественниц неоплатонической «цепи»; несомненно, она смыкается с ней как неотъемлемая часть платонического движения.

В этой литературе мы находим учение о духе уже хорошо развитым, и притом как в духовном, так и в духообразном его аспекте. Здесь, однако, нас занимает исключительно последний.

Из одного из самых ранних трактатов, «Слова Исиды к Гору» (15; iii. 200)[1], мы узнаем, что дух по природе своей есть как бы квинтэссенция, или единая стихия, в противоположность грубым стихиям физического тела.

[1] Вторые ссылки даются на мою книгу «Гермес Трижды Величайший», 3 т., Лондон, 1906.

«Смесь» плотного тела «есть соединение и смешение четырех стихий; и из этого смешения и соединения поднимается некий „пар“, который объемлется душой, но обращается внутри тела».[2]

[2] Ср. «Извлечения», xv. 2 (iii. 66): «И из соединения [букв. „содыхания“] этих четырех рождается дух».

Он есть посредник между душой и грубым телом и потому, как сказано, причастен природе обоих. Изложение ведется — быть может, неизбежно — в пространственных понятиях и вещественных образах.

Следует заметить, что и дух, и тело находятся *в* душе, а не душа *в* духе.

В другом месте, однако, в «Ключе»[3], о душе говорится, что она носима в духе, или на духе. Но поскольку сказано, что душа пользуется духом не *как* своей оболочкой, а лишь «как бы» своей оболочкой, действительного противоречия здесь нет.

[3] «Герметический корпус», x. (xi.) 13, 17 (ii. 149, 152).

Там же сказано далее, что «дух, проникая [тело] посредством вен, артерий и крови, сообщает живому существу движение».

Писатель, однако, настаивает, что кровь не есть душа или жизнь, «как думают некоторые». Кровь есть носитель духа[4], и

именно дух обусловливает «живое существо».

[4] Ср. «Жизнь Гомера» (с. 341): «Ибо Гомер знал, что кровь есть пища и питание духа». Поэтому Диоген Лаэртский, по-видимому, смешивает понятия, когда (viii. 31, с. 518) приписывает Пифагору мнение, «что *душа* питается кровью». Правда, и Порфирий говорит («О пещере нимф», с. 257, изд. Наука), что «души, пребывающие в рождении, услаждаются кровью и влажным семенем», и добавляет, что «посредством крови и из кровяных соков происходит зарождение плоти»; но услаждение не есть питание. Как сказал Гете, «кровь — совсем особый сок», и в этой связи стоит заметить, что узы кровного родства играют главную роль как в первобытном почитании предков, так и в большинстве современных «сообщений духов».

Так, в «Совершенном слове», vi. 3 (ii. 318), сказано, что «дух, которым все они [тела живых существ] наполнены, будучи смешан с остальным [по-видимому, с четырьмя стихиями], дает им жизнь».

Это основано на общем начале, установленном в том же трактате, xvi. 3 (ii. 336), — а именно что все в космосе «оживляется» духом и что этот единый дух, квинтэссенция, или «единая вещь», есть как бы «орудие», или «машина», то есть *органон*, подвластный воле Бога, — а потому в человеке подвластный воле человека.

Более того, этот самый дух есть общее чувствилище. Так, в «Извлечениях», xix. 3 (ii. 81 и сл.), читаем: «Чувствующее — дух — есть то, что различает явления. Оно распределено по различным органам чувств». Часть его становится «духообразным зрением», или «духом, посредством которого мы видим», и так же с остальными чувствами.

Если этот дух у человека «ведется вверх рассудком», то он различает чувственно воспринимаемое — то есть, по-видимому, то, что называют объективными реальностями; «если же нет, он лишь создает себе картины», — то есть предается фантасии, или воображению (*фантасия*, или *то фантастикон*).

Однако из мифа о заключении душ в наказание в плотские тела мы узнаем, что, воплотившись таким образом, они теряют прямое видение, которым прежде обладали, и чувство их тускнеет. Они уже не могут видеть небо и своих звездных братьев в их истинном облике. Они жалуются, что их тела теперь — «водянистые сферы», а органы зрения — «окна, а не глаза» («Дева мира», 21; iii. 109).

Все это можно считать отражением платонизированных догматов синкретической мистической александрийской психологии, или психофизиологии, окрашенной египетскими и, быть может, персидскими, то есть халдео-магийскими, представлениями.

Собственно позднеплатоническая школа гордилась тем, что продолжает прямую традицию Орфея, Пифагора и Платона.[5] Но то, что мы можем назвать возрожденным, или пифагорейским, орфизмом, для новейшей науки уже явно выдает решительное «восточное», то есть, вероятно, вавилоно-персидское, влияние. А этот орфизм сильно повлиял и на Платона в его мифах.

[5] См. мою книгу «Орфей», Лондон, 1896.

Оставляя, однако, в стороне ранний орфизм, — найдется ли что-нибудь от позднейшего периода, что могло бы помочь нам в нашем настоящем исследовании?

Если живописное видение посмертного состояния — эту поразительную весть о ближайшем посмертии, переданную или обработанную Плутархом в конце I века в трактате «О позднем возмездии божества»[6], в которой некоторые видят основу общего замысла Дантова «Ада» и, быть может, «Чистилища», — можно считать опирающимся на учения неопифагорейской орфической мистагогии, то у нас есть кое-что для нашей цели. Во всяком случае, эклектика Плутарха, хотя его и трудно отнести к какой-

либо одной школе, некоторые причисляли к платоникам или даже к неоплатоникам, и потому он вполне законно может попасть в поле нашего зрения.

---

[6] «О позднем возмездии божества»; перевод и комментарий см. в книге «Видение Аридея», 1907, в серии «Отзвуки гносиса», Лондон.

Хотя слово «дух» там нигде не упоминается, сама мысль присутствует; ибо об умерших сказано, что они окружены «пламеподобным пузырем», или оболочкой. Эти оболочки описаны в зависимости от их чистоты или нечистоты так:

> Одни были подобны чистейшему свету полной луны и испускали один ровный, сплошной и однородный цвет. Другие же были совсем пестрые — необычайное зрелище, — испещренные синюшными пятнами, как гадюки; а у иных были слабые царапины (xxii, с. 564D).

Описываются эти пятна и страсти, которые их порождают, и объясняется, что «именно в земной жизни порок души (на которую воздействуют страсти и которая сама воздействует на [? духообразное] тело) производит эти пятна; тогда как очищения и исправления здесь [т. е. в посмертном состоянии] имеют целью удаление этих изъянов, дабы душа [вернее, дух] стала целиком лучевидной (*авгоэйдес*) и однородной по цвету» (с. 565C).

Обратимся теперь к мнениям собственно поздних платоников, и особенно к взглядам Плотина и его ученика, издателя и усердного комментатора Порфирия, которых обычно считают самыми трезвыми философами школы, хотя в последнее время и за их преемниками признают превосходную философскую оснащенность. И однако, как ни странно, ни тот ни другой не был греком: Плотин, по всей вероятности, был египтянином, а Порфирий — несомненно сирийцем.

Хотя формально школа заканчивается Дамаскием (тоже сирийцем), последним, кто занимал платоновскую кафедру и кто удалился ко двору персидского царя Хосрова, когда христианский император Юстиниан в 529 году закрыл языческие философские школы, ее влияние продолжало жить; ибо Иоанн Филопон, последний из александрийских философов, которого мы позднее призовем в свидетели, насквозь пропитан ее взглядами.

Филопон процветал в Александрии в первой половине VII века и славен своей ученостью и обстоятельными комментариями к трудам Платона и Аристотеля. В ныне обычно отвергаемом рассказе о сожжении Александрийской библиотеки Амром, полководцем Омара, говорится, что именно Иоанну Трудолюбивому был задан известный вопрос о Коране и о содержимом всемирно знаменитой библиотеки.[7]

[7] Именно кембриджский платоник декан Кедворт в своей «Истинной интеллектуальной системе вселенной» (1-е изд. 1678) первым в новое время обратил сочувственное внимание на учение этих философов о духообразных и небесных телах и своим изложением заслужил похвалу ученого мира. Однако в 1733 году И. Л. Мосгейм сурово раскритиковал изложение Кедворта (см. перевод латинских примечаний Мосгейма, выполненный Дж. Гаррисоном, в лондонском издании знаменитого труда Кедворта 1845 года, iii. 299 и сл.). Мосгейм не устает обличать то, что он называет «безумными вымыслами» «младших платоников», которых он клеймит как «суеверных, пустых, легковерных и фанатичных» (с. 307, прим.), главным образом потому, что они вплели в свою всеохватную систему представления, которые мы теперь называем представлениями первобытной культуры. Но может ли истинная философия человеческого опыта обойти то, что столь первично и основательно? Эта дурная привычка, заведенная Мосгеймом, в общем держится в академических кругах до сего дня.

Плотин утверждает, что все души должны быть отделимы от тел, за единственным исключением мировой души, неотделимой от мирового тела; ибо все тела текучи и тленны, кроме единого тела всего, в его целокупности, которое вечно.

Что же тогда, спрашивает он (vi. 4. 16), означает применительно к душам обиходное выражение «уйти в Аид» или «быть в Аиде»?

Пусть под Аидом понимается Невидимое. Не душа куда-то уходит, ибо сама она не движется, а скорее есть причина, или начало, движения. Но так же, как мы говорим, что душа находится там, где находится тело, так и тогда, когда она отделена от физического тела, но к ней еще прикреплен тонкий образ, можно сказать, что она уходит в то, что он называет «низшим местом», или пребывает там, где находится нечистый дух.

Даже когда душа освобождена философией от отдельного тела, или облечения какого бы то ни было рода, и потому пребывает в чистоте в умопостигаемом состоянии, или в собственно духовном мире в высшем смысле этого слова, образ ее еще некоторое время сохраняется в Аиде.

Это, полагает Плотин (i. 1. 12), древнее представление о героях, или демонических душах; ибо Гомер («Одиссея», xi. 602–605), «по-видимому, допускает это учение в отношении Геракла, когда говорит, что его образ находится в Аиде, тогда как сам он пребывает среди богов».

Образ, или *эйдолон*, тесно связан с неразумной душой, о которой поэтически сказано, что она есть тень, отбрасываемая на тело сиянием разумной души (i. 1. 2). Неразумная душа названа также образом разумной, погруженным во мрак чувственной жизни (iv. 3. 27).

В другом месте (ii. 2. 2), говоря о некоем сферообразном, или шарообразном, душевном начале, Плотин утверждает, что, тогда как собственное движение жизни — круговое, как яснее всего видно в небесных телах, движение наших физических тел — прямолинейное. Но есть в нас и круговое, или сферообразное,

тело. Оно, однако, стало земным, или темным, и уже не светло, как у небесных тел.

Природа движения духа, вероятно, такого рода. Дух есть то начало в нас, которое движется по кругу. Изначально он есть как бы воздушное или огненное тело, внутреннее одеяние, или придаток, души прежде ее нисхождения в земное тело (iv. 3. 9, 15).

Этот взгляд на значение выражений «уйти в Аид» или «быть в Аиде» излагает и Порфирий в своем своде учения Плотина.[8]

[8] «Сентенции, ведущие к умопостигаемому», xxix; с. 18 и сл. (изд. Лейпциг, 1907); Порфирий комментирует здесь «Эннеады», iv. 3. 9.

Так, он говорит нам, что, как «быть на земле» для души означает не передвигаться по земле, подобно физическим телам, а управлять телом, которое передвигается по земле, так и «быть в Аиде» для души — это когда к ней прикреплено управление образом, или духом, который имеет свое бытие в пространстве, или которому по природе свойственно находиться в месте.

Этот образ у неочищенных — темной, или облачной, природы. Соответственно, если Аид есть «подземный мир» и, следовательно, темное состояние бытия в сравнении с небесными сферами, то можно сказать, что душа уходит туда, пока к ней прикреплен такой омраченный образ.

Итак, под «пребыванием в Аиде» разумеется, что душа находится в состоянии своей невидимой и омраченной «природы» (*фюсис*).

