

# Рудольф Штайнер

## Сочинения

### Аннотация

*Австрийский эзотерик Рудольф Штайнер, основатель антропософского движения, посвятил свою жизнь поиску синтеза между наукой и духом, а также исследованию возможностей контакта человека с «высшими мирами».*

*По мнению Штайнера, в мистике может господствовать такая же кристальная ясность, как и в научных изысканиях.*

*Воззрения Штайнера на христианство далеки от общепринятых. Он подчеркивает не реализм, а символизм евангельских чудес, считая его сопоставимым с символизмом тайных языческих культов, и приходит к мнению, что истоки христианского духа следует искать в древних мистериях.*

*Перевод: Олег Погибин*

## Рудольф Штайнер

### Сочинения

## Философия свободы

### Предисловие. Книга-мистерия

Евангельское «не мечите жемчуг перед свиньями» Рудольфу Штейнеру пришлось однажды слегка отредактировать, поменяв – очевидно, не столько из соображений такта, сколько из соответствия увиденному – индекс анималистической символики с прежних свиней на более актуальных петухов. Вот это параболически разящее место из второй лекции цикла «Оккультные основы Бхагават-Гиты»: «Когда на пути лежит жемчуг и на него натывается петух, то петух не придает жемчугу никакой особой ценности. Такими петухами являются по большей части современные люди. Они ничуть не ценят жемчужин, открыто лежащих перед ними; то, что они ценят, есть нечто совершенно иное, именно, они ценят собственные свои представления». Сказано по другому поводу, но все еще и по этому; из всех жемчужин, открыто лежащих взору, «Философия свободы» остается едва ли не самой неувиденной: XX век, на пороге которого она была написана и порогом которого стала, предпочел ей, этому бесценному самородку духа, кричаще дешевую бижутерию собственных представлений: марксистских, фрейдистских, экзистенциалистских, позитивистских, неопозитивистских, постнеопозитивистских и Бог весть каких еще... Безупречное правило Э.Ренана: «Если вы хотите подчеркнуть важность какой-либо идеи, устраните ее и покажите, чем сделался бы мир без нее», не требует в этом случае никакого конъюктива; вот уже ровно сто лет, как книга эта систематически замалчивается или не замечается профессионалами и любителями духовности, и отнюдь не в целях подчеркивания ее важности. Но правило – в эвристической ли интерпретации или как очередная *sancta simplicitas* набитых собственными представлениями «петухов» – остается в силе: онтология нашего века вполне позволяет охарактеризовать себя как столетний итог одной непрочитанной книги – наш мир, мир, в котором мы живем, – это мир, прошедший мимо «Философии свободы»: имеющий глаза, чтобы видеть, да видит! И сразу же – слева и справа,

почти в унисон – меня перебивают «чужие» и «свои». «Чужие» – снисходительно, вполоборота, не без крупниц надменной иронии, ну да, с большим запасом собственных представлений: Помилуйте, да ведь это чистейшей воды фантазерство – ставить судьбы мира в зависимость от какой-то прочитанной или непрочитанной книги! – Так скажут они, и еще довольно потрут при этом руки. Спорить с ними бесполезно: пусть себе поклевывают стекляшки собственных вычитанных из всякого рода книг представлений, согласно которым судьбы мира следует ставить в зависимость от «объективного хода истории» или «вола Божьей» или каких-то там еще бездарно усвоенных и машинально повторяемых слов. Я же останусь при своем «фантазерстве»: мир губят книги – некстати прочитанные и кстати не прочитанные... Пусть покажут мне хоть одно сколько-нибудь значительное историческое событие, в разоблачении которого можно было бы вообще обойтись без правила: «ищите книгу». *Litterarus intemperantia laboramus* (В чтении мы грешим неумеренностью) – так означено это в одном из писем Сенеки (*Ad Luc.* CXI,12), слишком поздно осознавшего, какую роковую роль сыграла дурная филологическая выучка в формировании нравов его воспитанника Нерона. Абсолютно верное восклицание, если дополнить его столь же верной его изнанкой: в не-чтении тоже.

«Свои» возразят ближе к существу дела и с упреком: Зачем же говорить о непрочитанной книге, когда книга эта регулярно читается, хоть и немногими, но наверняка. – Знаю это, но не об этом речь. Никто не разъяснил этого лучше, чем сам Рудольф Штейнер, когда спустя двадцать пять лет после 1-го издания книги, стало быть в 1918 году встал вопрос о ее переиздании. Послушаем этот отрывок; речь идет тут именно о читателях и почитателях Штейнера: «Держались отнюдь не того, что им давалось, а всяческих лозунгов и шаблонов... По сути относились довольно-таки безразлично к сказанному мною самим, к тому, что сам я счел нужным издать. Конечно, все это читалось. Но из того, что нечто читается, никак не следует еще, что оно принималось... критерием оценки служило не то, что исходило из моих уст или фигурировало в моих книгах, а то, что один развил в себе мистическое, другой как теософское, третий как-то еще иначе, четвертый совсем иначе и т. д. Разумеется, выпускать «Философию свободы» новым изданием никак не могло в силу сказанного выглядеть чем-то особенно привлекательным и идеальным». А между тем счет здесь шел и продолжает идти как раз на идеальное. Допустив, что этой книге мало быть просто прочитанной, придется допустить, что ей мало быть и просто пережитой. Она, скажу я в библейски-евангельском смысле, должна быть съедена: сверхмощный образ, связующий книгу пророка Иезекииля с Откровением Иоанна Богослова: «И я пошел к Ангелу, и сказал ему: дай мне книжку. Он сказал мне: возьми и съешь ее; она будет горька во чреве твоём, но в устах твоих будет сладка, как мед» (Откр. 8, 9).

Ибо жестоко ошибся бы тот, кто счел бы эту книжку просто книгой. Во всем наследии Рудольфа Штейнера ей назначена, математически говоря, роль бесконечно отдаленной точки, к которой целокупно устремлена парабола этого трехсотпятидесятичетырехтомия. Устраните ее – гипотеза более чем абсурдная, – и антропософия тотчас же оскалится своим неразлучным теософско-браминским двойником. Солнечный эвритмический жест застынет в мертвом «стоп-кране» всяческих йогов и магов, и вместо чистоплотнейшей мысли, хранящей верность своей аристотелевско-гегелевской пробе даже и в сферах, где искони хозяйничали только «Кассандры», взору предстанут сплошные позы и грезы обольстительно урчащего чревом антисанитарийного оккультизма. Спрошенный однажды, что – на случай будущей катастрофы – хотел бы он видеть уцелевшим из всего им созданного, Штейнер ответил моментально: «Философию свободы». Ответ, транспарирующий в ближайшем восприятии всеми оттенками субъективного пристрастия. Он действительно любил эту книгу: самый одинокий человек – самую одинокую книгу. Сохранилось потрясающее письмо, написанное им Розе Майредер в ноябре 1894 года, сразу по выходе в свет книги; чисто бетховенские раскаты этого письма не оставляют никаких сомнений относительно состояния, в котором писалась «Философия свободы»: «Я не учу, я рассказываю то, что внутренне пережил сам. Рассказываю так, как я жил этим. В моей книге нет ничего, что не носило бы личного

характера. Даже форма мыслей. Натура, склонная к учительствованию, смогла бы расширить весь труд. Возможно и я сделаю это в свое время. Но прежде всего я хотел изобразить биографию одной взыскующей свободы души. Тут уж никак не можешь быть в помощь тем, кто стремится с тобой над всяческими рифами и пучинами. Надо самому быть начеку, чтобы одолеть их. Остановиться и разяснять другим, как легче всего было бы тут сориентироваться – для этого слишком сильно жжет самого тебя изнутри тоска по цели. Мне кажется к тому же, что я сорвался бы, попытайся я одновременно искать подходящих путей для других. Я шел своим путем, и делал это, как мог; этот путь и описал я следом. Как надлежало бы идти другим, для этого я мог бы задним числом подыскать сотню способов. Но ни один из них я не хотел поначалу наносить на бумагу. Некоторые крутые скалы перепрыгнуты в моем случае самовольно и совершенно индивидуально, я пробивался сквозь дебри на свой лишь мне одному присущий лад. Лишь когда достигаешь цели, узнаешь, что достиг ее. Но возможно, что в том, чем я занят, время учительства вообще миновало. Философия все еще интересует меня почти лишь как переживание отдельного человека...» В этом исповедальном отрывке сжата вся романтическая энергия века, от Байрона и Шумана до Ницше; придется обратиться к той замершей в интроспективном восторге главке из ницшевского «Ессе homo», где описывается состояние, из которого вышел «Заратустра» («Это мой опыт инспирации; я не сомневаюсь, что надо вернуться на тысячелетия назад, чтобы найти кого-нибудь, кто вправе мне сказать: «это и мой опыт»), да, придется иметь в виду самые высоковольтные случаи разрешения от шедевров – все равно художественных или умозрительных, ибо шедевр всегда запределен таксономическим рубрикам школьной эстетики, – чтобы получить представление о том, как писалась «Философия свободы». Послушаем снова: «... я сорвался бы, попытайся я одновременно искать подходящих путей для других». И еще: «... в том, чем занят я, время учительства вообще миновало». Заметим: это говорит человек, который через считанные годы выступит в мире как учитель, и если графика прописных букв способна хоть сколько-нибудь уместить случившееся в восприятие, скажем так: как УЧИТЕЛЬ. Парадокс или противоречие? Как вам будет угодно. В таких вещах отвечать должен каждый, и каждый ответит на это в меру съеденной и переваренной им самим свободы. Но то, что учитель свободы фактически не мог предстать в традиционн-стереотипной личине «мэтра» с усевшимися у его ног и разинувшими рты учениками, что учитель свободы должен был прежде всего и сам быть свободным, в том числе и от церемониальных суеверий учительства как такового, и стало быть, начать учительствовать, лишь приобретя мощнейшую прививку от всякого рода учительствования, – это не подлежит никакому сомнению. Он подыщет-таки уже задним числом несметные контуры общего пути; книга «Как достигнуть познания высших миров?» станет «Философией свободы» для всех, но для того чтобы это оказалось возможным, потребовались и всегда будут требоваться два беспощадных условия: во-первых, вакцину свободы – опаснейший дар, способный обернуться как моральным свечением, так и «Содомом», – он должен был поначалу опробовать только на себе самом (именно так, как это описывают строки приведенного выше письма), и во-вторых, «Философия свободы» только тогда перестанет быть «переживанием отдельного человека» и станет переживанием «всех», когда эти «все» будут уже не скопом всякого рода общественных пристанищ, в том числе и антропософского, а «каждым в отдельности», именно, не «штейнерианцем», волочащем на спине мешок чужих мудрейших цитат на все случаи жизни и смерти (противники антропософии, судящие о ней по таковым, знают ли, как судил о них и как ими мучился – Штейнер?)\*, ни вообще каким-либо «...ианцем», а САМИМ СОБОЙ: ницшевские «семь шкур одиночества», от которых так и разит а– и анти-социальностью, – обязательная примерка для каждой души, намеревающейся облачиться во фрак социальности (чтобы фрак сей не висел на ней мешком, а был с иголочки). Да, романтический вызов одиночеством, но и вместе с тем какая иная тональность! Вчитаемся снова в приведенный отрывок: «... я пробивался сквозь дебри на свой лишь мне одному присущий лад». В устах романтика это звучало бы жалобой; романтик, кичащийся своим одиночеством, ни за что не упустил бы случая горько

посетовать на него. Здесь это звучит почти как оправдание: да, я шел своим путем и не мог быть в помощь другим... Слишком сильно жгла меня изнутри тоска по цели... Но возможно в будущем я смогу еще помочь другим... Обособленность и крайний индивидуализм совершенно отчетливо даны здесь в ключе их будущего преодоления; музыкально говоря, не в темном понижающем бемоле, гипнотически влекущем душу в пучину тристановских «невыразимостей», а в светлом повышающем диэзе, исцеляющем душу от боли – к делу. Поль Валери прекрасно выразил это в своей характеристике Леонардо да Винчи: «Его не страшила бездна. Бездна наводила его на мысль о мосте». Бездонность «Философии свободы» – тема, требующая особой внутренней закалки; можно, впрочем, наткнуться на искреннее читательское недоумение, говоря о «безднах» этой безупречно кристальной мысли. – Помилуйте, какие там еще бездны, когда ни одна страница этой книги не отбрасывает даже и тени? – Таков шаблон восприятия современного человека: бездну он способен видеть только там, где факт бездны предварен рекламой бездны и до осточертения заболтан самим словом «бездна»\_иначе говоря, если вы притяжете на знакомство с бездной, то, как минимум, будьте любезны трубить об этом на каждом углу либо – по максимуму – стреляйтесь, как Генрих фон Клейст, морите себя голодом, как Гоголь, идиотически лепечите, как Бодлер, или режьте себе ухо, как Ван-Гог. Очевидно, нам недостает какого-то более мужественного, более воспитанного вкуса, чтобы разом осознать, что можно не делать всего этого, да, именно не делать всего этого, и быть специалистом по таким безднам, которые и не снились выдавшим виды декадентам. Но таковы именно бездны «Философии свободы». Они не привлекают внимания и не парализуют взор, настолько сильно поглощено внимание и восхищен взор прокинутыми через них и смиряющими их мостами (тем, кому сравнение это показалось бы чересчур метафорическим, можно было бы напомнить исконный смысл римского pontifex, соединяющего жреческий сан с профессией инженера-мостостроителя).