Именно вследствие склонности «частичного разума» души к такому-то телу — по привычке, или в силу привычного отношения к определенному телу на земле, — на духе после смерти запечатлевается определенная форма, или тип, фантасии, или образотворчества, тогда как сам дух особой формы не имеет.[9]

[9] Ср. Порфирий, «Комментарий к „Одиссее“», с. 130, 31 (изд. Шрадера): «Ибо душам, согласно поэту [Гомеру], образы пережитого ими наверху [? на земле] продолжают являться как призраки и внизу»; «О воздержании», с. 168, 7 (изд. Наука): «Очертания, отличающие этот дух, лепятся во многих формах»; «К Гавру», v. 1: «Демоны заставляют формы призраков являться на воздушном духе, будь этот дух их собственным или чьим-то еще». Следует заметить, что демоны, или, скажем, «духи» в спиритическом смысле, могут быть добрыми или злыми; они не непременно злы, как бесы христиан.

Но что означает уход «под землю», в подземный, или преисподний, мир?[10]

[10] Следует помнить, что, согласно орфическим представлениям, порвавшим с первобытными вавилонскими, семитскими и египетскими понятиями о Шеоле и Аменти, собственно подземным миром считалось нижнее состояние Тартара. Высшие же области Аида, как полагали, простирались от поверхности земли до луны. Это усовершенствование было вызвано влиянием учений астральной, или звездной, религии.

Порфирий допускает, что нечистый дух может быть столь тяжелым, или, как он выражается, водянистым, что о нем можно сказать, будто он уходит в подземный мир. Но он повторяет, что о сущности, или жизни, или сознании самой души нельзя сказать, будто она меняет место или находится в месте, — можно сказать лишь, что она перенимает навыки тел, природе которых свойственно менять место и занимать пространство. Ибо каково расположение души, такое она и получает тело, обусловленное по чину и свойствам. Подобно тому как душа может удерживаться на земле лишь посредством земной раковины, так и в Аиде она может удерживаться лишь своей привязанностью к образу, или влажному духу.

Согласно древней физике, нисходящие стихии — земная и влажная (причем влажная, как полагали, изначально простиралась под землей), а восходящие — воздушная и огненная. Таким образом, сырая, или влажная, стихия бывает прикреплена к

душе, пока душа желает общаться с вещами рождения или пока внимание ее приковано к ним.

Представление о том, что влажное начало есть то, что обусловливает всякий *генезис*, рождение, или рождение-и-смерть, что оно, так сказать, составляет океан животной и растительной жизни, состояние вечного течения, или непрестанного становления, было общим догматом школы. Более того, это, по-видимому, было ведущим представлением древнего мистического знания вообще.

Так, Порфирий в другом месте[11] объясняет египетскую символику лодок, или ладей, «демонов» тем, что они должны изображать не твердые тела, а носители, на которых те «плывут по влажному».

[11] «О пещере нимф», x, где он ссылается как на свой авторитет на Нумения, александрийского пифагорейско-платонического философа и исследователя того, что мы теперь назвали бы сравнительным религиоведением; Нумений процветал в середине II века.

Это относилось ко всем ступеням — от души бога солнца до всех душ, нисходящих в рождение. И относительно последних Порфирий приводит изречения (*логои*) Гераклита: «Для душ стать влажными — наслаждение или смерть», причем наслаждение состоит в их падении в рождение; и еще: «Мы живем их [душ] смертью, а они живут нашей смертью».[12]

[12] Ср. Дильс (2-е изд., Берлин, 1906), фр. 77; ср. фр. 36: «Для душ смерть — стать водою», и фр. 62: «Бессмертные смертные, смертные бессмертные: одни живут смертью других и умирают жизнью других».

В другом месте того же трактата[13] Порфирий сообщает, что, по учению стоиков, души, любящие тело, притягивают к себе влажный дух и сгущают его, как облако (ибо влажное, сгущаясь в воздухе, образует облако). Когда же дух в душах сгущается от

избытка влажной стихии, они становятся видимыми. Таковы явления образов умерших, которые иногда случается встретить; причем дух, сверх того, окрашивается и получает очертания от фантасии, то есть воображения.

[13] «О пещере нимф», xi, с. 64, изд. Наука.

Прочие неоплатонические философы держались более или менее тех же общих взглядов на природу тела-духа в его неочищенном состоянии. Существовало, однако, большое расхождение во мнениях о том, может ли душа совершенно отделиться от этого тела или нет. Одни полагали, что может; другие утверждали, что сброшены могут быть лишь его нечистоты, — как мы увидим, когда перейдем к тому, что они называли световидным, или лучистым, носителем.

Что у философских школ вообще было много различных взглядов не только на более трансцендентные отношения души, но и на низшую связь души с телом, можно видеть у Филопона (9, 35 и сл.; 10, 4 и сл.)[14], к чьему поучительному комментарию на знаменитый трактат Аристотеля «О душе» мы теперь можем обратиться. Филопон был в превосходном положении, чтобы обозреть весь предмет; кроме того, он стремился примирить Платона и Аристотеля, или составить из них «симфонию».

[14] Ссылки даются на комментарий Филопона к трактату Аристотеля «О душе», изд. М. Хайдука (Берлин, 1897), в собрании «Комментарии к Аристотелю на греческом языке», издаваемом Королевской Берлинской академией наук, т. xv. Английского перевода, к сожалению, нет.

Он утверждает (10, 4 и сл.), что истинное учение этих двух великих учителей таково (12, 15): всякая душа бестелесна; одна лишь разумная душа отделима от всякого тела и потому не подвержена смерти, тогда как неразумная отделима от

физического тела, но неотделима от духа, то есть от духообразного тела, которое сохраняется некоторое время после ее ухода из грубого тела. Что же до растительной души, то она существует только в физическом теле и погибает вместе с ним. У растений нет тела-духа (17, 8 и сл.).

Этому последнему положению прямо противоречит долгая традиция алхимии, которая наделяет «духами» не только растения, но и металлы. Филопон впоследствии допускает «нечто» от растительной жизни и в животном теле-духе.

Неразумная душа сохраняется после смерти, имея своим носителем, или субстратом, духообразное тело, которое состоит из четырех стихий, но с преобладанием в нем воздуха, так же как в земном теле преобладает земля (17, 20).[15]

[15] Этот взгляд несколько отличается от взгляда школы Трисмегиста (см. выше).

Тело-дух есть среда существования в Аиде, а также служит основой для призраков умерших.

Что же до наказаний в Аиде, то они не могут по-настоящему очистить душу; ибо душа, будучи самодвижной, должна очищать себя по собственной свободной воле и потому для этой цели должна вернуться на землю. Наказания служат лишь тому, чтобы обратить ее к самой себе, побудить к раскаянию, или отвадить от сочувствия вещам рождения (17, 25 — 18, 25).

О низших средствах очищения и о природе призраков умерших Филопон пишет следующее (19, 24 и сл.):

> Так вот, говорят, что тело-дух тоже имеет нечто от растительной жизни, ибо и оно питается, — однако не так, как это [грубое тело], а посредством испарений; не частями [т. е. не отдельными органами], а все целиком через целое [как единый организм], так сказать, подобно губке. Потому-то те, кто относится к делу

всерьез, предпочитают более легкую и сухую пищу, чтобы оно не сгущалось.

Говорят также, что существуют некие средства очищения. Как это [грубое тело] очищается водой, так и то [духообразное тело] — очищениями испарениями; ибо одними испарениями оно питается, а другими очищается.[16]

Говорят, что оно не снабжено органами; но все оно целиком, через все себя, действует как чувствилище и схватывает чувственные предметы.

Потому и Аристотель говорит в своей «Метафизике» [с. 455a, 20], что в собственном смысле чувство одно и истинное чувствилище одно, разумея под чувствилищем дух, в котором способность чувства как целое, через все [чувствилище], схватывает многообразные предметы чувств.

---

[16] Ту же причину употребления знаменитого египетского курения *кифи* приводит Плутарх («Об Исиде и Осирисе», lxxix. 2), где говорит, что оно «раздувает [огонь] духа, сросшегося с телом».

Но если у него нет органов, как же им можно объяснить призраки, у которых органы, по-видимому, есть и которые являются то в облике людей, то в облике других животных?

Во-первых, сгущенное тяжелой пищей, оно легко «принимает очертания окружающего его тела, как это бывает со льдом, который принимает форму сосудов, в которых образуется».

Но этим не объясняется, почему оно принимает различные формы.

На это говорят: «вероятно, когда душа желает явиться, она сама придает себе образ [то есть телу-духу], приводя в движение собственное воображение; или же, вероятно, она при содействии демонов является и снова становится невидимой, сгущаясь и разрежаясь», — теория, которая, может быть, не лишена интереса

для современных спиритов и для тех, кто знаком с явлениями «материализационных» сеансов; ибо здесь «содействие демонов» легко можно передать как «помощь духов».

Кроме того, общим догматом признается, что способность ощущения пребывает не в физическом теле, а в духе (161, 4). Так, например, слышащее чувствилище — не ухо и даже не перепонка, или барабан, уха[17], а дух (353, 32).

[17] Ср. 364, 15; а о «зрительном духе» — 161, 25; 336, 17; 20, 33, 37; 337, 6, 14 и сл. Следует помнить, что древняя физиология, по-видимому, совершенно не знала нервной системы. Для нас сегодня проблема лишь отодвинута на ступень; но по существу это та же самая проблема.

Короче говоря, именно тело-дух есть единый, или общий, орган чувства (433, 34).

Таково, говорит Филопон, учение и Аристотеля, и платоников. Так, он сообщает (488, 25), что, согласно Аристотелю:

> Первое чувствилище, в котором заключена чувствующая способность, есть дух, субстрат неразумной души; ибо в нем чувство прежде всего имеет свое бытие.
>
> Глаза, уши и ноздри — лишь органы чувств; они не первичны, ибо чувствующая душа не в них. Они — средства, которыми чувственный опыт передается духу.

И еще (239, 3), согласно Аристотелю:

> Способности ощущения утверждены в духе, ибо он целиком, через все себя, и видит, и слышит, и действует в остальных чувствах. И так все чувства находятся в нем, как в растениях — растительные силы.[18] <…> Сам же дух не наделен органами.

[18] Ср. 201, 31: «В духе же душевные силы расположены так, как растительные в деревьях: все они целиком распространены по всему духу».

Платоники также заявляют, сообщает он (597, 23), что «восприятие чувственного вовсе не происходит через [физические органы], поскольку и у нас [т. е. у людей] общее чувство, пребывающее в едином духе, воспринимает предметы пяти чувств, и неразумная душа [у животных] посредством единого духа схватывает все чувственное».

И так в целом Филопон подытоживает это учение следующим образом (481, 19 и сл.):

> Общее чувство, само по себе бестелесное, действует в теле, которое служит ему основой. Эта основа — духообразное тело. Так различные порядки чувственных явлений, хотя и отличны друг от друга, происходят в духообразном теле — то в одной его части, то в другой. Затем сама способность [т. е. общее чувство] различает чувственные впечатления в духе. И таким образом мы сохраняем разум свободным [от чувства] и не говорим, что различные формы возникают в том, что не имеет частей [т. е. в разумной душе], а [говорим, что они возникают] в величайшем [теле], то есть в духообразном, в различных его частях.

Поскольку тело-дух, таким образом, считалось истинным чувствилищем, полагали также, что оно есть среда для того, что ныне называют передачей мыслей и телепатией, а также для «внутренних голосов», как дурных, так и добрых. И так мы находим, что Пселл в своем знаменитом трактате о демонах — здесь разумеются развоплощенные существа как нечеловеческие, так и человеческие — (с. 94 [с. 72]) высказывает мысль, что низшие разряды этих невидимых вкрадывают свои искушения в души людей, непосредственно воздействуя на дух воображения, или образотворящую сущность:

> Когда человек обращается к другому издалека, ему приходится говорить громче; если же он близко, он может шептать ему на ухо.
>
> Если бы, сверх того, он мог прийти в тесное соприкосновение с духом его души, ему не понадобилась бы произносимая речь, но все, что он хотел бы сказать, достигло бы слушающего беззвучным путем.
>
> Говорят, что так обстоит дело и с душами, покинувшими тело; ибо и они общаются друг с другом без звука.

Едва ли нужно указывать, что это более непосредственное общение ума с умом — общее убеждение во всех современных вестях о ближайшем посмертии, со дней Сведенборга до наших.

Не только бред, сообщает нам Филопон (164), но и частое расстройство и притупление рассудка, когда человек находится в обладании своих нормальных чувств, считаются следствием изменений в этом духе, когда, по Аристотелю (418b, 24), «духообразное тело либо претерпевает некое повреждение, либо, утратив соразмерность, смущает и стесняет рассудок».

Так же и в отношении памяти Филопон объясняет (158, 7), что хотя движение памяти и можно считать исходящим от души, «мы не имеем в виду, что душа вспоминает сама собою и сама по себе; но, подобно тому как в случае чувств мы говорим, что движение, исходящее от чувственных предметов, достигает того, в чем [пребывает] различающая и воспринимающая способность, — а именно духа, — так и в случае памяти мы говорим, что начало движения памяти происходит от духа, в котором [носима] душа».

Что академическая психология соблаговолит всерьез рассмотреть гипотезу «тела-духа» в каком бы то ни было виде, пока представляется не очень вероятным. Психические же исследования, по-видимому, с каждым днем все больше и больше вынуждены двигаться в этом направлении.

Конечно, несравненно большее знание физиологии и биологии, которым мы теперь располагаем, должно весьма значительно изменить древнее учение во многих отношениях; но основная мысль в простейшем своем виде так хорошо согласовалась с безыскусным опытом человечества на протяжении стольких веков, что в некоторых отношениях она, быть может, все еще заслуживает внимательного рассмотрения непредубежденным исследованием.

III

ЛУЧИСТОЕ ТЕЛО

✦

Хотя слово «Авгоэйдес» сделал общеизвестным Бульвер-Литтон, большинство читателей этого романиста знает о связанном с ним мистическом учении не больше того, что можно извлечь из несколько путаного «Монолога Занони»:

> «Душа моя, светлая, Авгоэйдес, зачем ты нисходишь со своей сферы, зачем от вечного, звездного и бесстрастного покоя отступаешь назад, в туманы, в темный саркофаг? Как долго, слишком сурово наученная, что общение с тем, что умирает, приносит в своей сладости одну лишь скорбь, ты довольствовалась своим величественным одиночеством!»[1]

[1] «Занони», кн. II, гл. 4 (1-е изд., 1845). «Занони» вырос из незрелого и цветисто-романтического очерка под названием «Цикки», печатавшегося с продолжением в «Ежемесячной хронике» в 1838 г. В «Цикки», гл. IV, «монолога» нет.

К этому месту автор в издании 1853 года приложил примечание, где приведен абзац по-гречески; и ссылка, и перевод в нем ошибочны. Отрывок взят у Марка Аврелия (XI, 12) и звучит так:

> «Сфера души лучиста (*авгоэйдес*)[2], когда она ни на что [вовне] не простирается, ни внутрь не сжимается, ни не свивается[3], ни не опадает, но когда ее озаряет [тот] свет, которым она видит истину — [истину] всех вещей и [истину] в себе самой».

[2] Это чтение сомнительно, хотя некоторое правдоподобие ему может придавать заключительный абзац того же места; в новейших изданиях читается *аутоэйдес*, то есть «подобная самой себе, однородная, самообразная». (См. император Марк Антонин, «Размышления», под ред. И. Штиха, Лейпциг, 1903, с. 147.)

[3] Читаем *спейрутай* вместо *спейретай*; это дает представление о витке, спирали или извиве, о яйцевидной форме в сравнении с совершенной сферой.

Посмотрим же, нельзя ли, приложив немного усердия, пролить на этот предмет чуть больше света.

В классическом греческом *авгоэйдес* — прилагательное, означающее «имеющий облик *авги*», то есть облик сияния, яркости, блеска, лучезарности; отсюда — блестящий, сияющий, лучистый, лучеподобный, светоподобный, славный и т. д.

Вот и все, что говорит словарь. Но что же такое *авгоэйдес* как лучистое тело, или славный носитель, или облачение души? Мы уже довольно подробно разобрали представления поздних платоников, а также их ближайших предшественников и преемников, о природе пневматического носителя, или тела-духа, или духа (*то пневма* или *то сома пневматикон*), и потому можем без дальнейших предисловий перейти к той первой сущности, или субстанции, всех тел и всякого воплощения, которой эти философы чаще всего дают имя *авгоэйдес*.

Исходное понятие было, по всей вероятности, перенято греческой философией у орфизма — то есть, надо полагать, пришло в эллинскую мысль под влиянием древних восточных мистических учений Малой или Передней Азии.

Сами платоники возводили преемство своей «теологии» от Орфея к Пифагору и Платону. Обратимся же сначала к самому раннему и к самому позднему представителям Академии — к самому Платону и к Дамаскию — и послушаем, что они говорят об этом чувственном носителе чистоты и истины.

В том великолепном месте «Федра» (250c), где речь идет о Видении Небесной Красоты, Платон останавливается на философском воспоминании, или припоминании, того состояния, когда души людей еще не пали в рождение, и продолжает:

> «Было время, когда они могли созерцать Красоту во всем ее блеске, когда вместе с прочим Блаженным Сонмом — мы [философы] в свите Зевса, а другие [чины душ] в свите какого-либо иного из Богов — они видели блаженное зрелище и [божественное] видение и были посвящены в то таинство, которое поистине можно назвать святейшим из всех и в котором мы ликовали в мистическом восторге.
>
> Ибо тогда мы сами еще пребывали в состоянии целостности и не ведали зол, ожидавших нас в грядущем времени, — не только мистически приобщаясь[4] [божественным] образам[5], целостным и вместе единичным, лишенным всякого движения и все же исполненным блаженства, но и созерцая их лицом к лицу[6] в сиянии (*авге*) чистоты.
>
> Ибо мы [тогда] были чисты [сами] и еще не погребены в этой „гробнице“ (*сема*), которую теперь носим с собою и называем „телом“ (*сома*), прикрепленные [к нему], как устрица [к своей раковине]»[7].

---

[4] *Мюуменой* — что указывает на низшую ступень *миэсиса*, с закрытыми или завязанными глазами.

---

[5] *Фасмата*, то есть Идеи.

---

[6] *Эпоптеуонтес* — что означает высшую ступень *эпоптии*, с открытыми, незавязанными глазами.

---

[7] Перевод Джоуитта (т. I, с. 456) упускает едва ли не каждый из специальных оттенков. Не объяснить ли это его чрезмерным желанием «осовременить» Платона ради литературных целей?

Перейдем от величественного прозрения основателя школы к последнему, кто занимал кафедру Академии, — к Дамаскию, изгнанному с нее Юстинианом в 529 году. В своем Комментарии (§ 414) к «Парменид» Платона Дамаский пишет о лучистом носителе так:

> «На небе наша лучистая (*авгоэйдес*) [часть] исполнена небесного сияния (*авге*) — славы, которая струится сквозь всю ее глубину и сообщает ей божественную силу.
>
> Но в низших состояниях, утрачивая это [сияние], она как бы загрязняется и становится все темнее и вещественнее.
>
> Она делается беспечной и опускается к земле; однако по сущности своей она остается той же самой по числу [то есть единством].
>
> Так и с самой нашей душой: когда она стремится ввысь, к Уму и Богу, тогда ее сущность [то есть *авгоэйдес*] исполняется божественным гностическим светом, которым прежде [то есть в воплощении] она не обладала, иначе она всегда была бы божественной»[8].

[8] Рюэль (Ш. Э.), Дамаский Диадох, «Недоумения и решения о первых началах, к „Парменид“ Платона» (Париж, 1889), т. II, с. 270. Есть французский перевод А. Э. Шенье (Париж, 1908, 3 т.); ср. т. III, с. 147.

Дамаский также сообщает в другом месте[9], что Исидор — друг Прокла и Марина, муж Ипатии, недолгое время возглавлявший школу, — со слов какого-то другого философа, которого из-за утраты контекста мы уже не можем установить, утверждал:

> «У души есть некий лучистый носитель (*авгоэйдес охема*), как его называют[10], звездоподобный (*астроэйдес*) и вечный. И этот [носитель] надежно заключен в этом [грубом] теле — по мнению одних, в голове, [а] по мнению других, в правом плече, — чего, по-видимому, никто больше не утверждал».

[9] В своем «Жизнеописании Исидора», которое утрачено. Цитатой мы обязаны «Лексикону» Суды, изд. Бернгарди (Галле, 1853), т. I, с. 850 и сл.; изд. Беккера (Берлин, 1854), с. 194.

[10] Как, например, в поэме «Халдейских оракулов» — «тонкий носитель (*лептон охема*) души», — которую приводит Гиерокл в комментарии к «Золотым стихам» Пифагора, XXVI, 67–69.

Неясно, принадлежат ли последние слова Дамаскию или Суде. Во всяком случае, относятся они только к странному утверждению о «правом плече».

Тогда, пожалуй, едва ли стоит в этой связи вспоминать о некой мистической «серебряной нити»[11], или душевной привязи, которую по-разному «видят» и о которой по-разному говорят. Немногие образно полагают, что она начинается между лопатками; ее представляют также как бы разматывающейся из точки, или средоточия, и вновь стягивающейся в точку, когда тонкий носитель в некоторых мистических переживаниях покидает тело и возвращается в него. Явление это описывают очень по-разному, и, по словам других, у нити есть многочисленные точки прикрепления.

[11] Упоминание о «серебряной нити» непременно напомнит читателю слова из великолепного, но чрезвычайно загадочного заключительного возгласа Кохелета (Еккл. 12:6). Однако разбор всего этого места, 12:1–8, был бы слишком долгим для настоящего случая.

Однако, как мы видим, *авгоэйдес* чаще считали сосредоточенным в голове, словно искра света, — то есть его единственной точкой соприкосновения с физическим телом представляли голову, — тогда как пневматическое тело, как мы видели в предыдущем очерке, мыслилось пронизывающим все грубое тело и окружающим его.

Теперь мы можем обратиться к двум более подробным отрывкам из сочинений Порфирия (ум. 305 н. э.) и Прокла (ум. 485

н. э.). В своих «Сентенциях», которые, по сути, представляют собой свод учения Плотина, Порфирий, говоря о душе, сообщает:

> «Когда она пребывает в более чистом состоянии, ей сродно тело, ближайшее к невещественному [состоянию], — а именно эфирное (*айтерион*) тело.
>
> Когда же она переходит от разума (*логос*) к порождению воображения (*фантасия*), ей сродно солнцеподобное (*гелиоэйдес*) [тело].
>
> Когда же далее она становится женственной и распаляется страстью к форме, при ней оказывается луноподобное (*селеноэйдес*) [тело].
>
> А когда [наконец] она впадает в тела — [что случается с ней] всякий раз, как она приходит в бесформенное состояние, — составленные из влажных испарений, тогда ее постигают полное неведение сущего, помрачение и младенчество…
>
> Когда же она пытается отделиться от [этой] природы, она становится сухим сиянием (*авге*), без тени и без облака.
>
> Ибо влага образует в воздухе облако[12], а сухость обращает пар в сухое сияние (*авге*)»[13].

[12] Ср.: Порфирий, «О пещере нимф», с. 64, 16 (Наук): «Ибо влага в воздухе, сгущаясь, производит облако».

[13] Порфирий, «Сентенции, ведущие к умопостигаемому», XXIX; с. 14 и сл., изд. Моммерта (Лейпциг, 1907).

С этим можно сравнить следующее место из Комментария Прокла к «Тимею» Платона:

> «Человек — малый мир (*микрос космос*). Ибо, подобно вселенной (*то пан*), он обладает и умом, и разумом (*нус* и *логос*), и божественным, и смертным телом. Он и разделен соответственно вселенной.

Потому-то, как вы знаете, некоторые и привыкли говорить, что его гностическое [начало] (*то ноэрон*) соответствует природе неподвижных звезд.