\*Один пример из тысячи возможных: «Было бы интересно, займись кто-нибудь однажды подсчетом, сколько из участников нашего движения, читающих сегодня «Философию свободы», прочитали бы ее и в том случае, если бы она попала им в руки в начале 90-х годов, просто как очередная книга, при условии что они и понятия бы не имели обо мне и нашем движении. Было бы интересно узнать, сколько из них прочли бы ее тогда и сколько сказали бы: ну вот еще! осилить такую паутину мыслей мне не по плечам, она просто лишена смысла» (Из лекции «Трудности проникновения в – духовный мир», прочитанной в Дорнахе 14 сентября 1915 года). Ну какому бы еще противнику антропософии пришлось в голову устроить такую ловушку!

Что же все-таки – за вычетом неисповедимых оттенков авторского пристрастия – побудило творца «Философии свободы» отдать предпочтение именно этой книге в праве на единственное место в ковчеге книг, спасаемых из пожара грядущей катастрофы? Давайте сразу же предугадаем ответ: по этой одной спасенной книге можно было бы – допустив, что техника палеонтологической реконструкции применима и к духовной сфере – восстановить контуры более поздних антропософских творений. Парафразируя шоковую формулу Достоевского: если бы мне математически доказали, что истина вне Христа, я предпочел бы остаться с Христом, нежели с истиной, можно сказать: если бы мне математически доказали, что антропософия вне «Философии свободы», я предпочел бы остаться при «Философии свободы», нежели с антропософией. Формула безусловно абсурдная, но в самой абсурдности своей эвристически неопределимая. Ибо что есть антропософия, как не тотальная мобилизация познания, имманентного данному отрезку исторического развития и соответствующего Духу Времени! Надо понять: есть оккультное «что» и есть оккультное «как», соединяемые в оккультном «кто». «Что» оккультизма, безотносительно взятое, – кодекс вневременных оккультных «истин», усваиваемых адептами всех времен и всех мастей, некое трансцендентальное единство оккультного синтаксиса, где какое-то священное изречение произносится соотечественниками Мэрилин Монро или Иосипа Броз Тито с такой же непреложностью, как оно произносилось соотечественниками Шуппилулиумы или

Касиапататагаты. Эта прикинувшаяся добродетелью душевная и умственная лень, позволяющая первому встречному высокомерно отмахиваться от Гегеля и без малейших колебаний зачислять себя в штат «знающих» – мошенническое «знание», не удостоверенное никаким «познанием», – навсегда останется прибежищем всякого рода одержимых манипуляторов с темным личным и сверхличным прошлым и толпы бездарных фанатиков, по чистой случайности поклоняющихся не какому-нибудь длинноволосому эстраднему истукану, а... Кришне; настоящая оккультная «хлестаковщина», после которой невольно станешь зажимать нос при одном упоминании слова «оккультизм» (кто подсчитал бы, какой ущерб был причинен действительно оккультному познанию этим массовым гипнозом вокруг оккультного «что» и скольким достойным умам, самостоятельно приблизившимся к порогу духовного мира, пришлось и все еще приходится брезгливо избегать соприкосновений с «оккультным» во спасение собственного достоинства! – вспомним трагические судьбы величайших христиан, так и не опознавших в себе христианства и берущих сторону «отступничества», дабы не оказаться причастными к смраду стадного христианства: Юлиан, Фридрих II Гогенштауфен, Ницше; вспомним жестокие колебания Гете, готового прослыть «атеистом», «язычником», даже «магометанином», лишь бы спасти себя от назойливо предлагаемого ему христианского «партбилета»). Оккультизм – допустив, что этот навывлет дискредитированный термин поддается еще регенерации – начинается с оккультного «как»: если подвергнуть его кантовской трансцендентальной процедуре и подвести под вопрос: «Как возможно оккультное знание?», то ответ (в и не снившемся Канту духе) прозвучит приблизительно так: возможно как радикальное домысливание, дочувствование, допытывание познавательных форм, свойственных каждой данной эпохе. Оккультизм, скажем, творцов Веданты правомерен (и постольку возможен), начиная с VII дохристианского столетия; сфокусированность его обнимает тот промежуток времени, когда он в наибольшей степени отвечает исторически предопределенному уровню и цензу форм восприятия и мышления. Потом начинается его постепенное выпадание из фокуса, именно постепенное, но в постепенности этой неотвратимое; еще в эпоху Плотина и вплоть до Скота Эриугены он, хоть и утративший уже центральную топику, сохраняет чисто эвристическую значимость стимула, толчка, побуждения, подспоря, неожиданно подвернувшегося союзника в подтверждении нового, сообразного данному уровню познания опыта; но процесс расфокусировки неумолим, и уже с какого-то (датируемого, разумеется, не определенным годом, ни даже определенным столетием, настолько неуловимо действуют силы исторического пресуществования) момента оккультизм этот выступает как препятствие, как тормоз, как яд. Ибо на что собственно он, способный еще стимулировать какого-нибудь неоплатоника, мог бы претендовать в случае какого-нибудь, скажем, картезианца? Декарт, обращенный в буддизм, – тема, настолько нелепая, что для допущения ее пришлось бы заподозрить среди авторов Книги Судеб наличие какого-то Эжена Ионеско: спрашивается, что выиграла бы от этого современная наука и что буддизм, не говоря уже о самом виновнике неразберихи? Говоря со всей решительностью, не Декарту – раз уж на то пошло – пристало бы обращаться в буддизм, а скорее уж какому-нибудь буддисту в картезианство, чтобы силою внутреннего гнозиса спасти само картезианство от рассудочной склеротизации, а буддизм – от вырождения в моду и средство оболванивания. Рудольф Штейнер высказал это в достаточно радикальном и отнюдь не чисто фигуральном смысле: живи среди нас ученик Вьясы, Капилы, Шри Шанкара Ачарии, он изучал бы уже не Санкхью и Веданту, а Фихте, Шеллинга, Гегеля; только такой соритмичной Духу Времени цепью метаморфоз и обеспечивается правота и правомерность оккультизма; сидеть в позе лотоса и уповать на тысячелетних тибетских махатм – значит проморгать не только злобу дня, но и сам «Тибет», который нынче легче отыскать в Москве, Женеве, Нью-Йорке, чем в Гималаях. Что тоска по оккультному знанию пронизывала все Новое время, этот факт засвидетельствован десятками порывов мысли, уже вгвождаемой в фоб научного материализма и уже уподобляемой телесным шлакам. Было ясно: либо мысли предстояло бесславно раствориться в физиологии мозговых процессов, либо же восстать в совершенно новом качестве; сохранять свой

прежний статус двусмысленного «нечто», поддерживаемого с одной стороны схоластическими послеобразами и подвергаемого с другой стороны изощренно позитивистическим глумлениям, она уже никак не могла. Альтернатива, с неслыханной силой вспыхнувшая после Канта: Кант, этот коварнейший якобинец мысли, реально осуществивший в Кенигсберге то, что в Париже осуществлялось театрально (как будто все ложноклассические рыки и зыки Французской революции с насаженными на пики головами принцесс и бездарными клоунами в Соборе Парижской Богоматери служили лишь ширмой для отвода глаз, дабы сей настоящий Робеспьер мог в своем захолустье беспрепятственно чинить единственно требуемую клоунаду), Кант обезглавил прежнюю метафизику и отдал мысль на попечение только-физики; псевдотермидор, разыгранный этим лукавейшим из цареубийц, заключался в предоставлении высших конституционных прав морали при сохранении всей полноты исполнительной власти за процедурами голого аналитического раскромсания. Резонанс случившегося загредел уже спустя десятилетия, и отнюдь не только в системах так называемых «кантианцев», но в умонастроениях века (прошлого и нашего): когда можно было шесть дней на неделе резать лягушек и утверждать, что любовь, чувство чести, патриотизм – это всего лишь химические реакции, происходящие в мозгу, а на седьмой день посещать церковь и невинно потуплять взор (совсем как Том Сойер перед своей тетушкой Полли) – это был Кант; или когда можно было объяснять человеческое поведение по модели собачьего слюновыделения и одновременно почтительно верить в Бога – это тоже был Кант; или наконец когда стало возможным «познавательной» частью мозга изобретать всякие бомбы, а «моральной» частью сокрушаться их взрывам (случай Оппенгеймера – имя же им легион) – это снова и снова был Кант. Человеческая мысль пережила на своем веку много падений; такого она не знала никогда. Налицо оказывался не только абсолютный тупик познания – хотя бы стыдливо замалчиваемый «мыслителями», но нет же, мазохистически рекламируемый: «не знаем и не будем знать» Дюбуа-Реймона, – налицо была и абсолютная перспектива морального лицемерия (английское сап! более чем символически скликающееся с Кантом), иначе: звездное небо над головой со все еще кудахтающим под ним «поэтами» и хозяйничающим в нем «военно-промышленным комплексом» и моральный закон в груди, расширяющим грудь до инфаркта в бессильно-честном негодовании по поводу головных бесчинств. Понятно, что ответная реакция еще не полностью сломленной мысли должна была сказаться без промедлений. Таковы исполинские творения немецкого идеализма, от одного взгляда на которые кантиански оцепеневшая голова идет кругом – увы, не больше того, ибо творения эти лишенные теоретикопознавательного фундамента, оказались в скором времени заполоненными всякого рода подземными крысами; такова безумящая ярость романтиков, раззванивающая над оглохшим веком тысячу треснувших колоколов; такова «воля» Шопенгауэра, контрабандно, при номинальном признании правил кантианской таможенной службы, инфицирующая век волнующими символами древних Упанишад. Тоска по оккультному берedit все затерзанное позитивистическими представлениями тело Европы, и каждый раз мысль вынуждена искать опору в прошлом: в буддизме, в христианской мистике, в маго-мифических свечениях неоплатонизма, в потугах реанимации древних обрядовых жестов. Даже сильнейшим умам века (Баадер, поздний Шедлинг) приходится оборачиваться вспять, ища исхода из нового пленения мысли. Тщетно; вопрос: «как возможно оккультное знание?», по существу, новое, считающееся с материалистической действительностью оккультное знание, повисает, словно дамоклов меч, над всеми этими попытками – все равно, чисто умозрительными, выношенными в одиноких фаустовских кельях или прагматическими, врывающимися в гущу дня (основание Теософского общества в 1875 году); агностицизм Дюбуа-Реймона не прошибаем никаким буддизмом и никакой христианской мистикой, бьющими хоть и наотмашь, но мимо\_найти яйцо с иглой, несущей смерть этому новому Кашею, значит идти напролом, через него самого, не тоскуя по прежним Мистериям, а взыску я новых, ибо тоска по прежним вызывает у него лишь презрительную ухмылку и, стало быть, придает ему большую силу – «твоя тоска», так говорит он всякий раз, «доказывает лишь твое

познавательное убожество и представляет интерес разве что для психоаналитика» – да, так говорит он всякий раз, и надо быть поистине слишком опьяненным тоской, слишком наркоманом тоски, чтобы не услышать в этих словах безукоризненной металлической правоты. Ужо вам, братья-медитанты! так и будете лезть с картонными мечами на сплав всех космически устойчивых металлов! Выход был один, и выходом было овладение ситуацией изнутри и трансформация тупика в новый путь познания. Мы увидим, что «Философия свободы» и стала ответом на вопрос о возможности оккультного знания в условиях повсеместно господствующих форм естественнонаучного мировоззрения. Но прежде ответим наконец на вопрос, поставленный выше: отчего, следуя воле ее автора, нам пришлось бы в случае катастрофы спасать именно ее и даже только ее? Ответ был уже предугадан; остается сформулировать его со всей определенностью. Оттого, что по ней одной можно было бы восстановить весь могучий организм более поздних и уже непосредственно оккультных творений, если и не по букве, то по духу, по методу исполнения (текст «Философии свободы» Штейнер сравнил как-то с партитурой, вызвучивание которой зависит от индивидуального прочтения каждого из нас). Оттого, что в гигантском космическом лабиринте духовного знания книга эта служит единственной ариадниной нитью, способной вести блуждающего к выходу. И еще оттого, что, вооружившись этой книгой, можно смело бросаться в самые неизведанные пучины оккультных узваний («дай своему сыну счастье и брось его в море», гласит старая испанская пословица), не рискуя при этом стать фанатиком или сектантом, душевнобольным или посмешищем. Наше время – время человеческого совершеннолетия, и единственная необходимость, которая нынче давит на нас со всех сторон – это необходимость быть свободным. Свободным от всего, что так и норовит прилипнуть к нашему сознанию, как шкура убитого кентавра, и выдавать себя потом за нас самих – все равно в «моральной» ли маске или в «аморальной», как «божественная» ли истина или «дьявольский» соблазн. Старые, излинявшие этикетки, приличествовавшие ветхому Адаму, в присутствии нового Адама цена им грош. Ибо нет уже ни морального, ни аморального, ни божественного, ни дьявольского в прежнем смысле; есть испытание свободой и облечение в свободу, от которого только и зависят нынче судьбы всех этих ветхих смыслов. Упустить эту ось, исходить из вчерашних незыблемостей, значит отдать себя во власть нелепостей и парадоксов, когда ищешь что-то не там, где потерял, а там, где светло; барон Мюнхгаузен, силившийся извлечь себя из болота за собственный парик и даже удостаивающийся за это «нобелевских премий» – вот непригляднейшая имажинация нас самих, не желающих облачиться в свободу и продолжающих уповать на каких-то «хозяев». Увы, вчерашние «хозяева» – все без исключения – становятся сегодня идолами там, где мы продолжаем оставаться рабами. Скажем популярнее: еще вчера само Божественное не зависело от того, как относились к Нему «рабы Божьи»\_сегодня Божественное ищет в нас сотрудничества, а не рабства, и если мы все еще упрямо цепляемся за комфорт «рабства», то молимся и служим мы уже не Божеству, а ловко воспользовавшемуся пустой (ну да, априорной!) божественной формой иному Господину, пусть даже мы при этом исправнейше посещаем церковь (это «скинутое одеяние Бога», по чудному слову Христиана Моргенштерна) или знаем назубок все 354 тома Рудольфа Штейнера. Не от таких ли нас и задохнулся тогда – задыхается и по сей день – автор «Философии свободы»? Что ж, не нам занимать опыта по части искажений, извращений, опошлений: двухтысячелетняя история христианства, дружными усилиями трансформированного в антихристианство, стоит за нашими плечами... Там одинокий непонятый Павел, задающий единственно верный тон всем двум тысячелетиям христианства: «К свободе призваны мы, братия!» (Гал. 5, 13) – по какому же фальшивому инструменту настраивались эти тысячелетия! Тут одинокий непонятый Штейнер, еще раз в преддверии третьего тысячелетия с неслыханной силой воскрешающий тот же тон – и что же дальше? Успокоимся: повтора больше не будет. Будет либо музыка, сделанная этим тоном, либо... скрежет зубовый. Не в наших силах решать эту дилемму глобально. Но в наших силах решать ее индивидуально. Понять, что если «Философия свободы», как

индивидуальное завоевание Рудольфа Штейнера, привела его самого к тому, что было названо им антропософски ориентированной духовной наукой, то дверь, ведущая сюда, рассчитана одновременно только на одного человека. Негоже, стало быть, проталкиваться в нее скопом, надеясь остаться незамеченным. И вот что проставлено на этой двери (блюстители оккультной терминологии вполне могли бы заменить «дверь» «порогом»): тезис молодого Штейнера из комментария к естественнонаучным трудам Гете: «ИСТИННОЕ ЕСТЬ ВСЕГДА ЛИШЬ ИНДИВИДУАЛЬНО-ИСТИННОЕ ЗНАЧИТЕЛЬНЫХ ЛИЧНОСТЕЙ». Спросим же себя: готовы ли мы к такой истине? И хотим ли мы – стать значительными? Допустив, что можно стать значительным, если отважиться на это и развивать в себе волю к значительности. Антропософия Рудольфа Штейнера с эвристической точки зрения – наше общее достояние; с точки зрения экзистенциальной никому не дано стать антропософом, прежде чем он не осилит свою «Философию свободы» и не переступит порог духовного мира «с оружием правды в правой и левой руке» (Павел). Иначе нам грозит участь остаться приживальщиками, нахлебниками при Штейнере, необозримой оравой вечных отпрысков, транжирящих чужой открытый счет. Ответим же себе: стало ли антропософски истинное индивидуально истинным каждого из нас – поименно! – там, где каждый из нас экзорцистически изгоняет из себя посредственность и открывает себя всем превратностям значительной судьбы? Если да, то ни слова больше; если же нет... но разве не об этом «нет» говорил я, когда назвал эту книгу самой непрочитанной книгой века, хотя бы ее и зачитывали до дыр участники специальных, ей посвященных семинаров! Как бы ни было, будем помнить: придется ее спасать, спасать в расчете на то, что близко время, когда свершится написанное и когда книга эта, стоящая на полках наших библиотек, будет наконец прочитана, пережита, увидена, постигнута, что я говорю! – съедена...

Вопрос первостепенной важности: как читать «Философию свободы»? То, что это стилистически уравновешенная и нисколько не эпатажирующая книга требует совершенно особой техники прочтения, лежит вне всяких сомнений; ни на что не обращал Рудольф Штейнер большего внимания, говоря о «Философии свободы», и ничего не подчеркивал он энергичнее, чем именно это условие: учись самостоятельно мыслить. Ибо (я резюмирую ход мыслей одной из лекций, прочитанных для рабочих Гетеанума) современные люди вообще не умеют мыслить. И причину того, что они не умеют мыслить, следует искать в том, что все наше так называемое современное мышление выпестовано латинским языком; последний же обладает тем совершенно своеобразным свойством, что мыслит – сам. И когда современному человеку кажется, что он мыслит, то мыслит на деле не он, а латинский язык в нем и через него, даже если он не знает латынь – ибо речь идет не о букве, а о духе латинского языка, которым пропитана вся наша система образования. «Люди нынче абсолютно правы, говоря: мыслит мозг. Отчего же мыслит мозг? Оттого, что латинские фразы вклиниваются в мозг, и мозг начинает мыслить чисто автоматически... Это всего лишь автоматы латинского языка, люди, бродящие вокруг и ничуть не мыслящие сами». – «Но именно поэтому стало необходимым, чтобы я написал... «Философию свободы». Значимость этой «Философии свободы» определяется не столько тем, что находится в ней самой – разумеется, то, что находится в ней самой, уже и тогда должно было быть сказано миру, но не это является в ней самым важным; значимость этой книги в том, что здесь впервые полностью задействовано совершенно самостоятельное мышление. Ни один человек не в состоянии понять ее, если он мыслит несамостоятельно... По выходе книги в свет... люди никак не могли взять в толк, что же с нею делать. Дело обстоит для них так, как если бы некто писал в Европе по-китайски и никто не мог этого понять. Конечно, это было написано по-немецки, но речь шла о мыслях, абсолютно не привычных для людей...» – Ибо «повсеместно царит страх перед... активным мышлением. Оттого столь трудно дается людям понимание того, что притягает к активному мышлению, как, например, моя «Философия свободы». Мысли, заключенные в ней, совершенно иного качества, чем расхожие нынче мысли. И иногда при чтении этой книги люди очень скоро перестают читать, по той простой причине, что им очень хотелось бы читать ее, как они читают какую-то другую книгу. Но, не правда ли, другие книги, столь



охотно читаемые нынче, ну да – их читают, растянувшись в шезлонге или откинувшись в кресле, т. е. предельно расслабляясь и устраивая таким образом смотр веренице мыслеобразов... Пусть так, но то, что я попытался изложить в «Философии свободы», не позволяет читать себя на такой лад. Тут надо все время быть начеку, чтобы не дать себя усыпить этим мыслям. Ибо рассчитаны они вовсе не на то, чтобы их потребляли, рассевшись в шезлонге – разумеется, сидеть при этом нисколько не возбраняется, можно даже откинуться в кресле, но нужно попытаться далее из всей полноты человеческого существа, как раз приведением в покой внешней телесности, растормошить внутреннюю духовно-душевную сущность, чтобы сдвинулось с места и задвигалось мышление в целом. Иначе дело не сдвинется с мертвой точки, иначе станут клевать носом. Многие действительно засыпают при этом, но это отнюдь не самые бесчестные; самые бесчестные – это те, которые читают «Философию свободы» как любую другую книгу, и полагают затем, что им и в самом деле удалось проследить ее мысли. Они их не проследили, они лишь перевели их, как переводят словесную шелуху; что им удастся, так это вычитывать слово за словом и не извлекать отсюда того, что собственно явствует из слов, как если бы о кремень точили сталь».

Итак: учись самостоятельно мыслить. Это значит: войди в контакт с собственной мыслью, переживи ее непосредственно в самом себе – можно было бы сказать, ощути ее, как ты ощущаешь тончайшие перемены собственных душевных состояний. Оставим в стороне всякую ученость и образованность и попытаемся понять, о чем идет речь, руководствуясь просто вниманием и силою здорового суждения. Что мы делаем, когда полагаем, что мыслим? В лучшем случае последовательно и осмысленно комбинируем понятия и термины, в худшем – просто нанизываем друг на друга слова. Этот худший, он же – самый распространенный случай оставим пока без внимания, предположив, что судить о чем-либо следовало бы не по абберациям (пусть многочисленным), а по образцам. Итак, будем ориентироваться на образцы, на так называемых «мыслителей» по профессии – очень поучительный и очень скандальный случай, когда можно быть даже автором множества ученых книг, в которых днем с огнем не сыщешь... мысли. Объяснение скандала в его предыстории: будущие «мыслители», прежде чем они учат других, учатся сами. Чему же их учат? Прежде всего, логике, или грамматике, мышления; есть правила, по которым прилагательное женского рода не прилагается к существительному мужского рода, и точно так же есть правила, по которым доказуемое нечто не доказывается с помощью этого же нечто. Освоив грамоту мышления, будущий «мыслитель» знакомится с комбинациями уже сыгранных партий (читай: философских учений, концепций, систем). Грамматика расширяется до таксономии и соответствующей классификации: сыгранные партии сортируются по рубрикам: «рационализм», «эмпиризм», «материализм», «идеализм» и т. д. и т. п. Возникают стереотипные оппозиции: «субъективное»-«объективное», «сущность»-«явление», «мыслление»-«созерцание», сплошные «черные ящики», о которых в свое время позорнейше писал Джон Локк, объясняя механизм мышления: «Недоступные восприятию тела, – так писал Локк, – исходят от вещей к глазам и через глаза посылают в мозг движение, производящее в мозгу наши идеи о телах»\*. Остальное – дело техники и навыков; важно помнить сочетания терминов и понятий у различных философов и, комбинируя их по-новому, не выходить за рамки правил комбинации. То, что при этом не переживается само содержание мыслимого и дело идет лишь о правильном употреблении терминов, считается вполне нормальным. Шахматист усмехнулся бы, заговори кто-нибудь о переживании «проходной пешки»\_философ пожимает плечами, когда его спрашивают, а знает ли он по собственному опыту, что собственно означает «трансцендентальное единство апперцепции». В итоге, мысль редуцируется в термин, а термин объясняется через другой термин; сам термин «мышление» остается, конечно, в силе, но смысл его сводится только к техническому инструктажу, не более того. Признаемся: не каждый «мыслитель» нашел бы в себе мужество определить процесс мышления так, как это сделал один математик, когда его спросили о том,

чем же он все-таки занимается. «Я определяю какие-то знаки, – последовал невозмутимый ответ, – и даю правила их комбинирования, вот и все»\*\*. Поистине вот и все, но этим «вот и все» мышления философия каждый раз удостоверяет не что иное, как собственную невменяемость (не оттого ли, мимоходом говоря, с какого-то момента стало возможным вышучивать философов и даже... лупить их, как в той бессмертной сценке у Мольера; Платон, Плотин, св. Бонаventura – какому античному или средневековому обывателю пришло бы в голову подтрунивать над ними!). Здравый смысл – благодарение Богу! – неистребим, и на каждого образованного комбинатора мысли всегда найдется не сильный в грамоте, но крепкий умом пересмешник, здоровым «чохом» ответствующий на всякого рода «словесную чушь» («^Пкгат», как характеризует ее где-то Гете). Ярчайший пример, во мгновение ока освещающий суть сказанного: первая встреча Гете с Шиллером, разговор о «первора-стении», во время которого выяснилось, что самоучка Гете, говоря об опыте, имел в виду идею, и возражение Шиллера: «Это не опыт, это идея». Моментальная реакция Гете: «Значит я вижу идею». Поразмислим над удивительной симптоматикой этого конфликта. Образованный кантианец Шиллер даже не вникает в суть услышанного; «трансцендентальный субъект» в нем, или, скажем предметнее, «аппарат латинского языка», автоматически фиксирует нарушение некоего правила. Спутаны «опыт» и «идея», а путать их нельзя, просто нельзя – «вот и все»; ну что бы мы сказали о гимназическом учителе, читающем «Войну и мир» с красным карандашом, словно бы речь шла о школьном сочинении! Гете, и знать не знающий ни о каких правилах (благодатная судьба спасла его от философской образованности), философствует инстинктивно и по существу, описывая свой опыт и доверяя только собственным переживаниям. Тут-то и возникает дилемма: либо усвоить правила комбинирования и твердо «знать» впредь, что одно – опыт и другое – идея, но тогда придется распрощаться с самим собой и переключить собственную мысль на некий «автопилот», либо же к черту всякие правила, если они противоречат моему здоровому опыту, и тогда великолепно-упрямое: «А все-таки она вертится», в гетевской редакции: «Значит я вижу идеи». Вижу сам, своим внутренним зрением, и никакие терминологические катаракты не заслонят мне увиденного. Ибо если мне математически докажут, что надо верить не своим глазам, а чужим словам, я предпочту шире раскрыть глаза и крепче зажать уши.

\*Д.Локк, Опыт о человеческом разуме, М., 1898, с. 111. \*\*«Формалист» в книге А.Гейтинга «Интуиционизм», М., 1965, с. 15.