Его разум [соответствует] в созерцательной своей стороне Сатурну, а в общественной — Юпитеру.

Что же до его неразумной [части], то страстная [природа соответствует] Марсу, красноречивая — Меркурию, вожделеющая — Венере, чувствующая — Солнцу, а растительная — Луне.

Далее, лучистый носитель (*авгоэйдес охема*) [соответствует] небу, а эта смертная [оболочка] — подлунной [области]»[14].

---

[14] Прокл, «Комментарий к „Тимею“ Платона», с. 384 A, B, изд. Шнейдера (Бреслау, 1847), с. 848.

В этих двух отрывках перед нами два разных способа упорядочить душевное воплощение и деятельность человека, малого мира, в соответствии с небесными составными частями мира великого. Порфирий следует древнему порядку старой вавилонской традиции, где Солнце и Луна следуют за чистым эфирным пространством и предшествуют «планетам». Прокл пользуется языком поздних нововавилонских астрологов, да еще в эллинизированном, философски переработанном виде.

Общее направление новейших исследований позволяет нам приписать введение понятия *авгоэйдес* в греческую религиозную философию древней орфической мистагогии, слившейся с пифагорейством. В самом деле, как хорошо известно и как мы уже говорили, сами платоники неизменно утверждали, что истоки их «теологии» восходят через Платона и Пифагора к самому Орфею.

Поэтому любопытно посмотреть, что говорит об этом лучистом теле Гиерокл, философ-неоплатоник из Александрии, живший в середине V века, в своем Комментарии к «Золотым

стихам», где заключены так называемые «символы» пифагорейского учения. Эти «символы» — загадочные изречения или иносказательные наставления, заключающие в себе нравственные истины. На языке школы они называются *акусмата*, то есть «услышанное». Новейшее мнение, мнение профессора Бернета, гласит, что большинство из них — «табу вполне первобытного типа»[15].

[15] См. статью «Пифагор и пифагорейство» в последнем вышедшем томе «Энциклопедии религии и этики» Гастингса.

Гиерокл, по сути, сообщает нам, что цель всех очистительных ступеней этого прославленного пути не была ничем иным, как восстановлением этого квинтэссенциального воплощения в его изначальном состоянии.

> «Цель пути пифагорейцев состояла в том, чтобы им обрести крылья [для полета] к принятию божественных благ, дабы, когда наступит день смерти, атлеты на Играх Философии [то есть Любви к Мудрости], оставив смертное тело на земле и совлекши с себя его природу [то есть пневматическое тело], были свободны для небесного странствия»[16].

[16] Изд. Нидема (Кембридж, 1709), с. 227.

И так же, толкуя в § XXVI стихи 67–69, он говорит:

> «Из этих стихов всякий из нас, кто не пренебрегает пифагорейскими наставлениями, должен усвоить, что наряду с упражнением (*аскесис*) в добродетели и обретением истины ему надлежит усердно очищать и свое лучистое (*авгоэйдес*) тело, которое [Халдейские] оракулы называют также тонким носителем души»[17].

[17] Нидем, с. 214; Муллах (Париж, 1860), с. 478b.

И немного ниже он повторяет это так:

> «Итак, как необходимо украсить (*космесай*) душу знанием (*эпистеме*) и добродетелью, чтобы она могла пребывать в общении с вечно мудрыми и добродетельными, так и наше лучистое (*авгоэйдес*) [тело] мы должны сделать чистым и свободным от [грубой] материи, чтобы оно могло выдерживать общение с эфирными телами»[18].

[18] То есть со звездами и телами Богов; Нидем, с. 222; Муллах, с. 481b.

Из приведенных мест нам, пожалуй, позволительно заключить, что главными ступенями этого духовного пути были чистота, добродетель и истина.

Эту часть нашего очерка мы можем теперь завершить несколькими подходящими выдержками из Иоанна Филопона, который жил в Александрии в первой половине VII века и, как мы видели в предыдущем очерке, был в весьма выгодном положении для того, чтобы подвести итог учениям платоновской школы. Главное место у Филопона об *авгоэйдес* гласит:

> «Есть, кроме того, сверх этого [пневматического тела] и другой род тела, навсегда соединенный [с душой], небесной природы и потому вечный, который называют лучистым (*авгоэйдес*) или звездоподобным (*астроэйдес*).
>
> Ибо поскольку [душа] есть существо космического порядка, ей совершенно необходимо иметь в космосе удел, или долю, в которой она могла бы обитать.
>
> И если [душа] пребывает в непрестанном движении и ей необходимо вечно действовать, то ей непременно должно всегда быть соединенной с каким-нибудь телом, которое она вечно поддерживает в жизни.

По этим-то причинам и говорят, что она навсегда сохраняет свое лучистое (*авгоэйдес*) [тело], которое вечно по природе»[19].

[19] Филопон, «Комментарий к трактату Аристотеля „О душе“», изд. Хайдука (Берлин, 1897), 18, 26 и сл.

Говоря об этом небесном «теле» с точки зрения макрокосма, Филопон сообщает, что, по мнению платоников, «материя небесных [тел]» состоит не из четырех стихий, но «есть иной род тела — пятый», элемент, или квинтэссенция, и форма (*эйдос*) его сферична[20].

[20] Там же, 56, 3; ср. 88, 12; 138, 6; 21, 22, а также 450, 29, где оно названо «эфирным», а четыре прочих — «простыми телами».

Затем, рассматривая его с точки зрения микрокосма, он пишет:

«Далее, необходимо показать, что разумная душа имеет при себе сущность [или субстанцию, *усия*] всякого тела, тогда как прочие [души] имеют свое существование в [определенном роде] тела — а именно неразумная [душа] в духе [или пневматическом теле], а растительная в этом [грубом теле]» (15, 19).

Наконец, толкуя главу II, 7 трактата Аристотеля «О душе», Филопон сообщает, что, согласно Аристотелю:

«Вечное, вышнее (*ано*) тело причастно прозрачности; и он называет его истечением (*хюма*) сфер, ибо все [они] прозрачны» (324, 5)[21].

[21] Это и есть представление об «астральном» световом теле. Некоторые полагают, что название «Ал-химия» происходит от *хюма*, а «ал» — это, разумеется, арабский определенный артикль. Алхимия впервые вновь появилась на Западе благодаря латинским переводам с арабских переложений греческих подлинников.

Это тело принадлежит к «хрустальному».

Хотя догмат о неотделимости души от ее сущностной субстанции, или носителя (*авгоэйдес*), был общим убеждением платоновской школы — ибо без него, как они утверждали[22], душа не могла бы пребывать в деятельности, или действительности, — существовало и чисто абсолютистское учение о полной отделимости, которое Аристотель пытался навязать самому учителю как вывод из одного утверждения в «Тимее». Филопон излагает его так:

[22] См. первую выдержку из Филопона (18, 26 и сл.) выше.

> «Итак, по мнению Платона, душе лучше быть без тела [какого бы то ни было]. Ибо жизнь в теле полна для нее трудов.
>
> Он полагал, кроме того, что космос никогда не распадется. И потому душа вселенной окажется в менее счастливом положении, чем наши души, и не наравне с ними, поскольку *они* когда-нибудь освободятся от своего тела, тогда как [вселенская душа] должна быть навеки вплетена во [вселенское] тело.
>
> Во всяком случае, Аристотель искусно делает этот вывод, если действительно, как, по-видимому, говорит „Тимей“, сущность [мировой] души вплетена в [мировое] тело.
>
> Но [напротив], как [человеческая] душа, когда она берет верх над [физическим] телом, ведет это тело за собой и сама не следует движениям тела, так тем более, когда небесное тело [вселенной] свободно от всякого смертного возмущения и движимо одной лишь волей [мировой] души, никакого возмущения для души от него не происходит.
>
> Так же обстоит дело и с нашей собственной душой и ее лучистым (*авгоэйдес*) [телом]» (137, 27 и сл.).

Остаток этого исследования будет посвящен рассмотрению того, что говорит об *авгоэйдес* Синезий.

Синезий (365–430? н. э.) был неоплатоником и много лет переписывался с Ипатией. Он даже послал свой трактат «О сновидениях», из которого взяты приводимые ниже выдержки, «философу» на одобрение.

Трактат этот был написан около 404 года н. э., прежде чем Синезий стал христианином. Впоследствии, лет двадцать три спустя, он около трех лет перед смертью занимал епископскую кафедру.

Поскольку сказанное Синезием — самое подробное известное мне изложение этого предмета, я решаюсь привести тщательный и полный перевод, который, быть может, будет тем желаннее, что английского перевода не существует[23].

---

[23] Единственным переводом, который был мне знаком, когда я делал нижеследующий перевод в 1910 году, было совершенно ничего не стоящее переложение, или, вернее, пересказ, А. Дрюона (Париж, 1878), который неизменно упускает каждую характерную черту. Я тогда полагал, что по-английски нет ничего похожего на перевод, но впоследствии наткнулся на сжатое изложение У. С. Кроуфорда, с. 473 и сл., в его поучительной книге «Синезий-эллин» (Лондон, 1901). Однако это никоим образом не перевод и весьма несовершенное руководство даже как изложение. Использован текст издания «Гомилий и фрагментов» И. Г. Крабингера (Ландсхут, 1850), с. 323 и сл.

> «7. (135D.) Если видеть Бога глазами [в чувственной природе] — счастливый опыт, то постижение [Его] посредством воображения (*фантасия*) принадлежит к высшему порядку созерцания.
>
> Ибо эта [способность воображения] есть [единое] чувство [всех раздельных] чувств, поскольку дух (*пневма*), посредством которого приводится в действие воображение, есть самое общее чувствилище и первое тело души.
>
> Он пребывает в самом сокровенном месте и правит живым существом (136A.) словно из крепости. Ибо вокруг него природа выстроила все устройство головы.

Слух же и зрение — не чувства, а органы чувства, служители общего [чувства], как бы привратники, которые извещают свою госпожу о чувственных предметах снаружи, — о тех, что стучатся в двери обращенных вовне органов чувств.

Она же во всех своих частях — простое чувство. Ибо она слышит всем духом [т. е. общим чувствилищем] и видит всем им; и так же — во всех прочих чувствах.

Она-то и распределяет силы [чувства] между различными органами [чувств]. И каждая из них исходит из живого существа [т. е. из духа]; и они суть как бы некие лучи, исходящие из средоточия и сходящиеся в него, — все единые по своему общему корню, но многие в своем исхождении.

Поэтому чувство, проходя через выдвинутые вовне органы, бывает по природе самым животным. Более того, оно и вовсе не чувство, пока не достигнет своего источника. Непосредственное же чувство божественнее и ближе к душе.

И потому пусть никто, чей воображающий дух (*фантастикон пневма*) болен, не ждет ясных и неспутанных видений.

В чем же его болезнь — и от чего он становится подслеповатым и плотным, и чем очищается, освобождается от скверны и возвращается в свое естественное состояние, — тебе следует узнать из мистической философии[1], благодаря которой он, очистившись совершительными обрядами (*телетон*), становится к тому же исполненным Бога.

---

[1] Т. е. из «Халдейских оракулов».

Прежде, однако, чем [тело] воображения сможет принять Бога, наплывы [чувственного должны] покинуть его.

Но тот, кто хранит его чистым, живя жизнью согласно природе, имеет его всегда наготове, чтобы оно было обширнейшим общим чувствилищем [даже] в этой жизни.

Дух, так очищенный, ощущает расположения души и сам по себе не остается к ним бесчувствен, как раковинообразная оболочка [т. е. грубое тело]. (137A.)

Последняя ведь всегда противна по своей природе высшим расположениям души; тогда как первичный и вечный носитель души утончается и становится эфирным, когда [душа] делается добродетельной. Когда же она делается порочной, ее носитель становится плотным и землистым.

Ибо этот дух есть как раз пограничная область между неразумием и разумом, между телом и бестелесным. Он — общий рубеж того и другого, и через него божественное соединяется с самым низшим.

Поэтому природу его трудно постичь [одною] философией[2].

[2] Т. е. философией в отличие от «мистической философии».