(Говоря в скобках, чтобы не соблазниться перспективами темы: а так ли уж грешил против правил «дилетант» Гете, соединяя опыт и идею, и так ли уж прав был одергивающий его и подпавший в этом пункте «латинскому влиянию» его несравненный друг? Правота Гете – пусть без ведома его и тем лучше, что без ведома, – поддерживалась не только опытом забытой философской традиции, от досократиков до шартрских платоников, но и семантикой греческого языка, где «идея» и значит «то, что видно», за Шиллером стояла университетская традиция и стоял Кант.)

Альтернатива, вытекающая отсюда, формулируется со всей жесткостью: нам предстоит выбирать между самостоятельным мышлением и мышлением, функционирующим в нас без нашего участия. Иначе, между мышлением, индивидуально переживаемым, и мышлением, сведенным к голой технике, которая, как энергично выразился однажды Гуссерль, «ни в чем существенном не отличается от игры в карты или в шахматы». «Философия свободы» – нужно ли об этом говорить? – рассчитана исключительно на первый случай; читать ее, значит воссоздавать ее в собственном опыте, т.е. становиться ею. «Мыслителям», погрязшим в комфорте второго случая и принципиально отказывающимся причаститься к самим себе, с книгой этой нечего делать.

Но – снова вспыхивает прежний вопрос – как же ее читать? Книга, культивирующая самостоятельное мышление, требует аналогичной мыслительной способности и у читателя, а это значит, что «Философия свободы» еще до своего прочтения предполагает определенную соответствующую подготовку. Мы находим эту подготовку в книге Штейнера «Истина и

наука», вышедшей непосредственно перед «Философией свободы» и озаглавленной в подзаголовке как «Пролог к «Философии свободы». Пролог теоретико-познавательный; центральная процедура книги – достижение беспредпо-сылочности познания путем радикального очищения сознания от балласта пассивно и механически усвоенных знаний\* – вплотную подводит нас к адекватному усвоению

\*На этой процедуре спустя два-три десятилетия вырастет обширная феноменологическая литература. Гуссерль – совершенно самостоятельно предпримет последнюю героическую попытку защитить философию от позитивистического маразма и радикально домыслить ее до первоначал. Здесь не место говорить о судьбах этой удивительной попытки, позволившей строжайшему логике вплотную подойти к проблеме «реинкарнации» и признаться в своем бессилии продвинуться дальше; заметим лишь: не только феноменологам предстоит еще углубляться в Штейнера, чтобы достичь настоящей радикальности в поисках последних оснований, но и антропософам знакомиться с Гуссерлем, чтобы увидеть, как можно было чисто философски идти штейнеровским путем, ничего о Штейнере не зная и, по всей вероятности (трагический парадокс!), не желая знать.

«Философии свободы». Обратимся еще раз к приведенному выше примеру, чтобы конкретно понять, что здесь имеется в виду. Гете, мало заботящийся о каких-то правилах игры, излагает Шиллеру свой опыт, который на поверку оказывается сверхчувственным. Шиллер поправляет его, говоря, что он перепутал опыт и идею. Гете отталкивается не от терминов и категорий, а от индивидуально пережитого, которому он задним числом подыскивает термин («перворастение»). Шиллер отталкивается именно от терминов и терминологически предписывает пережитому быть таким-то и таким-то. Термины суть «опыт» и «идея». В регламенте новой философии «идея» никак не могла быть предметом «опыта», а «опыт» посягать на «идею». Твердо прридерживались правила: опыт есть всегда чувственный опыт, идея сверхчувственна и играет в познании не конститутивную роль, а регулятивную (этакий «аксакал» чистого разума, морально контролирующий сверху категориальную штамповку чувственных данных). Познание – рассудочная мысль – всегда обращено вниз, на опыт чувств\*; если оно дерзает обратиться вверх, к сфере сверхчувственного, это значит, по Канту, что оно подпало соблазну злейшей «трансцендентальной иллюзии» и отказалось от научности в пользу метафизического шарлатанства\*\*. Спрашивается: на каком собственно основании внушаются эти санитарно-полицейские правила? Отчего опыт вогнан в зону чувственного и может иметь дело только с «подсвечником, стоящим вот здесь, и табакеркой, лежащей вон там» (как убийственно охарактеризовал кантовский «опыт» Гегель)? Кто дал право этому юристу от познания считать шарлатанами тех, кто по природе наделен не вкопанной в землю мыслью, а перелетной? Вправе ли крот критиковать орлов и отказывать их орлиному опыту в реальности? Когда впоследствии Витгенштейн и многие вслед за ним назовут философию «болезнью языка», то – за вычетом отдельных нигилистических передержек этого диагноза – проблема будет схвачена здесь в самой своей сути. Именно болезнь языка: масса непережеванных понятий и категорий, расстройство мозговых желудочков, терминологический понос; что, как не воздержание и голодную диету, предписывает в таких случаях врач! Воздержание от всех догматических употребляемых терминов и суждений, великий логический пост сознаний, волящего быть именно со-знанием, а не номенклатурным автоматом, мечущим комбинации слов – вот что значит беспредпосылочность, осуществленная в прологе к «Философии свободы». Говоря по аналогии: праксис монашеской аскезы, перенесенной с тела на мысль, но не как самоцель, а как временное средство терапии; современный гносеолог – подвижник мысли, очищающий ее от дурных терминологических страстей, и гносеология Штейнера представляет собою в этом пункте возогнанный в логическое праксис «Добролюбия». Продолжая аналогию: выбор мысли, стоящей перед сватающимися к ней понятиями и терминами – выбор юного Франциска: «La Poverta» – «Нищета»; евангельское «Блаженны нищие духом» допускает, как видим, и гносеологическую интерпретацию. Говоря конкретно: я не знаю ни что есть опыт, ни что

есть идея, и уже по цепной реакции весь философский глоссарий, усвоенный мною с университетской скамьи: внешнее и внутреннее, субъективное и объективное, сущность и явление, случайное и необходимое, причинность, цель, вещь в себе, свобода воли, материя, дух, душа, тело, субстанция, акциденция, апперцепция; все это я лишая временно права голоса, не потому что сомневаюсь в значимости этого вообще, а потому что хочу сам мыслить их, а не быть у них в дураках или в гениях (это уж как повезет). Да, сознание мое не должно оставаться пассивным экраном, на котором автоматически возникают всевозможные сочетания понятий и представлений, так что мне приходится лишь исполнять роль прилежного оператора, прикидывающегося... «мыслителем». Условие вполне однозначное: каждое из перечисленных выше понятий может быть допущено в мое очищенное сознание только после того как я приобрету соответствующий ему опыт. Таково единственное по существу правило, которое я вынужден принять, если намереваюсь мыслить сам, а не потому, что случайно научился этому; только тогда может философия перестать быть болезнью языка и стать действительным познанием. Разумеется, из сказанного никак не следует, что правилу этому следует подчиняться с тупой педантичностью буквоеда; в живом праксисе становления мысли его придется нарушать едва ли не на каждом шагу. Но, даже нарушая его, важно помнить: если я по случаю употребляю термин или высказываю суждение, не имеющее пока за собой опытной основы, то делаю я это не слепо, а вынужденно и скорее всего эвристически – в кредит будущему опыту и как бы в накликание его. Здесь, в этой точке, «как» «Философии свободы» совпадает с ее «что», т. е. учась адекватно читать ее, мы усваиваем уже ее содержание.

\*Христиан Моргенштерн проверил это кантианское правило в своеобразном физическом эксперименте: «Какое странное ощущение – вмысливаться вертикально в землю к собственным ногам. Мыслишь как вкопанный, фантазия буквально задыхается». Chr. Morgenstern, *Stufen. Gesammelte Werke in einem Band*, Munchen, 1977, S.370.

\*\*Любители неожиданных аналогий наверняка усмотрят здесь генезис оруэлловской «полиции мысли».

Основная тональность книги задана в ее подзаголовке: «Результаты душевных наблюдений по естественнонаучному методу». Подзаголовок внешне имитирует и эпатирует гартмановскую «Философию бессознательного» с предпосланным ей мотто: «Спекулятивные результаты по индуктивно-естественнонаучному методу». Эдуард фон Гартман – «умнейший муж века», как назвал его однажды Штейнер – основной оппонент и, возможно, наиболее выдающийся из всех «латинских двойников» молодого Штейнера; «Философия свободы» в этом ключе и на противophone гартмановской «Философии бессознательного» писалась именно как «философия сознательного» (полемика с Гартманом, явная и скрытая, охватывает тут множество страниц). Что же лежит в основе различия или, скажем так, энгармонического равенства подзаголовков обеих книг? Прежде всего необходимость не диссонировать с познавательными тенденциями эпохи. Естественнонаучное познание со второй половины XIX века солирует в концерте мировоззрительных дисциплин, и не считаться с ним, отдаваясь давно изжитым навыкам метафизических или мистических умозрений, значило бы выпасть из ритма исторических модификаций. Так, с одной стороны. С другой стороны, все очевиднее проступала угрожающая тенденция одереветвления этого познания в материалистическом толковании; становилась обычной картиной ситуация естествоиспытателя, способного на великие открытия и жалкие их интерпретации (случай Геккеля), причем с внешней популярной точки зрения интерпретации выглядели настолько прилипшими к открытиям, что возникла иллюзия их органического единства. Вставала неизбежно порочная альтернатива: либо впрягать естествознание в ярмо материализма, либо же, не приемля материализма, дискредитировать и естествознание; водораздел между «университетом» и «богемой» расщеплял в этом пункте единство культурной жизни на две бессильно тягущиеся друг с другом половины. Несомненным было одно: борьба вокруг естественнонаучного познания оборачивалась борьбой за дух, где духу предстояло либо углубить данные научного

материализма до нового выхода в духовное (но уже не поэтически-духовное, а научно-духовное), либо же самому застрять в этих данных и патологически принимать себя за... свойство высокоорганизованной материи. Вот что означает ориентация на «естественнонаучный метод» в подзаголовках обеих – гартмановской и штейнеровской – книг: форма мысли и ход мысли следуют здесь в строжайшем соответствии с эмпирическими процедурами природопознания. Раскол знаменуется содержательным планом: Гарт-ман подчиняет эмпирику наблюдения спекуляции, т. е. чисто априорному умозрению, в итоге, все тому же обремененному предпосылками мышлению, которое с такой же экзистенциальной отчужденностью обрабатывает теперь физические данные, с какой прежде (скажем, у Декарта или Спинозы) оно обрабатывало данные метафизические. Этой спекуляции Штейнер противопоставляет душевное наблюдение, или чисто внутреннее переживание мыслительного процесса, описываемое на естественнонаучный лад. Метод исключительный не только по новизне, но и по экзистенциальной надежности; нам удалось бы, пожалуй, на мгновение приоткрыть всю его неповторимость, если бы мы прибегли к скрещению двух несколько неожиданных аналогий. Надо представить себе Галилея, который переключил бы внимание с факта, скажем, падающих тел на процесс собственного мышления и делал бы свое дело чисто по-галилеевски, нисколько не считаясь с кантианскими окриками, как не считался же он и тогда с окриками схоластическими, предоставляя самому объекту раскрывать свою природу\*. И надо представить себе, с другой стороны, Мейстера Экхарта, который в самой углубленной точке своих «Проповедей» вдруг перешел бы с темы Глубины и Молчания на... основной биогенетический закон и соответственно изменил бы стиль и форму изложения. В более поздней книге Штейнера о мистике это будет сформулировано самым радикальным образом: «Только тот может достичь полного понимания фактов природы, кто познает дух в смысле истинной мистики». И дальше: «Мейстер Экхарт, как и Таулер, а также и Яков Беме, как и Ангел Силезский, должны были бы ощутить глубочайшее удовлетворение при взгляде на это естествознание. Тот дух, в котором они хотели рассматривать мир, в полнейшем смысле перешел в это наблюдение природы, если только верно понимать последнее... Правда, многие теперь думают, что пришлось бы впасть в плоский и сухой материализм, если просто принять найденные естествознанием «факты». Я сам стою вполне на почве этого естествознания. Я ясно чувствую, что при таком рассмотрении природы, как у Эрнста Геккеля, только тот может опознать его, кто уже сам подходит к нему с миром плоских мыслей. Я ощущаю нечто более высокое и более прекрасное, когда даю действовать на себя откровениям «Естественной истории творения», чем когда мне навязывают сверхъестественные чудесные истории различных вероучений. Ни в одной «священной» книге я не знаю ничего, что раскрывало бы мне такие возвышенные вещи, как тот «сухой факт», что каждый человеческий зародыш в чреве матери последовательно повторяет вкратце все животные формы, через которые прошли его животные предки». Заметим: это говорит человек, уже пожертвовавший своей свободной профессией не связанного ни какими внешними формами писателя ради теософского «ангажемента»\*\*\_чрезвычайная резкость формулировок, подчеркнуто вызывающих и подчеркнуто неосторожных, – прием, имитирующий правило Стендаля в столь недавней еще великолепной пробе Ницше: озаглавить свое вступление в общество дуэлью. Если кто-либо из нас способен вообще понять, что значило для автора «Философии свободы» вступление в Теософское общество, к чему он – подчеркнем это со всей силой – был вынужден во спасение все той же «Философии свободы», дабы она не осталась «переживанием отдельного человека\*, а вошла в мир\*, тому эта резкость покажется не только тактически оправданной, но и единственно правомерной. Должны же были – продолжим мы в аналогичном ключе – эти длинноволосые святоши и конспираторы гималайских тайн, будущие «дяди» и «тетки» Антропософского общества, знать, с кем им предстоит иметь дело!.. Но за частностями тактического поведения проступали мощные контуры прокинутой в будущее стратегии: «Результаты душевных наблюдений по естественнонаучному методу», где душа, ориентирующаяся на естествознание, не могла уже

впадать в трансы всякого рода мистических ощущений, а естествознание, интерпретируемое душой, последовательно углубляло сухие факты природы до выблесков духовного опыта.

\*Возможно, именно здесь следовало бы искать причину всех позднейших срывов гуссерлевской феноменологии, самоопределившейся с самого начала – в чисто штейнеровском смысле – как теория «логических переживаний», но предпочевшей ориентироваться не на естественнонаучный метод, а на схоластическую традицию. Тут-то и остановили Гуссерля окрики непобежденного «стража порога».

\*\*Настолько неуслышанной оказалась «Философия свободы» с ее перспективами совершенно новой эзотерики, что пришлось расчищать авгиевы конюшни теософии для закладки камня будущего Гетеанума!

«Познайте истину, и истина сделает вас свободными» – это глубочайшее евангельское слово легло в основу композиции книги, каждая из обеих частей которой реализует поступенчатость самого изречения: «познайте истину» – «Наука свободы», и «истина сделает вас свободными» – «Действительность свободы». Ибо только истина приводит к свободе; вымороченная в веках философской традиции и уткнувшаяся в неизбежный тупик философской апоретики проблема «свободы воли» предстает как очередная болезнь языка – по существу, «воля» подставлена здесь вместо «мысли», так что вместо того, чтобы говорить о свободе мысли, философы тщетно цеплялись за призрак свободы воли. Но воля именно – несвободна, или, скорее, ее свобода загадана в освобождении самой мысли от чувственных шлаков и уже потом в абсолютной идентификации обоих элементов, где мысль и воля даны не раздельно, а слитно, как мыслеволie и волемыслие целостного познающего и действующего субъекта. Скажем это уже здесь, предвосхищая будущие выводы анализа: действительность свободы, не предваренная наукой свободы, рискует стать всем, кроме настоящей на истине свободы. Ибо свобода, понятая как раскрепощение воли от насильственно привитых внутренних и внешних конвенций, есть псевдосвобода, освобождающая человека от морального рабства, чтобы закабалить его рабством инстинктов; раскрепощение воли, т. е. бессознательной темной стихии равно воцарению хаоса и произвола. Настоящая свобода начинается с раскрепощения мысли\_мысль – единственное игольное ушко, сквозь которое открываются перспективы человеческой свободы. «Познайте истину» – это значит: усвойте собственную мысль, дабы мысль стала вашим вожатым на путях к истине, которая и «сделает вас свободными».

И вот что впервые узнается нами в этой науке свободы: в мышлении мы совершенно не зависим от внешнего мира (включая и нашу собственную физиологию, которая принадлежит все еще к внешнему миру). Все остальное – весь непосредственный образ мира – мы получаем извне, через внешние органы чувств; мысль – единственное, что дано нам автономно и без какой-либо соподчиненности телесным и душевным процессам. Самое существенное здесь то, что это первое узнание мысли есть не догматически констатируемое априори, а опыт в самом прямом эмпирическом смысле слова, но опыт, как это явствует из специфики его предмета, не чувственный, а сверхчувственный.

\*И может быть с большей энергичностью следовало бы сказать это и о позднейшем – уже в преддверии смерти – вступлении в Антропософское общество: все с той же целью?

Отсюда вытекает очевиднейшее условие: не спорить, а проверять; все возражения дипломированных философов против «Философии свободы» обречены на бессмысленность до тех пор, пока в основе этих возражений будет лежать не эмпирическая уверенность в лично пережитом, а пустое бряцание рационалистическими кимвалами. «Когда появилась моя «Философия Свободы», – вспоминал позднее Штейнер, – меня раскритиковали как самого несведущего начинающего писателя. Среди критиков был господин, которого побуждало писать собственные книги только то, что он не понял бесчисленного мнѢжества чужих. Он глубокомысленно поучал меня, говоря, что я заметил бы свои ошибки, если бы «глубже изучил психологию, логику и теорию познания»; он тут же перечислил мне книги, которые я должен прочесть, чтобы стать таким же умным, как он: «Милль, Зигварт, Вундт, Риль, Паульсен, Б.Эрдман»». Позитивизм оттого и ставит мысль на костыли чувственности,

что, стремясь во всем держаться опыта, догматически сводит опыт только к чувственным данным. Между тем суть философского критицизма состоит как раз в том, чтобы не принимать ничего на веру без предварительного прогона через контроль сознания. Этот критицизм, потопленный Кантом в бесчисленных уступках догматизму, был впервые во всем объеме реализован штейнеровской феноменологией мысли. Мы строго держимся здесь опыта, не связывая его заведомо всякого рода ограничениями, но доверяясь ему и контролируя его собственной здоровой силой суждения. Постепенно выясняется, что наш опыт многоступенчат и, если угодно, иерархичен; первая ступень опыта – данность непосредственного мировосприятия при отсутствии каких-либо категориальных упорядочений воспринятого (на понятия, ввиду их еще-не-осознанности, наложено – мы знаем уже – временное вето). Данность чистого восприятия – данность хаоса; о познании на этой стадии опыта не может быть и речи, но налицо – воля к познанию: сознательная мысль в отличие от просто рассудочной не есть, а становится, и, как становящееся, она всегда волюнтаристична и императивна, а не пассивно-дискурсивна; иначе, познание в ней всегда аффицируется волей, неким изначально-демиургическим «да будет!» – в контексте данной стадии опыта, где дискурсивности, лишенной права априорного вмешательства, нечего делать с эмпирикой чувственных данных, речь может идти только о «да будет!» самого познания, которое иначе – не состоится. Держаться опыта, значит не выходить за пределы данности; данность же непосредственного образа мира насквозь хаотична. Тогда мы спрашиваем себя: нет ли в этой данности чего-то такого, с чего могло бы начаться познание? Ибо до тех пор, пока мы пассивно глазеем на данное, познание не может начаться. Оно начинается тогда, когда в самой этой данности мы находим некую более высокую данность: данность мысли, в обнаружении которой наш опыт качественно расширяется до сверхчувственного. Мы видим, что понятие – это не пустая категориальная форма кантовской аналитики, а форма, через которую в нас вливается содержание мира. Познание – соединение обеих половинок данности: чистого восприятия и чистого понятия, когда к данности чувственного опыта мы подыскиваем соответствующую данность опыта сверхчувственного. В кантовском категориальном синтезе рассудочной формы и чувственного содержания нам явлена некая карикатура познавательного акта. В наглядной схеме карикатура эта выглядела бы приблизительно следующим образом: чувственное восприятие идет «от» вещей («в себе») «к» голове, понятийная форма – «от» головы «к» (трансцендентально эстетизированным) вещам. Коварный призрак старой элейской черепахи вновь и в который раз вынуждает познание к логическому фокусничеству: ибо злосчастной ахиллесовой голове никак не суждено угнаться здесь за непознаваемыми черепахами вещей. Голова, доверяющаяся не школьной традиции, а опыту, вырывается из этого транса и постигает: форма, находящаяся «в» ней, – лишь оболочка мысли (пустое кантовское понятие); сама мысль находится «в» вещи, как сущность ее и смысл, и задача познания – извлечь ее «из» вещи и понять тем самым саму вещь, подыскав ей нужное понятие\*. Акт голого «извлечения» – это еще не познание; содержание мира предстает здесь в хаотическом виде, поскольку оно еще не понято, т. е. не соединено с понятием. Только через мышление содержание это приобретает осмысленность и упорядоченность; в непосредственном восприятии нам дана лишь чувственная (и постольку хаотическая) его сторона. Отсюда небывалый, изумительный опыт «Философии свободы»: ЖИВЯ В МЫСЛИ, МЫ ЖИВЕМ ВО ВСЕЛЕННОЙ – опыт, уже чреватый всей палитрой красок будущего умного оккультизма. Ибо повторим еще раз: если мысль, сведенная к понятию, и понятие, в свою очередь сведенное к пустой априорной емкости, должны были компенсироваться шумными успехами «пупочного», с позволения сказать, познания, то философам, вознамерившимся защищать в этой нечистой игре права чистого разума, приходилось биться над нелепейшей головоломкой, достойной самого решительного психиатрического вмешательства: если вещь находится «вне» головы, а мысль «в» голове, то каким образом обеспечивается выходение мысли «из» головы и входение ее «в» вещь? Понятно, что такое фокусничество могло быть по плечам разве что только мистическому «пупку», облакающемуся в респектабельно-

категориальные формы типа «вчувствования», «симпатии» и т. п., чтобы не уронить марку факультета. Мысль – безнадежно отчужденная от мира и запертая в черепной коробке – оставалась попросту не у дел. Приговор Давида Юма, казалось бы, не подлежал никакой кассации: «Мы можем направлять наш взор на бесконечные дали, – говорит Юм, – можем уноситься воображением до небес, до последних границ мироздания, но мы все же не выйдем ни на шаг за пределы нас самих, никогда не узнаем иного рода бытия, кроме представлений, возникающих в узком круге нашего Я»\*\*. Ответ «Философии свободы», предельно ясный и энергичный: вся эта патетика не имеет к мысли никакого отношения. Мысль – человеческая и космическая (как выяснится позже) – находится изначально «вне» нас и «в» самих вещах; повторим во избежание недоразумений: **МЫСЛЬ**, а не ее понятийная форма. Аффигируя только наши органы чувств, она предстает нам в гилетическом потоке разрозненных восприятий, и лишь соединяясь со своим «головным» – понятийным – репрезентантом (ошибочно отождествленным с мыслью собственно), впервые являет нам полную действительность. Познание в этом смысле есть не что иное, как опознание мыслью ее собственной объективности, данной до понятийного оформления именно в субъективном образе мира, и оно же есть по сути причащение вещи к собственному смыслу через самовыражение сущности вещи в понятийной форме. Ибо давайте непредвзято промыслим цепь следующих восходящих по сложности аналогий. Когда мы силимся понять какой-нибудь рукотворный предмет (так называемый артефакт), мы знаем, что понять его, значит понять его устройство.

\*Возможно, именно здесь, как нигде, пришла бы кстати максима Гете: «Поменьше писать, побольше рисовать». Рисунок мог бы спасти познание от посягательств халтурных слов. Удивительно сказал об этом однажды сам Штейнер, говоря как раз о «Философии свободы»: «Я охотно нарисовал бы, например, содержание моей «Философии свободы». Можно было бы сделать это самым отличным образом. Но тогда ее не смогли бы уже читать сегодня. Мало кто сумел бы воспринять это сегодня, так как люди нынче выдрессированы на «слове» (Из лекции «Сущность и значение иллюстративного искусства», прочитанной в Дорнахе 3 декабря 1917 года).

\*\*D.Ните, Treatise on Human Nature, London, 1909, p.371.

Что же, однако, представляет собою само это устройство, как не опредмеченную в нем мысль сотворившего его мастера! Часовой механизм – это мысль часовщика, объективированная в вещь; понять эту вещь и значит понятийно извлечь из нее реализованную в ней мысль. Но перейдем теперь от вещей искусственных к вещам естественным: что значит мысленно пережить, понять камень, растение, любой природный факт? Опять же понять их устройство, и, стало быть, опредмеченную в них мысль, на сей раз, впрочем, не человеческую, как в случае с часовщиком, а космическую, ту самую, которую мы смутно предполагаем всякий раз, говоря о «творческих силах природы». Но творческие силы природы, что это – просто расхожая метафора или факт? Увы, мы избегаем вопроса, растянувшись в шезлонге удобнейшего рассудочного резонерства; мы говорим себе: «просто творческие силы природы – вот и все» – на этом «вот и все» лопается, как мыльный пузырь, вся наша познавательная активность, будь мы рядовыми философами или философами всемирно прославленными, вроде автора знаменитой «Творческой эволюции», умудрившегося написать талантливейшую книгу без единого намека на то, кто же собственно творит в этой эволюции и что здесь собственно творится. Свободная и беспредпосылочная мысль, крещенная в купели «Философии свободы», не остановится и перед этим опытом; творческие силы природы откроются ей во всей конкретности переживаемого факта – как творческие мысли поименных Космических Иерархий, манифестирующиеся в явлениях природы. Опыт чистой мысли совпадет здесь с опытом чистой мистики и тайноведения – без всяких «пупков» и идиотически раздуваемых таинственностей; традиционно оккультная номенклатура вступит наконец в свои права и предложит нам на выбор богатейший ассортимент символов и технических терминов,