8. (137B.) Ибо он взимает с обеих крайностей, как с соседей, дань тем, что ему подходит, и в одной-единственной природе являет в образах вещи, отстоящие друг от друга как полюсы.

Что же до протяженности этой воображающей сущности, то природа излила ее во многие разделы бытия. Она нисходит даже до неразумных созданий, чтобы тем шире распространиться.

Более того, весь род демонов получает свое существо от этого образа жизни [или живого существа]. Ибо во все время своего существования они имеют природу образов и принимают обличья событий[3].

[3] Это примечательное и весьма наводящее на размышления утверждение, и оно вполне могло бы служить рабочей гипотезой для тех, кто занимается современными психическими исследованиями.

Что до человека, то он многое сознает посредством этой [сущности], даже когда она сама по себе, и еще больше — когда с нею пребывает другой [? демон или дух].

Ибо [чины демонов] делают так, что мысли всегда имеют некоторую примесь воображения, — разве что человек во вспышке установит невещественное соприкосновение с идеей.

Но выйти за пределы воображения столь же трудно, сколь и блаженно.

Ибо „ум и мудрость, — говорит [Платон, «Филеб», 59D], — любезны тому, к кому бы они ни пришли, хотя бы и в старости“, разумея [под этим] силу, превосходящую воображение.

Ибо жизнь, представляемая в образах, есть, несомненно, жизнь воображения или ума, прибегающего к воображению.

9. (137D.) Как бы то ни было, этот душевный дух, который блаженные[4] называют также „духовной душой“, становится и богом, и демоном, способным принимать любой облик, и образом [или тенью], в котором душа и отбывает свои исправления.

---

[4] Имеются в виду «посвященные» той традиции, что сохранена в эллинистической поэме, известной как «Халдейские оракулы». Схолия Никифора (Никифор Григора, «Византийская история в XXXVII книгах», Минь, «Греческая патрология», т. CXLIX, стб. 569) ошибочно толкует это слово как «священные писатели у египтян».

Ибо в этом согласны не только Оракулы, уподобляющие образ жизни души в посмертном состоянии [исправления] образным событиям сновидения, но и философия заключает, что первые жизни [на земле] суть приготовления ко вторым [в посмертном состоянии].

Более того, именно высший склад ума в душах облегчает [дух] и стирает с него пятна низшего [склада].

(138A.) И так, по природным побуждениям, он либо поднимается ввысь благодаря своей теплоте и сухости — и это, разумеется, и есть [платоновское[5]] „окрыление“ души; более того, мы находим,

что „мудрая душа — сухое сияние (*ауге*)“[6] Гераклита означает в точности то же самое.

[5] «Федр», 246D.

[6] Фрагмент 118, по Дильсу (Берлин, 1906).

Либо, становясь плотным и влажным, он по природному тяготению погружается в земные глубины, таясь [там], более того — низвергнутый в подземное состояние[7].

[7] Ср. «Федон», 81C.

Ибо эта область весьма пригодна для влажных духов.

Жизнь в этом состоянии жалка и исполнена кары. Но и [такой дух], очистившись временем, трудом и иными жизнями, может подняться. Ибо, сделавшись существом двойной жизни, он совершает двойной путь и водится отчасти с низшими, отчасти с высшими [областями].

Именно этот [дух] первая душа, нисходя, получает взаймы от сфер и, взойдя на него, как на ладью, вступает в соприкосновение с телесным миром.

Тут начинается борьба: либо увлечь его [дух] с собою ввысь, либо, может быть, даже не оставаться больше с ним. Последнее, впрочем, — случай редкий.

Тем не менее она может быть вынуждена отпустить его, если он не пожелает следовать за ней. Ибо не дозволено быть неверным, однажды познав посвятительные обряды.

Было бы поистине [прискорбным] позором для душ возвратиться [в высоту], не отдав того, что им не принадлежит, — оставив в окрестностях земли [вместо высших сфер] то, что они заняли на пути вниз.

Однако даже и это может случиться с одной или двумя [душами] по милости совершенного посвящения (*телете*), более того — по милости Бога.

Но естественный порядок [вещей] таков, что, когда душа однажды привита к [духу], они либо тянут заодно, либо одна перетягивает другого или перетягивается им.

Но во всяком случае они соединены друг с другом до возвращения [души] в то состояние, откуда она пришла.

И потому, когда [дух] отягчен пороком, он увлекает вниз вместе с собою ту душу, которая позволяет ему так отягчиться.

И вот предостережение, которое Оракулы дают гностическому семени в нас:

„Смотри, не склонись вниз, в мир темных лучей; под ним вечно простерта бездна, лишенная формы, где нет света, чтобы видеть, окутанная черным мраком, оскверняющая, радующаяся образам (*эйдола*), лишенная всякого разумения“[8].

Ибо как может безрассудная жизнь, лишенная всякого разумения, быть благом для ума? Тогда как для образа эта низшая область подходит, поскольку состав его духа тогда сходен с нею по природе. Ибо „подобное любит подобное“[9].

[8] По тексту Кролля, с. 61; ср. мои «Халдейские оракулы» (Лондон, 1908), т. II, с. 86.

[9] Платоновская поговорка; ср. «Пир», 195B, «Лисид», 214B, «Горгий», 510B.

10. (138D.) Если же от их сочетания двое стали бы одним, то и ум погрузился бы в упоение наслаждения.

И поистине это было бы крайним из зол — не сознавать присутствия зла. Ибо таково состояние тех, кто уже и не пытается подняться, — (139A.) точь-в-точь как затвердевшая опухоль, которая не причиняет боли и не напоминает о том, что нужно искать исцеления.

И по этой причине раскаяние (*метанойя*)[10] есть средство возвышающее. Ибо тот, кто тяготится обстоятельствами, в которых находится, изыскивает пути к избавлению.

[10] Под этим, как мы видим из дальнейшего, философы разумели перемену воли, обращение всего человека.

Главное же в очищении — воля. Ибо тогда и дела, и слова протягивают руку помощи. Когда же воли нет, вся очистительная дисциплина посвящения бездушна, будучи лишена своей главной черты.

И по этой причине и в этой жизни, и в посмертной приступы [страдания] оказывают величайшую и лучшую услугу чинам бытия, причиняя боль и очищая душу от безрассудной радости.

И [так] то, что ошибочно называют несчастьями, немало способствует тому, чтобы разрушить нашу привязанность к здешнему.

Более того, Божественный Промысл открывается обладающим Умом именно через эти [самые события], которые побуждают не обладающих [Умом] не верить в него; ибо невозможно, чтобы душа когда-либо отвратила лицо свое от материи, если она не столкнется с каким-нибудь злом в здешнем.

Потому успехи, о которых люди так много толкуют, нам следует почитать западней, поставленной для душ надзирателями дольнего.

И потому я предоставляю другим утверждать, будто [душам] при их уходе [из физического тела] дается напиток забвения.

Скорее, напиток забвения дается душе тогда, когда она вступает в эту жизнь, — сладкое и усыпляющее питье здешнего мира.

Ибо, нисходя в свою первую жизнь как свободная работница, она, вместо того чтобы так и трудиться, добровольно идет в рабство.

То есть ей надлежало исполнить некую службу природе мира согласно законам, установленным Судьбою (*Адрастейя*).

Но, околдованная дарами материи, она оказывается в положении свободных людей, нанявшихся по договору на срок, которые, плененные красотой какой-нибудь [невольницы-]служанки, по своей воле остаются, соглашаясь служить хозяину своей возлюбленной.

Так и мы, всякий раз как переносим свою привязанность из глубины Ума на телесные заботы и внешние мнимые блага, — так и мы как бы соглашаемся с материей, что она прекрасна.

Она же [т. е. природа, госпожа материи] держит наше согласие как тайное мистическое обязательство; и даже если мы решим уйти, как люди свободные, она объявляет нас беглецами, и пытается вернуть нас назад, и велит схватить нас как беглых, предъявляя против [нас] свою грамоту.

Тогда-то и нуждается душа во всей своей силе — более того, даже в Боге, — чтобы ей помочь. (140A.) Ибо нелегкое дело — подать прошение о признании недействительным собственного договора, а тем более добиться этого силой.

Ибо тогда-то по решению Рока мстительные силы материи приходят в движение против тех, кто, закусив удила, восстает против законов природы.

И это поистине и есть так называемые испытания, которые, по словам священных сказаний (*иерои логои*), претерпел Геракл и всякий иной герой, доблестно борющийся за свободу, пока им не удастся поднять свой дух на такую высоту, где руки природы не могут его достать.

Если же прыжок совершен в пределах ее границ, [дух] стаскивается вниз, и нужна [еще] более тяжкая борьба. Ибо она безжалостна, поскольку имущество уже принадлежит другому [а не нам]. Более

того, если [душа] в отчаянии оставит восхождение, она взыскивает наказание за попытку.

11. (140B.) Вообще же все жизни заблуждаются, если [душа] не возвращается своим первым путем.

И посмотри, сколь обширно среднее состояние, в котором этому духу дано жить гражданином!

Если же [душа] склонится вниз[11], то [священное] слово (*логос*)[12] говорит нам, что [дух] отягчается и тонет, пока не опустится на „чернолучую, мраком окутанную“ землю.

[11] Ср. Платон, «Федр», 247B.

[12] Т. е. приведенный выше Оракул.

Если же [душа] стремится вверх, [дух] тоже следует за ней, насколько только у него хватает сил.

Это он может делать, пока не дойдет до крайнего предела противоположной области [т. е. противоположной бездне]. Послушай, что говорят Оракулы и об этом:

„Не оставишь ты в вышине никакого шлака вещества.
И образ имеет долю в светом окутанной земле“[13].

[13] Кролль, с. 61; см. «Халдейские оракулы» автора, т. II, с. 81 и 38.

„Светом окутанная“ — противоположность „мраком окутанной“ области. Острым же взглядом мы могли бы разглядеть в этих словах и нечто большее.

Ибо не подобает [душе] возвращать сферам природу [т. е. дух], нисшедшую оттуда, без всякого приращения. Но все, что из чистейших слоев огня и воздуха она вовлекла в образную природу при своем нисхождении, прежде чем облечься в землистую скорлупу, — и это, говорит [Оракул], она возвращает вместе с собою в лучшую „долю“.

И, кроме того, разумно, чтобы вещи, причастные общей природе и считающиеся одним, не были вовсе лишены отношения друг к другу, и в особенности вещи, владения которых соседствуют, — как, например, огонь следует непосредственно за круговым телом [т. е. эфирной сферой], а не стоит, подобно земле, последним из сущего.

И если высшие [стихии], уступая низшим, получают от этого общения некоторое наслаждение и в итоге выходят телом из чистой грязи[14], как если бы [первые] уподобились тому, чему было позволено господствовать в этом соединении, — то, быть может, и низшие [стихии], если они уже не противятся деятельности души, но слушаются поводьев и становятся покорными, — идя с нею в ногу и позволяя средней природе следовать водительству первой, а не тянуть во все стороны, — могут стать эфирными и быть возвращены [в высоту] вместе с нею. Во всяком случае, если и не на всю [высоту], то они могут подняться выше высшей точки [четырех низших] стихий и изведать „светом окутанную“ землю. Ибо, говорит [Оракул], „он имеет в ней долю“ — то есть в некотором чине кругового [эфира].

[14] «Грязь» — это вода и земля в противоположность воздуху и огню, что выше их.

О части, которая происходит от стихий, сказано довольно, и мы можем этому верить или не верить [как нам угодно].

Что же касается телесной сущности, приходящей оттуда [т. е. из эфирных сфер], то по природе совершенно невозможно, чтобы, когда душа возвращается вверх, [эта сущность] не поднялась от трупа и, восходя вместе с [душой], не пришла в согласие со сферами, то есть не была как бы возвращена в свою собственную природу.

12. (141C.) Итак, эти два удела — „светом окутанный“ и „мраком окутанный“ — суть крайности, имеющие своими долями высоты

[и глубины] блаженства и злосчастия.

А сколько, как ты думаешь, областей [лежит] между ними в главном теле (*кутос*) мира, отчасти светлых, отчасти темных, — и во всех них душа вместе с этим духом может жить, меняя свои формы, нравы и жизни?