восточных, западных, африканских или новозеландских – все равно. Рудольф Штейнер в одной лекции 1905 года, стало быть еще в «теософский» период своей деятельности, следующим образом продемонстрировал эту технику перевода «Философии свободы» на традиционно теософский язык: «Изложенное мною здесь вы найдете там выраженным в терминах западной философии. Вы найдете там развитие от Камы до жизни в Манасе. Ахамкара обозначена там мною как «Я», Манас – как «более высокое мышление», чистое мышление, а Будхи... как «моральная фантазия». Все это суть лишь различные выражения одной и той же вещи». Но давайте представим себе иную картину, когда опыт мысли, столкнувшейся с «творческими силами природы», не пробивается к конкретному переживанию, а останавливается на упрямо-трусливом «вот и все». Представим себе, что такому остановившемуся философу попадает в руки мистическая литература, скажем Дионисий Ареопагит. «Что за чушь!» – воскликнет он, пробежав глазами несколько страниц. «Блаженны, – воскликнет он в лучшем случае, – все верующие в этих Ангелов, Архангелов, Архаев и прочая!» Его терминологический слух, воспитанный на привычно философских и естественнонаучных понятиях, отказывается иметь дело с подобными сказками (как будто не он почтительно замирает перед сказками математической физики с ее «волновыми пакетами», «черными дырами» и «очарованными частицами»\*). Спору нет: для него это именно сказки, вот и все. Но представим себе теперь, что ему удалось бы раскантианизировать свою мысль и проработать ее в духе «Философии свободы». Тогда «творческие силы природы» предстали бы ему не в заколдованном круге познавательного дезертирства, а как изумительное и неназванное переживание мысли, в котором он опознал бы объективное присутствие Космических Сущностей. Вот тут-то и ахнул бы он, наткнувшись на Дионисия Ареопагита: «Так вот оно что! Да это же то, что я пережил мысленно и для чего не смог подыскать соответствующего философского понятия!» Философия и естествознание трансформируются тут в духовную науку, которая нисколько не противоречит физическому эксперименту, но напротив как раз углубляет его до сущностного самообъяснения. Ведь фактически и по существу любой физик, геолог, биолог, естествоиспытатель практикует уже бессознательный оккультизм, или, выражаясь с крупицей молье-ровской соли, говорит, сам того не ведая, прозой. Вопрос в том, будет ли его мыслительный уровень соответствовать уровню его экспериментальной или теоретической техники? Иначе, предпочтет ли его мысль позитивистическому шезлонгу путь «Философии свободы»? Если да, то только это и станет настоящей победой над материализмом и самореализацией познания. Если же нет, то все равно: оккультизм, выгнанный через дверь, влезет-таки через окно, на этот раз в уродливейших формах. Смятенные физики заголосят-таки о «рудиментарной сознательности элементарных частиц», а их не менее смятенные коллеги-биологи и вовсе станут пропадать на сеансах «трансцендентальной медитации»...

Цепь аналогий продолжается дальше. Выясняется, что опыт мысли, прослеженный до сих пор, имел дело со сверхчувственной основой чувственного. Еще один шаг, и мысль погружается в чисто духовное, в сферу, переживание которой обозначается в оккультизме техническим термином «испытание воздухом». Здесь уже приходится опираться не на чувственные манифестации духовного, а на самое себя. Потрясающий опыт некой перевернутой зеркальной симметрии ожидает тут мысль, когда она опознает себя уже не в понятийной форме, ищущей соответствующих чувственных данных, а как ОРГАН ВОСПРИЯТИЯ. Ибо если, обращенная к чувственному миру, мысль сталкивалась с восприятиями, которым недоставало нужных понятий, то теперь, повернутая к миру духовному, она ощущает себя понятием, которому недостает как раз нужного восприятия. Эту зону мысли Кант обозначил как *Grenzbegriff*, отрицательно мыслимое демаркационное понятие, и наложил запрет на выход за ее пределы; инстинктивный страх перед духовным познанием сказался тут со всей силой. Ведь если познание всегда осуществляется через синтез понятия и восприятия и если в случае чувственного мира речь идет о чувственных восприятиях, то познание духовного мира требует соответственно сверхчувственных восприятий. Мысль «Критики чистого разума», отождествившая себя с

пустой логической формой, в ужасе отшатывается от таковых; мысль «Философии свободы», всегда интуитивная, а значит, соединяющая в себе форму и содержание, только и взыскует таковых. Мысль как орган восприятия – по аналогии с глазом, воспринимающим цвет, и ухом, воспринимающим тон, мы говорим: если цвет и тон суть объекты восприятия для глаза и уха, то и мысль имеет свои объекты восприятия, не менее реальные, а при достаточном опыте и более реальные, чем цвет и тон, и эти объекты восприятия мысли суть идеи. Идеи – повторим это тысячу раз – не вычитанные из какой-либо «священной книги» или услышанные из каких-либо авторитетных уст и оттого оборачивающиеся пустыми идолами, калечащими жизни и судьбы; идеи увиденные, услышанные, пережитые лично и уже преображенные в идеалы, по которым ориентируется жизненный праксис. Почитатели молодого Штейнера-философа в недоумении отворачивались позднее от Штейнера-тайноведа; теософские поклонники Штейнера закрывали глаза на Штейнера-методолога и гносеолога. Одним казалось невозможным, чтобы человек, столь строго следовавший естественнонаучному стилю, вдруг стал говорить об «Акаша-хронике» и таинствах жизни после смерти; другие никак не могли примириться с тем, что «величайший оккультный учитель» был в молодости почитателем... Эрнста Геккеля и Фридриха Ницше. Между этими полюсами недомыслия – Ахиллесом, отстающим от черепахи, и черепахой, уверовавшей в свою необгоняемость, – лежала одна непрочитанная книга.

Характерно: возражения, записанные Э. фон Гартманом на полях посланного ему Штейнером экземпляра «Философии свободы», начинались с титульного листа. Следовало бы, по Гартману, озаглавить книгу так: «Теоретикопознавательный монизм и этический индивидуализм». Что этот гартмановский вариант в буквальном смысле довольно точно отражает композиционный корпус книги, не подлежит сомнению, как не подлежит сомнению и то, что в этом буквальном отражении упущенным оказался ее высший и по сути единственный смысл. Гартман мотивирует свои возражения в частности тем, что разбор свободы не занимает здесь «сколько-нибудь существенного места». Поскольку же под определенным углом зрения проблематика книги охватывала тематический круг всех трех кантовских критик (познавательную тему «Критики чистого разума» в первой части, этическую тему «Критики практического разума» во второй и тему свободы «Критики способности суждения», объединяющую первые две), то синтетическое заглавие ее как бы намеренно разлагается Гартманом на аналитические составные части, именно: познание и мораль. Разбору свободы – в традиционном смысле – здесь как бы и в самом деле не остается места. Ибо традиционно разбираемая свобода не умещалась ни в теории познания, где господствовала логическая необходимость, ни в морали, где господствовала необходимость этическая; предоставленная ей топики ограничивалась либо специально метафизическими трактатами, либо сугубо теологической проблематикой, либо же – на худой конец – чисто эстетическими задворками, как, скажем, посильная интерпретация формулы, изреченной в свое время Павлом III в связи с окаянствами Бенвенуто Челлини: «Знайте, что такие люди, как Бенвенуто, единственные в своем искусстве, не могут быть подчинены закону». Реакция Гартмана на заглавие книги и уже на ее содержание вполне ответствовала традиции; что ускользнуло от него, так это совершенная небывалость и новизна подхода. Топика свободы в «Философии свободы» занимает центральное место именно в регионе познания и регионе морали, связуя оба региона «не подчиняющимся закону» искусством. Переход от первой части книги ко второй Штейнер обозначил однажды как «путь от этически нейтрального естествознания к миру нравственных импульсов». Если что-либо могло в корне противоречить традиции Нового времени, то именно этот переход; познание и мораль выглядели к концу XIX века настолько гетерогенными и отчужденными друг от друга, что примирение их на практике оказывалось по плечу разве что самому отъявленному ханжеству и лицемерию. Повторялась классическая парабола о двух руках, одна из которых посильно восстанавливала то, что упоенно разрушала другая. Этически нейтральное естествознание машинально дополнялось познавательно нейтральной моралью: уже Декарт мог атеистически свирепствовать в своих естественнонаучных конструкциях и одновременно

совершать паломничество к Сан-Лореттской Богоматери; уже Ньютону приходилось совмещать свой обезбоженный Космос с привычкой обнажать голову при упоминании Бога – куда более честным и мужественным оказался бравый кавалер Лаплас, посмеявшийся ответить на вопрос Наполеона о Боге: «Ваше Величество, я не нуждался в этой гипотезе», и куда более трусливым его соавтор по космогонии, все тот же лукавый Кант, научно изгнавший из человека призрак бессмертной души, разоблачив ее как шарлатанство, и заставивший человека морально верить в это шарлатанство! В итоге: познание без морали оборачивалось сплошным естественнонаучным «Содомом», мораль без познания – сплошной дрессировкой и солдафонским «Так точно!». Что может быть паталогичнее современной типичной картины, когда лауреаты Нобелевской премии сначала выполняют «госзаказы» по ликвидации планеты, а потом скопом и врозь подписывают всяческие жалкие петиции о «моральной ответственности ученого\*\*». Честно признаемся себе: если познание без морали – это «Система природы» Гольбаха, то моральной отрыжкой такого познания может и должен быть... маркиз де Сад, впрочем и в самом деле открыто исповедовавший «гольбахианство»\*.

Вот во что вырождалась мораль, лишенная познавательной основы! Но очевидно, что прежде должно было выродиться само познание: этически нейтральное естествознание, которому за отсутствием притока имманентных нравственных импульсов не оставалось ничего иного, как «утекать» в технику и инженерную смекалку, чтобы потом покаянно бряцать бессильно моральными погремушками. Понятно, что жизнеспособность морали зависела от жизнеспособности самого познания; свобода, перепрыгивающая через познание и силящаяся реализовать себя сразу в морали, неизбежно оборачивалась свободой от морали. Возникала роковая альтернатива: аморальной свободы и несвободной морали. Смертельный удар, нанесенный этой последней Фридрихом Ницше, прокидывался уже перспективами тотального нигилизма. Вспомним жуткий прогноз Ницше, назвавшего себя однажды «самым независимым человеком в Европе»: «То, что я рассказываю, есть история ближайших двух столетий. Я описываю то, что надвигается, что не может уже надвигаться иначе: восхождение нигилизма». И еще этот взрыв пароксического самосознания: «Я знаю свой жребий. Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищном – о кризисе, какого никогда не было на земле, о самой глубокой коллизии совести, о решении, предпринятом против всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что считали священным». Самая глубокая коллизия совести: выбирать между честным нигилизмом и бесчестной моралью и отдавать предпочтение нигилизму как раз потому, что в глубине души остаешься моральнейшим из людей (Ницше – «маленький святой», «il piccolo Santo» в оптике не читавших его книг случайных путевых знакомых); садистические консеквенции выбора, толкнувшие Сада в праксис порока и преступления, повернуты у Ницше внутрь – жало чудовищно неконтролируемой свободы дожало-таки его до сумасшествия... Это ницшеовское сумасшествие и трансформируется Штейнером в небывалое душевное здоровье; но сумасшествие Ницше оказывалось по существу уже не личной судьбой «безбожника и крысолова» Ницше, а потенциальной судьбой эпохи, навсегда потерявшей в Ницше свое сомнительное викторианское здоровье; И вот что нелепо: автора «Философии свободы» считали... ницшеанцем; кильский профессор Фердинанд Теннис (один из будущих «столпов» немецкой социологии) развил даже эту тему в довольно развязной форме. Нелепость, впрочем, вполне извинительная, если учесть, что дело шло об очередном профессорском недоразумении; но связь этой книги с Ницше и разрешение в ней глубочайшей коллизии совести принадлежит при всем том к числу наиболее уникальных духовных событий Нового времени: здесь впервые было продемонстрировано искусство «философствования молотом», без того чтобы сам философствующий сходил с ума. В цитированном выше письме к Розе Майредер об этом сказано со всей недвусмысленностью: «... мне больно, что Ницше не может больше прочитать мою книгу. Он принял бы ее такой, как она есть: в каждой строке как личное переживание». И еще определеннее в почти одновременном письме к Паулине Шпехт: «Заболевание Ницше причиняет мне особенную

боль. Ибо я твердо убежден, что моя «Философия свободы» не прошла бы для Ницше бесследно.

\*Ср.: «Система Гольбаха есть реальное и неоспоримое основание моей философии, и я ее ярый приверженец, если понадобится, вплоть до мученичества». Sade, *Letters choisies*, Рапа, 1963, p. 143.

Целое множество вопросов, оставленных им открытыми, нашел бы он у меня в их дальнейшем развитии и наверняка согласился бы со мною в том, что его моральная концепция, его имморализм увенчивается лишь моей «философией свободы»\*, что его «моральные инстинкты», надлежащим образом сублимированные и прослеженные в своих истоках дают то, что фигурирует у меня как «моральная фантазия». Эта глава о «моральной фантазии» моей «Философии свободы» в прямом смысле слова отсутствует в ницшевской «Гене-алогии морали», несмотря на то, что все содержание последней намекает на нее. И «Антихрист» является лишь особым подтверждением этого моего взгляда». Заметим мимоходом, чтобы раз и навсегда покончить с недоразумениями: не о ницшеанстве Штейнера следовало бы говорить, а – если уж на то пошло – о «штейнерианстве» Ницше, так и не дотянувшегося до своей «Философии свободы», хотя и пожертвовавшего всем, чтобы книга эта могла быть написана. Разрывная тоска Ницше, тоска по беспредпосылочности и освобожденности морали, обнаженным нервом вымучивающая каждое его выдергивание коренных моральных ценностей («Мы должны освободиться от морали, – так обронил он однажды, – чтобы суметь морально жить»), нашла в «Философии свободы» удивительно кристальное разрешение. Самому Ницше она обернулась черной дырой невменяемости. Беспредпосылочность морали, не предваренная беспредпосылочностью познания, оскалилась гримасой нигилизма и цинизма. Ибо что есть нигилизм, настоящий не в темном погребке хайдеггеровских интерпретаций, а в свете познания, как не та же беспредпосылочность, только смещенная из сферы мышления в зону чувствований и воли и оттого выглядящая уже нерабочей познавательной процедурой, а просто разрушительной страстью? Трагедия Ницше – трагедия лингвистически соблазненного гностика, сделавшего ставку на стиль и фехтующего острой афористической шпагой против адской «бронетехники» изощреннейшей лжи. Правило Павла: «Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может» (1 Коринф. 2, 15) обернулось здесь просто какой-то пародией, ибо судящий о всем был в этом случае именно душевным, и оттого судить о нем не возбранялось в скором времени даже приказчикам; что удивительного в том, что от приказчиков было уже и рукой подать до... психиатров. А между тем речь шла именно о чистейшей воды гнозисе, колоссальных духовных задачах, потопленных-таки в «шуме и ярости» артистически разошедшейся душевности; путь от душевности вел уже прямо в прорыв светских сплетен и кривотолков, в безвкусицу бульварных романов, в тупую фельдфебельскую однозначность. Вот чем оборачивалась беспредпосылочность, избегающая теории познания и разбазариваемая в «веселой науке»; когда Ницше возвещает, скажем, «смерть Бога», то в этой нарочито театральной формуле зашифрованы не судьбы оскудевшей метафизики Запада, как гласят нам одни интерпретаторы, ни тем более плоская патология религиозного атеизма, как гласят другие, а все то же требование беспредпосылочности, роднящее «безбожника» Ницше не со всякого рода «печальными демонами», а... с Мейстером Экхартом, который по-своему и не менее радикально сформулировал ницшевский тезис в удивительных словах: «Я молю Бога, чтобы он освободил меня от Бога». Но Экхарт на то и был «мейстером», что не сделал слова эти лакомством для базарных мух, тогда как ницшевская формула остается таковым вот уже больше столетия. И когда мы читаем у Штейнера в предисловии к его книге о Ницше, что независимо от Ницше и на иных путях, чем Ницше, пришел он (Штейнер) к воззрениям, созвучным с ницшевскими, то под созвучностью разумеется здесь, конечно же, прежде всего беспредпосылочность, а под иными путями – пути мышления и теоретикопознавательного подхода к проблеме свободы. Ибо никому не дано вкусить действительность свободы, не пройдя заведомо нелегкой выучки науки свободы.

\*Так именно и сказано: «...seine Krünge erst in meiner «Freiheitsphilosophie» findet».

Путь к морали лежит через познание, и свобода, начинающаяся не с освобождения мысли, а сразу же высывающаяся в зоне инстинктов, чувств, воли, есть ужасный двойник свободы, заражающий субъекта некоей одержимостью свободы, при которой свободным провозглашается любое «я хочу» – от «хочу» бить стекла до «хочу» – хрюкать. Имагинация такой свободы – противоположность евангельской притчи о бесноватом из Гадарры: не дух нечистый вгоняется здесь в свиней, а дух свинский умножает собою нечистый. Единственно правомерное «хочу», смогшее бы на этой стадии вывести нас к подлинной свободе, гласит: хочу познания. Тут-то и начинается в нас праксис освобождения мысли от прилипших к ней терминологических самозванцев; свободная мысль, опознавшая в себе творческие силы мироздания, осознает себя как долг и ответственность перед Вселенной, которую она уже не только познает, но и созидает. Мы говорим о человеке: он свободен, если в своих поступках он ведет себя сообразно собственной природе и не понуждаем никакими внешними предписаниями. Эта высочайшая истина моментально окутывается тьмой недоразумений и кривотолков, когда в основе ее лежит не чистая свободная мысль, а чувства, инстинкты, темные волевые порывы. Целые толпы первых встречных, от вчерашних еще маменькиных сынков до прожженных авантюристов, отталкиваются от нее, трубя на весь мир: вот и мы действуем сообразно своей природе, которая изживается так и сяк, и, следовательно, мы свободны! Но в этой такой-сякой свободе нет и грана свободы, а есть лишь наглость вольноотпущенников, выпрыгнувших из моральной клетки, чтобы плюхнуться в лужу аморальных влечений. Ибо для того чтобы жить сообразно собственной природе, надо природу эту знать, и знать не в низшей эгоистической личине капризного своеволия, а в первородстве. Что же станет с миром, если миллионы таких своевольных природ начнут сталкиваться в утверждении собственных «так» и «сякс»? – гоббсовская «война всех против всех», по существу лишь «война мышей и лягушек». Но узнать собственную природу и значит научиться самостоятельно мыслить, т. е. обнаружить в мысли содержание мира и понять: в мысли я не только созерцаю развитие Вселенной, но и принимаю в нем деятельное участие. Мышление открывает мне не только вход в мастерскую Божественных Иерархий, но и выход из нее обратно в мир в качестве уже не блаженного соглядатая, а сотрудника, обремененного тяжестью мировой ответственности, но и несущего ее со всей легкостью эвритмическо-го жеста. «Бремя мое легко есть» – слово Спасителя, изумительный смысл которого рассвечивается впервые именно в момент такого познания. Но ведь более чем очевидно, что эта мысль уже не есть только мысль, а есть и воля, где отныне каждое «я хочу» изживается не в колесе капризов и настроений, а сообразно собственной божественной природе, бывшей некогда откровением и ставшей нынче опытом. И отсюда взрыв новой возрожденной свободной морали: праксис моральной фантазии, этой, пожалуй, самой ослепительной из всех жемчужин, рассыпанных в «Фило-софии свободы». Такие страницы пишутся раз в тысячелетие, и если на них не сразу откликаются на земле, то отклик небес раздастся во мгновение ока, и отклик этот равен, по прекрасному слову Достоевского, «громовому воплю восторга серафимов». Я не знаю, что происходило на земле, когда писалась эта книга, но я знаю, что ни в одной точке земного шара небеса не стояли так близко к земле, как в той, где она писалась. Подумаем же о том, что здесь случилось, но прежде вспомним, что же было, раньше. А раньше была мораль, которой можно было следовать или не следовать, которую можно было соблюдать или нарушать, в которой можно было усердствовать или не обнаруживать особого рвения, но от которой ни одному сколько-нибудь значительному, сколько-нибудь живому и «вкусному» человеку не дано было – скажем так – не зевать. Какая же дьявольская изощренность потребовалась для того, чтобы придать возвышеннейшим по сути своей истинам такой до неприличия скучный и пресный вид – на радость «тетушкам» всего мира и на потеху их «племянникам-сорванцам»\*. Мораль-как-казарма, мораль-как-дрессировка, мораль-как-пугало – это еще куда ни шло; тут можно было еще возмущаться, тягаться, бросать перчатки и упрячиться. Но мораль-как-зевок, мораль-как-средство от бессоницы, мораль-как-целомудрие начитанной и фригидной

уродки – тут уже бессильно опускались руки. Въедливый Василий Розанов в заметке, озаглавленной «о морали» и с припиской: «СПб. – Киев, вагон», искреннейшим образом засвидетельствовал это бессилие: «Даже не знаю, через «ъ» или «е» пишется «нравственность». И кто у нее папаша был – не знаю, и кто мамаша, и были ли деточки, и где адрес ее – ничегошеньки не знаю». Понятно, что все более или менее живое и самобытное должно было спасаться из этого карантина анонимности, ища повсюду, как манны небесной, хоть сколько-нибудь заразных мест. Посредственной и плоской морали вызывающе противопоставлялась сфера выразительного во всех его причудах и внезапностях, от элементарной склонности к эпатированию до сейсмических толчков художественного гения. Антиномия осознана и сформулирована первенцами XIX столетия; ее манифест – «Или-или» Киркегора, сталкивающее в смертельной схватке наслаждение и долг, неповторимое эстетическое мгновение и постылую до однообразия этическую вечность. Эстетическое отвращение к морали граничит почти что с патологией и аномалией; мобилизуется весь бестиарий аморальности, чтобы избежать моральной стерильности: цинизм, высокомерие, ложь, усмешка, поэтизация зла, и уже модулируя в практику: алкоголь, наркотики, извращения, даже самоубийство. Флобер в Иерусалиме восторгается прокаженными («Вот куда бы привести колористов!»); «когда мне удастся, – говорит он в одном письме, – найти в чем-нибудь, что все считают чистым и прекрасным, гниль или гангрену, я вскидываю голову и смеюсь». Бодлер, иступленно выращивающий «цветы зла» в пику надушенным букетам буржуазной добродетели, воспекает «падаль» в одном из самых прекрасных поэтических творений века. Какой-то обворожительной адвокатской уверенностью отдает от на шумевшей фразы Оскара Уайльда об авторе изящных искусствоведческих эссе: «То, что автор был отравителем, не служит доводом против его стиля». И вновь подает свой голос «радикальный до преступления» Фридрих Ницше: «Чувства русских нигилистов кажутся мне в большей степени склонными к величию, чем чувства английских утилитаристов» – таков крайний вывод из программного тезиса ницшевской космоидеи: «Мир может быть оправдан только как эстетический феномен». И одновременно сжигает себя в бессильном гневе против воцаряющейся серости «русский Ницше», Константин Леонтьев: «Не ужасно ли, не обидно ли думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом шлеме переходил Граник и бился пред Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушеествовали бы «коллективно» и «индивидуально» на развалинах всего этого прошлого величия?» Удесатерим эти примеры, и мы, должно быть, поймем, какая страшная пропасть разверзлась между постылой монотонной моралью и неистребимой потребностью души в ярких слепящих красках. Вопрос, преследующий как наваждение: неужели для того, чтобы быть добродетельным, нужно непременно быть скучным? И уже в обратном проведении: неужели только зло может быть вразумительным и интересным? Ответная реакция морали не заставила себя ждать: яркость квалифицировалась как «демонизм»; гениальным отщепенцам мстили, эксплуатируя весь арсенал злобно-мстительных средств: норвежский критик публично призывал высечь Ибсена розгами; какой-то английский журналист, третьесортный писака фельетонов, протиснувшись в толпе к Оскару Уайльду, ведомому из зала суда в тюрьму, плюнул ему в лицо – можно представить себе, какой вздох облегчения пронесся по Европе, когда в дело вмешались ученые-психиатры и поставили диагноз: гениальность – это помеищ-тельство. Так мстила оскорбленная мораль, но ни один из этих актов мести не избавлял самое ее от собственного е\_диагноза: мораль – это зевота. Вот тут-то и случилось поистине нечто невероятное. «Философия свободы», вырвав мораль из катехизиса и вернув ее переживаниям, совершило чудо: ОТНЫНЕ И В МОРАЛИ МОЖНО БЫЛО БЫТЬ ГЕНИАЛЬНЫМ. То, что изумительно предчувствовал Шиллер в «Письмах об эстетическом воспитании» (спасение морали через игру), о чем необыкновенно метко обмолвился однажды аббат Галиани\*, то, до чего почти уже дотягивался Ницше в

грезам о морали, ставшей инстинктом, и что вырвало однажды у Владимира Соловьева обжигающий вскрик о «вдохновении добра», все это стало здесь ослепительной явью и возможностью. Фантазия, считавшаяся до сих пор прерогативой искусства и с грехом пополам признаваемая в науке, сорвала мораль с мертвых петель прописного долга и, отождествив ее с Я самого человека, даровала ей свободу. И вот что здесь наконец стало истиной – математически безупречная аксиома: мораль – это творчество, или она – ничто. Давайте же представим себе некоего Оскара Уайльда, расточительнейшего гения аморальности, который, нисколько не переставая быть самим собой, а может быть и впервые становясь самим собой, изживал бы свою гениальность в нравственных поступках и творил бы на спор уже не молниеносные художественные шедевры, а шедевры моральных деяний, – история Дориана Грея, из свободы отдавшего себя служению любви и добру и, значит, диаметрально меняющего соотношение между «оригиналом» и «портретом»: оригинал, согбенный непониманием и клеветой, покрывается морщинами страданий у всех на виду, а незримый портрет (босховское покрывало св. Вероники?) изо дня в день транспарирует нестерпимо прогрессирующей красотой. Да, представим себе это – байронизм, изживающий себя в добродетели, Парнас на службе у морали, бодлеровские «цветы зла», преобразенные в «цветочки» св. Франциска и «голубой цветок» Новалиса, и мы, возможно, осознаем манихейский смысл случившегося. Все, что составляло до сих пор гордость и неотъемлемые привилегии аристократической богемы – вкус, изящество жестов, умение изыскаться уголками губ, катастрофическое остроумие, цинизм из страдания, инфракрасные и ультрафиолетовые частоты восприятия, вся «демоническая» техника маргиналов и отщепенцев трансформируется здесь в моральность, которая вдруг начинает потрясать с такою же силой, как до этого потрясало только искусство. Моральность, подчиняющуюся уже не окрикам категорического императива, а неизреченным воздыханиям своего мусического вдохновения, словно бы речь шла – все еще – о художественных шедеврах, но нет же больше, чем о художественных шедеврах, ибо художественные шедевры вынашиваются годами, – о шедеврах каждодневных и сиюминутных, ибо если свою художническую свободу я делю с капризным гением вдохновения, трепетно ожидая изо дня в день, когда он схватит меня за волосы, повернет к рассвету и скажет: «Рисуй, что видишь!», то моральную свою свободу я не делю уже ни с кем, и значит, мое моральное вдохновение зависит не от случая или неисповедимых прихотей моего дионисического компаньона, а от собственного моего – но просветленного мыслью! но опомнившегося! но умного! – воления.