И вот, если [душа] возвращается к своему врожденному благородству, она — сокровищница истины. Ибо она чиста, прозрачна и незапятнанна, бог и пророк, если пожелает.

Если же она падет, то становится туманной, делается смутной и лживой. Ибо туманная [часть] духа не может вместить деятельности [всех] чинов бытия. Находясь же посредине [между двумя крайностями], она в одном промахивается, а в другом попадает в цель.

Так ты мог бы судить и о демонической природе на любой из ее ступеней. (142A.) Ибо говорить истину безусловно или почти безусловно свойственно божественному или почти божественному; тогда как обман в предсказаниях непрестанен у тех, кто пресмыкается перед материей, — [обман], порождение страсти и тщеславия.

Ибо всегда именно посредством этой [демонической природы] род [души] принимает природу и бога, и великого демона, и, взмыв в землю, уготованную для высшей природы, овладевает ею».

Какова была природа лучистого тела по верованиям поздней платоновской школы, теперь, надеюсь, достаточно ясно из приведенных выдержек. Могут найтись и другие относящиеся к делу места, которые мне пока неизвестны, ибо литература здесь обширна. Но приведено, смею думать, довольно, чтобы ясно выявить главное представление.

Теперь мы переходим от того, что думали философы, к тому, чему учили об этом предмете христиане. Были философы и среди

христиан, и их светильники, быть может, и сейчас прольют свет на то, что иначе должно было бы остаться во мраке чуда и догмата.

I V

ТЕЛО ВОСКРЕСЕНИЯ

✦

«Верую… в воскресение плоти». Так гласит общий символ веры христианского мира.

В восточном символе это звучит так: «Чаю воскресения мертвых». Западный символ «*Квикумкве*» утверждает: «Все люди воскреснут со своими телами… Такова кафолическая вера»[1].

[1] И древнелатинская форма (IV в.), и принятая форма (VIII в.) Апостольского символа говорят «плоти» (*карнис, саркос*); аквилейская форма (Руфин, 390 г. н. э.) и форма святого Никиты (450 г. н. э.) — «*этой* плоти» (*хуюс карнис*). Никео-Цареградский символ в принятой форме Восточной Церкви, восходящей к 381 г. н. э., говорит «воскресения мертвых» (*анастасин некрон*); но подлинные Деяния Никейского собора этого члена вовсе не содержат. Символ «*Квикумкве*» читает «вместе со своими телами» (*кум корпорибус суис*).

Замысел первого и третьего из этих исповеданий — в так называемом в народе Апостольском символе и в Афанасьевском символе — вполне ясен: тело воскресения должно быть восстановленным физическим телом. Никейский символ менее определенен; он довольствуется одной лишь надеждой на воскресение, не уточняя ее дальше.

О природе события, на которое уповает это основополагающее верование христианской веры, с самых ранних времен существовали величайшие разногласия.

Если пока не касаться взглядов первых двух веков, то самым известным поборником теории полного физического тождества был латинский Отец Церкви Тертуллиан.

Писавший в самые первые годы III века, этот великий полемист, законник и формалист торжественно завершает свой трактат «О воскресении плоти» самым решительным, какое только возможно, заявлением, что плоть, то есть физическое тело, воскреснет у каждого, — та же самая плоть в полном своем тождестве и в полной своей целости[2]. Откровенно материалистический взгляд вряд ли можно было бы выразить категоричнее.

[2] «Воскреснет, стало быть, плоть, и притом всякая, и притом та же самая, и притом целая». — «О воскресении плоти», 59, изд. Крейманна, 1906, «Собрание латинских церковных писателей» (Венская академия), т. 47.

В последующих спорах более духовный взгляд связывается главным образом с именем Оригена. Поэтому его иногда называют «александрийским». Но вряд ли его можно справедливо ограничить таким обозначением, ибо Ориген прямо опирался на Павла, а косвенно — на многих философов и мистиков, которые к Александрии отношения не имели.

К сожалению, трактат этого великого мыслителя о воскресении утрачен. Но из Письма Иеронима к Паммахию[3] мы можем восстановить отрывок из IV книги, весьма поучительный[4].

[3] Иероним, Письмо 38, к Паммахию.

[4] К. Рамерс в своей работе «Учение Оригена о воскресении плоти» (Трир, 1851) с большим трудом примиряет этот отрывок со своим толкованием отдельных высказываний, встречающихся в других сочинениях Оригена. Очерк истории последующего спора см. в статье «Тело воскресения: исследование по истории вероучения» в «Церковном ежеквартальном обозрении» (апрель 1909), т. LXVIII, с. 138–163.

Ориген, сообщает нам Иероним, называл приверженцев материалистического взгляда *симплицес* («простецами»), *филосаркас* («плотолюбцами»), *инноцентес эт рустикос* («простодушными и неотесанными») — разумеется, по-гречески. Это, казалось бы, почти указывает на то, что в ту пору они не могли составлять в христианском мире сколько-нибудь значительной части.

Однако Ориген был столь же против и другой крайности, которая, по его словам, желала видеть в теле воскресения нечто чисто призрачное, — теории крайнего «докетизма».

Таков, заявляет он, был взгляд ряда гностических школ; хотя мы сомневаемся, что его можно по справедливости излагать столь грубо. В некоторых отношениях эти гностики, по-видимому, держались в этом вопросе взглядов, весьма близких к взглядам самого Оригена.

К чему, спрашивает Ориген для начала, в воскресении тело из плоти, крови, жил и костей, члены и органы для отправлений плоти, таких как еда и питье, выделение и деторождение? Неужели нам продолжать делать все это вечно?

Обетование совсем иное. Ни вещество, ни форма не останутся прежними. Есть, однако, подлинный *континуум* личности, сущностная основа личного тождества.

В семени дерева сокрыто начало (*рацио*, *логос*) дерева. Это образующая сила (*виртус*, *дюнамис*) в семени, семенное начало, которое по-гречески иносказательно называется *спинтеризмос*.

Каков точный смысл этого последнего слова, сказать трудно, ибо словари о нем молчат. Буквально оно означает «испускание искр», «искрение». «Световая искра», или «световое истечение», как хорошо известно, служит у ряда гностических школ символическим обозначением «зародыша» духовного человека.

У Оригена же это слово употребляется в общем значении невидимого начала видимого семени — того, что определяет природу видимого семени.

Его, по-видимому, мыслят как нечто «сущностное», ибо о нем сказано, что в нем, когда речь идет о человеческих телах, развившихся из этой зародышевой основы, пребывают изначальные начала воскресения.

Его уподобляют сокровеннейшей части, или «сердцевине», растений; и Ориген называет его, применительно к человеку, «рассадником», или «питомником» (*семинариум*) мертвых, то есть основой, из которой они восстанут.

Это вещество многих телесных обликов человека, или сущность человеческого воплощения, а не одного лишь тела из плоти.

Тело воскресения, по Оригену, будет вышней духовной природы. В другом месте он даже называет его «божественным».

> «Нам обещано другое тело, духовное и эфирное, — тело, не подвластное физическому осязанию, не видимое физическими глазами, не отягченное весом, и которое будет преображаться сообразно разнообразию областей, где оно будет пребывать…
>
> В этом духовном теле весь целиком будет видеть, весь целиком слышать, весь целиком служить руками, весь целиком — ногами».

Это будет, говорит Ориген, приводя слова Павла, коренная перемена *схемы*, то есть строя.

Если же в возражение приводят рассказы о том, что воскресшее тело Иисуса было доступно осязанию и принимало пищу, Ориген отвечает, что Учитель явил его таким, чтобы укрепить веру сомневающихся учеников.

С этого времени спор становился все ожесточеннее.

Говоря совсем приблизительно и помня о ряде исключений с обеих сторон, можно сказать, что материалистическое толкование возобладало в Западной, или Латинской, Церкви, а спиритуалистическое — в Восточной, или Греческой.

После колебаний Августин на Западе принял физический взгляд во всей его полноте. Ко времени Григория Великого, в конце VI века, взгляд этот утвердился настолько прочно, что философское восточное толкование можно было без опаски осудить как сущую ересь.

Так оно и оставалось на протяжении всего Средневековья.

Хотя реформаторы отвергли догмат о пресуществлении в таинстве Евхаристии как слишком вещественный, несмотря на все тонкости схоластов, они тем не менее, как ни странно, почти без всяких сомнений переняли буквальный физический взгляд на природу тела воскресения.

Так, IV статья Англиканской Церкви в полном согласии с Тертуллианом гласит:

> «Христос истинно воскрес из мертвых и вновь принял Свое тело, с плотью, костями и всем, что принадлежит к совершенству человеческой природы».

Однако в последние годы, с применением более совершенного метода к изучению Библии и с лучшим знанием истории развития догмата, маятник сильно качнулся в сторону более духовного и философского взгляда[5].

[5] См. интересную и поучительную статью Фирмена Николардо «Воскресение Иисуса и критика со времен Реймаруса» в «Обозрении истории религий», т. LIX, № 3 (май — июнь 1909), с. 318–332. Реймарус умер в 1768 г. Его заметки на эту тему впервые опубликовал среди других фрагментов его сочинений Лессинг в Вольфенбюттеле в 1777 г.

Можно без преувеличения сказать, что иным из нас ныне трудно встретить образованного человека, который верил бы в буквальное физическое воскресение. Однако чисто рационалистический подход к чудесам, основанный на предрассудках исключительно материалистического взгляда на науку, игравший столь заметную роль в «либеральном богословии» второй половины XIX века, теперь уже не в моде.

В последнее время в религиозных кругах заметны явные признаки желания пересмотреть весь вопрос в свете более совершенной психологии, которая постаралась бы беспристрастно принять во внимание все факты человеческого опыта.

Закладывается научная психология религиозного опыта. Данные психофизических и психических явлений усердно собираются как из нынешнего опыта, так и из свидетельств о подобном опыте в прошлом; и эти данные подвергаются тщательному разбору.

Всякому, кто без предубеждения следил за такими изысканиями, совершенно очевидно, что изучение сходных разновидностей психического религиозного опыта есть необходимое предварительное условие для сколько-нибудь основательного рассмотрения любой теории о природе тела воскресения.

Более того, разбор новозаветных текстов, касающихся природы воскресшего тела Иисуса, показывает нам, что уже в самом начале существовали резкие разногласия.

Несмотря на все усилия их согласовать, едва ли можно сомневаться, что общий замысел синоптиков и общий взгляд Павловых посланий находятся в явном противоречии.

Замысел евангелистов-синоптиков явно состоит в том, чтобы подчеркнуть физическую реальность воскресшего тела. Сохранение рассказов о пустой гробнице, о вкушении пищи и т. д. — все говорит о старании ясно показать, что воскресло то самое тело, которое претерпело смерть.

Однако в четвертом Евангелии (20:14; 21:4) рассказы о том, что воскресшего узнали с трудом или вовсе не узнали, а в приложении к Евангелию от Марка (16:12) — о том, что Он явился в ином образе, столь же ясно указывают на иной взгляд.

Вера в воскресение подлинного физического тела отнюдь не была верой большинства иудейского простонародья того времени.

Тем не менее правоверные раввины, надо полагать, были вынуждены признавать, что живое физическое тело может вознестись или быть взятым на небо, ибо Писание утверждало, что тела Еноха, Моисея и Илии были так взяты.

Более того, они верили, что чудо оживления, возвращения мертвых к жизни, было совершено через Илию, Елисея и Иезекииля.

Из Талмудов мы узнаем даже, что вера в такие чудотворения распространялась не только на совершенное в прошлом, но что это считалось возможным и в настоящем. Это был один из главных членов фарисейской веры.

Из семи разрядов фарисеев самыми святыми были те, кто был фарисеем из чистой любви к Богу[6]. Для этих *хасидим*, или Благочестивых, существовало постепенное возрастание в святости, или освящении, в десять ступеней, и десятой ступенью был дар пророчества. Но и за ее пределами было завершение — духовные силы исцелять больных и воскрешать мертвых[7].

[6] Иерусалимский Талмуд, Берахот, IX, 5; ср. Сота, V, 5.

[7] Вавилонский Талмуд, Авода Зара, 20а. Существует не менее пяти редакций этой *барайты*: две в Иерусалимском и две в Вавилонском Талмуде и одна в «Мидраш Рабба». Это склоняет к мысли, что предание древнее, и Еллинек, крупный знаток Талмуда, без колебаний заявляет, что здесь описано ессейство.

Следовательно, надо полагать, ранние иудеохристиане всех ступеней должны были сознавать сходство между делами оживления и чудесами вознесения, о которых повествуется у древних пророков, и теми, что приписывались Иисусу. И все же, по-видимому, они считали воскресение тела Иисуса совершенно единственным в своем роде.

Если мы спросим, в чем состояло это огромное различие, ответ консервативной традиционной науки, по существу, таков: все утверждения Евангелий следует принимать как одинаково подлинные и авторитетные.

При чудесах оживления, утверждают ее сторонники, мертвые, возвращенные к жизни, возвращались в то же самое тело, подвластное всем прежним его условиям.

Но при воскресении Иисуса тело было тем же и вместе с тем не тем же. В целом оно было тождественным, но в некоторых отношениях было освобождено от вещественных условий — например, могло проходить сквозь запертые двери.

Тут можно было бы возразить, что и тело Илии было точно так же тем же и вместе с тем не тем же.

Впрочем, о тождестве здесь и речи нет, ибо Илия не умирал.

Но что тело его было каким-то образом освобождено от вещественных условий, это следует понимать, ибо о нем повествуется, что он был взят на небо на огненной колеснице.

Если же, с другой стороны, мы обратимся за помощью к более свободной критике, то найдем, что откровенно вещественные

элементы рассказов о воскресении отвергаются ею как неисторические.

Верующие в безусловную историческую достоверность рассказов целиком могут возразить, что это суждение *a priori*. Но это в большей или меньшей степени верно, какого бы взгляда ни придерживаться. Поистине трудно понять, как можно по справедливости освободить от этого недостатка и самих авторов новозаветных писаний — за возможным исключением Павла, который сообщает о своем опыте из первых рук.

Поэтому необходимо осведомиться о том, каких взглядов на воскресение держались современники ранних иудеохристиан и евангелистов.

Как уже было сказано, вера простонародья была, надо полагать, по большей части вещественного рода. Всеобщее воскресение должно было стать возвращением к жизни в физических условиях, чтобы участвовать в мессианском царстве на земле.

Но самую вещественную форму этого чаяния питали лишь самые простые люди, и ее нельзя по справедливости приписывать даже народной массе, ибо более духовные взгляды уже широко распространились.

У хасидим и ессеев, у образованных фарисеев (это особенно заметно у писателей-апокалиптиков, испытавших сильное влияние персидских идей) такие сплошь материалистические взгляды давно были оставлены. Поэтому чрезвычайно вероятно, что и более народные взгляды претерпели значительные перемены в последнем столетии до н. э.

Говоря об общем развитии в этот период эсхатологических идей, то есть веры в «последние вещи» — конец мира и человека,

— профессор Чарлз, авторитетнее которого у нас нет, сообщает нам («Библейская энциклопедия», ст. «Эсхатология»):

> «Надежда на вечное мессианское царство на нынешней земле почти повсеместно оставлена. Земля, какова она есть, явно считается совершенно непригодной для явления этого царства».

Взгляды последнего столетия до н. э. на воскресение показывают большое развитие по сравнению со взглядами предшествующего столетия. У одних воскресение будет всецело духовным; у других будет воскресение тела праведных, только это «тело» будет одеянием света, и обладающие им будут подобны ангелам.

В I веке н. э. «трансцендентный взгляд на воскресших праведных становится более общепринятым. Воскресение касается одного лишь „духа“; или же праведные восстанут, облеченные славой Божией, или в своем прежнем теле, которое тотчас будет преображено и уподоблено телу ангелов».

Александрийские писатели и ессеи не только держались более духовного взгляда на воскресение, но и полагали, что, вместо того чтобы ожидать воскресения в Шеоле (Аиде), «вступление праведного духа в блаженное бессмертие должно следовать непосредственно за смертью».

Итак, перед нами разнообразие взглядов — от вполне вещественных представлений простого народа до высокого спиритуализма мистиков и религиозных философов.

Взгляд, которому более всего благоволят синоптики, созвучен самой буквальной вере народа.

Учение о теле славы — это учение Павла. Оно, без сомнения, утвердилось в нем благодаря его собственному личному опыту — видению Учителя.

Мы знаем, как решительно противился Павел учению «по плоти». Сам он, во всяком случае, не пытался «согласовать» себя с ним.

Учение Павла о теле воскресения профессор Чарлз излагает так:

> «Это нынешнее тело — душевное, как орудие *псюхе*, или „души“, точно так же, как воскресшее, или духовное, тело есть орудие „духа“.
>
> Поэтому, как душевное тело тленно и облечено уничижением и немощью, так духовное тело будет обладать нетлением, честью и силой.
>
> Отсюда между этими телами нет точной преемственности. Существование одного зависит от смерти другого.
>
> Тем не менее между ними есть некое сущностное сходство. Сущностное сходство происходит из того, что они суть последовательные выражения одной и той же личности, хотя и в разных сферах. Одно и то же индивидуальное жизненное начало устрояет и то и другое».

Итак, если у образованных и мистически настроенных евреев существовали высокие взгляды на тело воскресения, то равным образом сходные взгляды встречаются и у более сведущих из ранних христиан.

Не только Павел, но и многие другие ранние христианские мистики, в особенности гностики, держались взглядов, которые, как едва ли можно сомневаться, основывались на опыте и которые, по-видимому, проливают свет на этот вопрос.

Следует заметить, что Тертуллиан («О воскресении плоти», 19) особенно раздражен своими противниками (*парс диверса*) за то, что они говорят, будто воскресение следует понимать в духовном

смысле. Их он клеймит как аллегористов и утверждает, что они хотели бы превратить все это в чистое иносказание.

Они говорят, утверждает он, что «„смерть“ есть на самом деле не разлучение тела и души, а незнание Бога, через которое человек, мертвый для Бога, лежит погребенный в заблуждении, как в могиле». Мало того, они говорят, что «единственное воскресение, достойное внимания, — это когда с пришествием истины человек, вновь одушевленный и оживленный Богом, сбросив смерть неведения, вырывается из гроба „ветхого человека“, ибо сам Господь уподобил книжников и фарисеев „окрашенным гробам“. Отсюда следует, что достигшие воскресения веры пребывают с Господом, когда облеклись в Него в крещении».

Тертуллиан, которого впоследствии и самого осудили за «ересь» монтанизма, называет такие верования «таинствами еретиков» (*аркана хэретика*). Однако в общих своих очертаниях они, по-видимому, были не тайными учениями, а провозглашались открыто, ибо он продолжает:

> «Ведь большинство (*плерикве*), хотя и утверждает, что есть воскресение души после ее исхода [из тела], толкует выход из гроба как избавление от „мира“, поскольку „мир“ есть обиталище „мертвых“, то есть тех, кто не знает Бога; или даже как избавление от самого тела, ибо и тело, подобно гробу, держит душу запертой в смерти мирской жизни».

Но для духовно опытных это было вполне реальным событием, а не произвольным толкованием, как хотелось бы Тертуллиану. В некоторых школах оно даже связывалось с первым истинным посвящением в тайны духовной жизни.

Если, например, истолковать краткое место Иринея (I, 23, 5), где изложено учение гностика Менандра, в свете новейших религиозно-исторических исследований и того, что мы вообще знаем о природе основной психологии гностических школ, то взгляд «большинства» станет яснее.

Менандр, глубоко проникнутый халдейско-магическим учением мистерий и стоявший на рубеже между ним и общими христианскими учениями, учил, что главная цель гнозиса — одоление «мира» и его «правителей». Достичь этого можно было только посредством «воскресения», то есть через то, что человек приводится в непосредственное соприкосновение со Спасающей Силой через того, в ком этот Дух уже действовал, — посредством крещения, которое должно было быть духовного рода. Ибо считалось, что оно дарует принявшему залог бессмертия и вечной юности, а это едва ли могло относиться к физическому телу.

Но яснее всего учение, о котором говорит Тертуллиан, представлено в составном Наассенском документе, приводимом Ипполитом (V, 7 и сл.)[8].

[8] Разбор этого документа см. в моей книге «Гермес Трижды Величайший», т. I, с. 142 и сл.

Говоря о первозданном Духовном Человеке, языческий толкователь (несомненно, дохристианский) греческого мистериального гимна, служащего текстом всего изложения, сообщает нам, что этот Бессмертный Человек погребен в смертном человеке.

Далее мы узнаем (§ 8), что в своем учении о мистериях «фригийцы называют Его также Мертвым — когда Он погребен в теле, как в гробнице или склепе».

К этому христианский писатель-гностик, который годы спустя толковал предшествовавших ему языческого и иудейского

толкователей, прибавляет две цитаты то ли из какого-то утраченного гностического евангелия, то ли — возможно ли это? — даже из утраченного собрания Изречений, а именно:

> «Вот что сказано:
>
> „Вы — гробы окрашенные, полные костей Мертвых“[9], — ибо Человек, Живущий, не в вас.
>
> И еще Он говорит:
>
> „Мертвые выпрыгнут из гробов своих“[10], — то есть из своих земных тел, возрожденные, духовные, не плотские.
>
> Это и есть Воскресение, совершающееся через Врата Небес; все же, кто не проходит через них, остаются Мертвыми».

[9] Ср. то, что лежит в основе Мф. 23:27, Лк. 11:44 и Деян. 23:3.

[10] Ср. то, что лежит в основе Мф. 27:52, 53.

Мы видим, таким образом, что воскресение приравнивается к новому рождению, или рождению свыше, — к духовному рождению из чистого девственного вещества или через него в сознание бессмертия.

Языческий толкователь продолжает: «Те же фригийцы, опять-таки, называют этого самого [Человека, или человека] после превращения Богом [или богом]».

А на это христианский писатель замечает: «Ибо он становится Богом, когда, восстав из Мертвых, через такие Врата пройдет на Небо».

Таинство «обожения» (*апотеосис*), или «превосхождения смерти» (*атанасия*), не откладывалось, однако, до посмертного существования, хотя ему и должна была предшествовать мистическая смерть. Это было таинство, совершаемое в живом теле человека.

С такими духовными обрядами и действиями члены большинства христианских гностических школ, по-видимому, были знакомы. Однако многие из них стремились ввести в случае Иисуса нечто единственное в своем роде. Но здесь, естественно, было много горячих споров.

Так, нам сообщают, что даже в одной и той же школе мнения о таинстве духовного воскресения в случае Иисуса разделялись. Так было разделено широко распространенное валентинианское движение.

В его западной ветви (Ипполит, VI, 35) говорилось, что Иисус, как и все люди, имел душевное тело, то есть «плотский», смертный носитель души. «Воскресение из мертвых» совершилось крещением Духа. Народный рассказ о схождении голубя означал схождение Духа, которого они в этой связи считали Логосом, или Вышней Премудростью. Схождение Духа было воскресением, или пробуждением к жизни и сознанию, Духовного Человека в смертном человеке.

Восточная же ветвь, напротив, довела исключительность Иисуса до предела. Ее последователи утверждали, что тело Иисуса уже от рождения было духовным телом. И хотя это «тело» с одной точки зрения было самым реальным из всех сущностных вещей, с физической точки зрения оно было «видимостью», и потому восточных валентиниан считали крайними «докетами».

Короче говоря, можно сказать, что все гностические школы отвергали учение о плотском воскресении и сосредоточивали свой интерес на более непосредственном и духовном толковании этого таинства.

Однако когда мы говорим «духовный», то, разумеется, не следует думать, будто это означает состояние, совершенно отрешенное от всякой возможности проявления, то есть духовное

в абсолютном смысле, как вполне оторванное от всего, что не есть оно само, если такое вообще возможно.

По Павлу, «духовное» тело — не тело из чистого духа, что было бы, говоря философски, абсолютным противоречием в определении, а тело, способное по своей чистоте являть непосредственную силу Духа.

Этого, полагал он, «плотское», душевное тело сделать не может. Духовное тело было «славой», телом силы.

В гностическом послевоскресном евангелии, известном как «Пистис София», мы находим великолепное описание совершенного тела славы Учителя, светового облачения, которое, по сути, есть носитель всех вышних сил Вселенной.

В сирийском гностическом «Гимне души», или «Гимне о жемчужине», одеяние славы запечатлено именами, или силами, божественной иерархии, начиная с Царя царей и ниже.

Многие из этих возвышенных описаний, без сомнения, во многом обусловлены чувством, что физическое тело есть нечто бесчестное или, во всяком случае, унизительное.

Но в свете большей жизни это не может быть так на самом деле. И потому, несмотря на всю буквальность веры в воскресение подлинного физического тела, за ней, по-видимому, стоит смутное прозрение некоей великой истины — а именно, что целостный человек должен охватывать телесное так же, как душевное, умственное и духовное.

Верили ли в таком случае мистики, что между физическим, или вещественным, носителем и «духовным телом» воскресения существует полная разобщенность во всех смыслах?

Уже довольно очевидно, что не верили.

Утверждение Тертуллиана, будто толкование, против которого он выступает, есть лишь то, что можно было бы назвать

«овеществлением» метафоры, или в лучшем случае невещественное нравственное возрождение, — как многие, пожалуй, смотрят на это и сегодня, — по-видимому, не соответствует тому, во что верили.

Во всяком случае, большинство гностиков полагало, что при духовном возрождении в них совершается нечто в высшей степени реальное во всех смыслах — некая перемена сущностная, а не только нравственная.

Если мы правильно их понимаем, они верили, что с истинно духовным «покаянием», или «обращением» всей природы к Богу, то есть с действенным нравственным возрождением, в них сущностно рождалось подлинное тело, или основа, воскресения.

Было ли это в таком случае просто неким тонким телом того же самого или даже несколько измененного физического облика, способным проявлять более широкие силы, чем «плоть»?

И да и нет. Это было не тело из какого-либо ряда тонких тел, непосредственно следующих за физическим телом, о которых так много слышно у психиков всех времен. Это был скорее источник всякой возможности воплощения — зародышевая основа, или *семинариум*, из которой могли быть произведены все такие тела.

Некоторые пытались истолковать догмат о воскресении физического тела в согласии с верой в перевоплощение и потому хотели бы видеть в теле воскресения «восстание плоти вновь» в виде нового физического тела в последующей физической жизни.

Верно, что многие из христианских, как и языческих, гностических школ верили в переселение, или переход из тела в тело[11]. Однако они полагали, что тело воскресения есть тело свободы, а не тело рабства. Великая перемена, совершающаяся при воскресении, была коренной. Она освобождала человека от принуждений «судьбы», от владычества «правителей».

[11] Здесь, быть может, уместно заметить, исправляя некоторые расхожие, но ошибочные утверждения, получающие ныне все большее распространение, что Отцы Церкви ни в каком случае не «учили о перевоплощении». Некоторые, как Ориген, выдвигали учение о предсуществовании души. Но Ориген прямо и решительно осуждает учение о переселении, или переходе из тела в тело, — характерный догмат сторонников перевоплощения.

К счастью, у нас есть обрядовый текст мистерий, или, вернее, обряд мистического действа личной религии, который ясно указывает, в каком направлении нам следует искать, чтобы представить себе природу этого тела воскресения. Он выдает себя за сокровеннейший обряд митраических таинств, и о нем уже шла речь во Вступлении.

Из него мы узнаем, что «совершенное тело» было в основе своей квинтэссенциальным, первично расчлененным на простые тонкие стихии, тогда как физическое тело было обусловлено грубыми смешанными стихиями.

Именно посредством этого «совершенного тела» совершается новое рождение в бессмертие. Что это так, видно из начального призывания обряда, которое гласит:

> «О Первоначало моего начала; Ты, Первовещество моего вещества; Первое Дыхание дыхания, дыхания, что во мне; Первый Огонь, Богом данный для Смешения смешений во мне, Первый Огонь огня во мне; Первая Вода моей воды, воды во мне; Первосущность Земли, земной сущности во мне; Ты, Совершенное Тело мое!..
>
> Если же вам угодно, переведите меня, ныне удерживаемого в низшей моей природе, в Рождение, свободное от Смерти,
>
> дабы, превыше неотступной Необходимости, что теснит меня, я узрел Бессмертное Начало силою Бессмертной Воды, силою Бессмертной Тверди и силою Бессмертного Воздуха;
>
> дабы я возродился в Уме; дабы я стал посвященным и дабы Святое Дыхание дышало во мне;

дабы я дивился Святому Огню; дабы я узрел Бездну [Новой] Зари, Воду, от которой трепещет Душа; и дабы Животворящий Эфир, объемлющий все, даровал мне Слух»[12].

[12] Дитерих А. «Литургия Митры» (Лейпциг, 1903); см. мою книгу «Митраический обряд» (Лондон, 1907).

Все сказанное выше — лишь несколько беглых заметок на тему, исполненную глубокого интереса и огромной важности. Их можно было бы многое дополнить и развить до весьма значительных размеров.

Я хотел бы, однако, привести абзац из статьи Колера «Воскресение» в «Еврейской энциклопедии», который может быть любопытен тем, кто не знаком с положением дел в реформированном иудаизме:

«В новое время вера в воскресение сильно поколеблена натурфилософией, и реформистские раввины и раввинские съезды подняли вопрос, не следует ли изменить старые литургические формулы, выражающие веру в воскресение, так, чтобы они ясно выражали вместо того надежду на бессмертие души.

Это было сделано во всех американских реформистских молитвенниках. На раввинском съезде в Филадельфии было прямо заявлено, что вера в воскресение тела не имеет основания в иудаизме и что место ее в литургии должна занять вера в бессмертие души».

Осмелимся ли мы надеяться, что и христианские церковные власти окажутся не менее мужественны, наводя порядок в собственном доме, даже если они не зайдут — а мы надеемся, что и не зайдут, — так далеко, как реформистские раввины,

совершенно отвергнув всякое представление о теле воскресения? По-видимому, есть иной выход, как мы и пытались показать.

V

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

✦

Кто дочитал до этого места, тот имеет теперь перед собой три очерка, поясняющих главную цель нашего рассуждения.

Цель эта состояла в том, чтобы обрисовать наиболее характерные черты учения о тонком теле, каким его запечатлели те старые мастера философского и мистического знания, что пользовались высочайшим уважением в западной классической древности и на чьи взгляды мы и ныне можем смотреть с почтением.

Подробное изложение выступает на грубо набросанном фоне Вступления, которое предназначено лишь дать почувствовать огромный простор предмета в целом и те смутные дали, в которые он уходит.

Все вместе — книжка, а не том, очерк, а не трактат. Во всех отношениях приходилось соблюдать строжайшую бережливость изложения и сохранять великую бдительность, чтобы перо не убегало во многие соблазнительные отступления.

И в самом деле, не всегда легко решить, что второстепенно и что существенно, когда идешь по запутанным ходам и распутываешь сложности предмета, столь мало исследованного в наши дни и ценность которого пока рассматривалась столь поверхностно, как тонкое воплощение жизни ума.

Боюсь, у меня лишь скудное умение излагать общедоступно и нет дара к описательному письму; но я старался все время помнить, что предмет этот глубоко человечен и потому немало интересен как для широкого читателя, так и для философа, ученого и исследователя сравнительной истории религии.

Надеюсь, дано достаточно указаний, чтобы ученые могли сами продолжить изыскание, если пожелают. Многие из них оснащены технически гораздо лучше меня для черновой работы этого дела и могли бы, если бы захотели, создать ценнейшие исследования по частным вопросам и очертить многие второстепенные задачи с такой ясностью, которая уже наполовину привела бы к их решению.

Широкий читатель, однако, не специалист и мало склонен ценить труды технического исследования. Напротив, подробная работа специалистов, и больше всего та непривлекательная форма, в которой она почти неизменно преподносится, отпугивает его с первого же взгляда как дело, не представляющее интереса для его насущных нужд и не имеющее отношения к его повседневной жизни.

Надеюсь, я никого не отпугнул той малой долей ссылок и примечаний, которой снабжена эта книжка и которую так легко пропустить.

Прежде всего я имел в виду все растущее число людей, чье внимание самыми разными и общедоступными путями привлекается к определенным разрядам явлений душевной природы, которые происходят ныне в многообразном множестве. Явления эти, вообще говоря, стары как мир; и все же многие, мало знакомые с их историей, считают большинство из них поразительными новинками.

Со всех сторон мы слышим о телепатии, телергии, ясновидении, яснослышании, психометрии, месмеризме, гипнотизме, внушении и самовнушении, автоматическом письме, явлениях транса, медиумизме всякого рода, множественной личности, экстериоризации чувствительности, психической материализации, общении с усопшими, видениях и восхищениях, психологии сновидений, психологии ненормального со всеми ее многообразными сложностями и почти неисчерпаемыми данными, психоанализе, психических исследованиях, психотерапии, умственном и духовном исцелении всякого рода и так далее и тому подобном.

Воздух полон слухов о психизме, спиритизме, теософии, оккультизме, христианской науке, новой мысли, магии, тайнах и мистицизме всякой степени.

Мертвые вышли из гробов своих, и завеса в храме вновь раздралась в эти дни катастрофических потрясений.

И в научных кругах то, что ныне зовется новой психологией, было вынуждено обратить внимание по крайней мере на некоторые из сверхнормальных явлений, лежащих в основе всего этого душевного брожения. Медленно создается впечатление даже на тот склад ума девятнадцатого века, который все еще столь влиятелен в официальных кругах.

И вот, по моему мнению, именно это ведущее представление о тонком теле, которое столько веков играло господствующую роль в традиционной психологии как Востока, так и Запада, более всего заслуживает того, чтобы его заново испытали, пересмотрели и исправили, дабы оно служило рабочей гипотезой, способной привести в согласие и объяснить весьма большое число этих загадочных душевных явлений.

Его уже открыто так и применяет ряд сведущих исследователей вне рядов официальной науки; и его охотно принимает множество людей, которые не притязают ни на какую специальную научную сноровку, но которые имели опыт некоторых из этих явлений из первых рук.

Многие, если не большинство, из этих последних находятся под впечатлением, будто принимают новое представление, имеют дело с новым открытием. Я надеюсь, однако, что те немногие из них, кому случится прочесть этот очерк, смогут убедиться, что дело обстоит отнюдь не так: они просто на личном опыте убеждаются сегодня в правомерности одного из древнейших убеждений человечества.

Правда, наука должна продвигаться медленно, и это продвижение должно быть делом совместным. Наука должна строго проверять каждый свой шаг самыми тщательными приемами, какими только располагает, прежде чем сможет быть уверена, что ноги ее стоят на твердой почве.

Я же со своей стороны не вижу, чем этот именно шаг так уж опасен даже для непримиримых противников всего, чего они не могут проверить физически самыми обычными путями чувств.

Впрочем, для тех, кто занимает столь непримиримую позицию, теория тонкого тела, осмелюсь думать, всегда будет могучим присутствием, витающим на пороге того материализма, из которого, по вере его приверженцев, всякое суеверие, как они его понимают, изгнано навсегда. Ибо эта гипотеза вступает в действие тотчас же при явно физических явлениях медиумизма, которые доставляют психическому исследованию его наиболее объективный пласт материала.

Но эта низшая, или самая внешняя, ступень ее проявления — лишь нижняя перекладина лестницы, которая, как мы видели, по

вере некоторых величайших умов и святых характеров прошлого, и не без веских к тому оснований, поднимается ввысь к высотам великой возвышенности.

Путь этого внутреннего восхождения — все более чистый образ жизни, приводящий душу наконец на ту равнину истины, где наука, философия и религия не только подают друг другу руки, но сливаются в единый цельный гносис, дающий человеку познать себя в совершенной полноте присутствия его Бога.