\*В письме к г-же д\_ине от 26 апреля 1777 года: «Мораль сохранилась среди людей, потому что о ней мало говорили, и притом никогда в дидактическом тоне: всегда красноречиво или поэтично. Если иезуитам вздумается свести ее в систему, они ее ужасно изувечат. По сути, добродетель – это энтузиазм». *Correspondence inedite de l'abbé Galiani, Paris, 1818, t. 2, p. 437.*

Моральная гениальность – в этом ее граничащая с чудом несравненность – не элитарна и избирательна, а повсеместна и повседневна, как евангельские притчи, освещающие таинства Космоса сценками из быта; она возможна ежемгновенно, и норма ее, стало быть, не пушкинско-блоковское: «Сегодня я гений», трагически беспомощно уязвляемое провалами «вчерашнего» и «завтрашнего» дня, когда «сегодняшний» гений приумножал вчера свой дон-жуанский список, дабы снискать себе завтра участь «невольника чести», а некая непрерывность гениальных состояний, изживаемых не вчера или сегодня в миги головокружительной вознесенности над бытом, а всегда и в самой гуще быта. Очень странная, невиданная, неслыханная и тем не менее единственно нормальная мораль. Ибо согласимся: если гениальность могла быть усилиями демократических психиатров приравнена к ненормальности, то решающее значение в этом диагнозе оставалось не за научной беспристрастностью, а за подавляющим большинством противфона: там, где норма декретировалась серым большинством, яркое меньшинство уже как бы механически

отчислялось по ведомству патологии. Нормативность морали и означала по существу ее мажоритарность; отсюда щупальца ее простирались в сферу познания, где подобием моральной общеобязательности выступала общеобязательность логическая, и только индивидуальное во всем его объеме и исключительности продолжало быть исключением из правила, влача полулегальное существование в эстетической ссылке с поражением моральных и познавательных прав. Исключение, увы, подтверждало правило; если нельзя было предотвратить появление Рембрандта, Гете или Бетховена (хотя в XX веке на эту «нобелевскую» приманку клюнет не одна из крупных научных рыб), то оставалось распоряжаться их шедеврами; сказать, что серость не выносит яркости вообще было бы несправедливо; серость не выносит яркости в жизни, зато очень даже любит ее на выставках и в концертных залах, где она выставлена напоказ в целях ублажения и «эстетического отдыха». И сколько бы Девятая Симфония девятибально ни сотрясала Космос, все равно – лицензии ее ограничены радиусом действия концертных или граммофонных возможностей; нарушение этого радиуса чревато вмешательством «ближних» и всевозможными «эксцессами». Но представим себе теперь диаметрально противоположную картину, когда, патологичной оказывается именно серость, а нормальной именно гениальность, и значит, «моральный большевизм» уступает место «этическому индивидуализму». Тогда Девятая симфония – и уже безразлично где: в концертной ли зале или... «в наушниках» – предстанет не просто эстетическим шедевром, но и нормой поведения, причем – повторим это снова – если в качестве первого она неповторима, то в качестве второй возможности ее неограниченны и, следовательно, никак уже не загоняемы в концерт-но-музейный изолятор, разве что самой жизни пришлось бы стать в таком случае музеем. Моральная фантазия, моральная гениальность и значит: дионисизм, перенесенный из художественного в нравственное и дышащий уже не пифийские пары, а дух осмыслившей себя свободы; вспышки этого нравственного дионисизма спорадически, но неотвратимо прокалывают омертвевшую ткань наших поведенческих трафаретов; я верю – если право на фантазию остается в силе и в измерении истории, – настанет день, когда ошеломленные историки заговорят о моральном Ренессансе – «кватроченто» и «чинквеченто» расцвета морального гения, – когда, стало быть, разгениальничавшееся добро станет творить с такою же виртуозностью и в таких же неисповедимых количествах, как когда-то в любом итальянском городе и едва ли не на каждом шагу творились бессмертные полотна и скульптуры. Уясним же себе раз и навсегда, что путь к этому Ренессансу уже проложен, и никакая сила – никакие «масоны» и «старшие братья» – не в состоянии его перекрыть. Ибо сама мораль соединилась здесь со своим извечным антогонистом – яркой независимой личностью: во спасение этой последней от аморальности, а себя самой – от безликости. Мораль, исповедующая самый что ни на есть штирнерианский, ницшеанский индивидуализм и в то же время остающаяся верной букве и духу всех пережитых заповедей: ну да, синайские скрижали Моисея в исполнении Макса Штирнера! Вы скажете: парадокс? Ничуть не бывало: всего лишь осмысление слов Христа: «Не нарушить закон пришел Я, а исполнить». Это значит: закон тождественен отныне не автоматическому «ты должен», а осмысленно индивидуальному «я хочу», и если это «я хочу» достигло своего совершеннолетия у какого-то Макса Штирнера, то следующим шагом, спасающим его от абсурда бессознательного своеволия, должен быть... путь к Иордани, или крещение мыслью, после которого индивидуальное хотение неизбежно створяется с универсальным долгом: не «люби ближнего», а «люблю ближнего», ибо так хочу и не могу иначе. Такая мораль, дошедшая до крайней точки индивидуализма, естественно перерастает уже индивидуальное и вырастает асоциальное. Да, истина, красота, добро – но какой же сверхчеловеческой силой нужно было обладать для того, чтобы воскресить живой потрясающий смысл этой заболтанной в веках банальности, и притом так, чтобы над нею затрясся от восторга не какой-нибудь овцеопий Авель, а вчерашний «отравитель и стилист»\*\*. Толстой, имевший за плечами исполинский авторитет всемирного гения, и то не избежал смешков, когда инстинктивно потянулся к «книге жизни». Каково же было молодому, почти неизвестному



«доктору философии», которого один маститый профессор обзывал «шутом Ницше» и которому другой, с позволения сказать, «коллега» настоятельно советовал по выходе в свет «Философии свободы» прочитать Вундта и Бенно Эрдмана!

И наконец последняя кульминационная «эврика» этого захватывающего рассказа о свободе. «Наихристианнейшая из всех философий» – так была названа однажды «Философия свободы» Рудольфом Штейнером. Разумеется, требование беспредпосылочности остается в силе и здесь; такова эта книга в измерении именно беспредпосылочного христианства – в любом другом измерении ее наверняка ожидала бы прямо противоположная оценка. То, что современный «научный» атеизм – величина сама по себе достаточно зыбкая и двусмысленная, лежит вне всяких сомнений; этически нейтральное естествознание позволяет в равной степени прийти как к Богу, так и к Ничто, и примеров, подтверждающих то и другое, наберется, конечно же, в избытке. Чего оно не позволяет, так это прийти к Христу. Ибо прийти к Христу значило бы для него пережить свой «Дамаск»; давайте вспомним: Савл, «дышащий угрозами и убийством», ведь тоже верил в Бога и не был атеистом; христианином и Павлом стал он, лишь узрев Дамасский свет. «Философия свободы», выводящая познание из статуса этической нейтральности и оживляющая его нравственными импульсами, и есть такой «Дамаск» в условиях современности; без нее можно сегодня с равным успехом быть как верующим, так и атеистом, – христианином (не в инерции прошлого, а сообразно нынешней действительности) без нее едва ли кому-нибудь дано стать.

\*Впоследствии в проекте социальной трехчленности Штейнером будет воскрешен потрясающий смысл еще одной заболтанной банальности: свобода, равенство, братство.

Я вынужден снова обратиться к свидетельству Ницше, так как не знаю никого, кто с такой саморазрушительной честностью вскрывал когда-либо насквозь протухшие консервы с соблазнительными этикетками. Довод, сформулированный почти с силлогистической ясностью. «Наше время есть время знания». И значит (продолжает Ницше), «неприлично теперь быть христианином». «Бот тут-то, – заключает он, – и начинается мое отвращение». – «Куда, – восклицает он дальше, – девались остатки чувства приличия, уважения самих себя, когда даже наши государственные мужи, в других отношениях очень беззастенчивые люди и фактически насквозь антихристиане, еще и теперь называют себя христианами и идут к причастию?» И напоследок уже совсем по-ницшевски: «Каким же вырождением фальшивости должен быть современный человек, если он, несмотря на это, не стыдится еще называть себя христианином!» Так сформулировано это в ураганной книге, озаглавленной «Антихрист». Но пусть каждый, в ком не вымерла еще такая стихийно-бедственная честность и бескомпромиссность, кто, стало быть, не привык числиться в дураках даже у Господа Бога, положит руку на сердце и спросит себя: разве это не правда? И разве не правда и то, что так гневаться, что так возмущаться, испытывать такое отвращение мог уже не анти-христианин, а перво-христианин, очутившийся в сплошном и непролазном псевдо-христианстве? Гнев Ницше, в последнем невменяемом пароксизме страсти хвативший через край, есть лишь неопознанная реакция чистого христианина на мерзость запустения в месте святом; только так между прочим и могу я осмыслить восторг молодого Штейнера, прочитавшего еще в рукописи книгу «Антихрист»: «Антихрист» Ницше... одна из самых значительных книг, написанных за последние столетия. В каждом предложении находил я собственные свои ощущения. Я не в состоянии пока выразить всю степень удовлетворения, вызванного во мне этой книгой»\*. Вопрос, вытекающий из самой сути нападок Ницше: как возможно христианство? И не в том даже дело, где еще сегодня найти христианина, каким (я цитирую Гете) «его хотел бы видеть Христос»; вопрос жалит ядовитее: а возможно ли сегодня вообще христианство, мыслимое не как инерция унаследованных навыков, стало быть, именно нечто неприличное, а как «путь, истина и жизнь», как, говоря словами Киркегора, «ежемоментальная одновременность с Христом»?

\*Из письма к Паулине Шпехт от 23 декабря 1894 года. Тот факт, что спустя 30 лет, в кармических лекциях 1924 года, «Антихрист» Ницше будет охарактеризован Штейнером как прямая инспирация Аримана, не то что не противоречит юношескому переживанию, но,

напротив, эзотерически проясняет его. Между тем некоторые активисты антропософского движения на Западе, уже давно подкапывающиеся под Штейнера с благородной-де целью демифологизировать его и вернуть его превратностям «человеческого, слишком человеческого», по сути лишь притянуть его к себе и себе же уподобить («продуктом своего времени», не лишенным сиюминутных эмоций и национальных пристрастий назван Штейнер в одной из таких статей), прямо используют это кажущееся «противоречие» и даже заключают отсюда к «ницшеанству» и «атеизму» молодого Штейнера. Вот что получается, когда мозги, натренированные на легком философском и публицистическом чтении, самонадеянно и менторски вторгаются в зону эзотерики! А ведь достаточно было вспомнить, что Ариман, инспирировавший Ницше, – «частица силы, желавшей вечно зла, творившей лишь благое» – и на сей раз сотворил благое, нанеся смертельный удар изолгавшемуся в веках христианству и впервые создав тем самым почву для нового беспредпосылочного христианства, каковым оно выступило позднее в христологии Штейнера. Восторг автора «Философии свободы» перед ницшевским «Антихристом» выглядит в этом свете всего лишь признательностью Геракла другому герою, очистившему за него авгиевы конюшни; я сказал бы решительнее: «Антихрист» должен был быть написан, и, не напиши его Ницше, возможно писать его пришлось бы самому Штейнеру, хотя, слава Богу, этого не произошло.

Повторим еще раз: наше время есть время знания. Здесь и дан камень преткновения: вся диалектика последующих недоумений и отвращений. Варианты исчисляются с математической жестокостью: быть христианином значило бы в наше время либо знать одно и верить в другое, либо знать одно и прикидываться, что веришь в другое, либо же ничего не знать и просто верить в другое. Согласимся, что первые два варианта едва ли выдержали бы самую легкую пробу на христианство; третий – лютеровское *sola fide* – в лучшем случае дотянул бы до позавчерашнего христианства со всеми вытекающими отсюда сегодняшними неприличиями. Страшный вывод Ницше, стоивший ему жизни: следовательно, христианство невозможно, пресекается молодым Штейнером, и – что особенно важно – не извне, а имманентно книге «Антихрист», т. е. в полном согласии со всеми предыдущими посылами: оно возможно как четвертый вариант – не: знать одно и верить в другое, или прикидываться, что веришь в другое, или ничего не знать, а просто верить в другое, но: ЗНАТЬ ДРУГОЕ. Тут-то и вырастает перед нами наихристианнейшая «Философия свободы» с острием знания, направленным в былую область веры. Наше время, соглашается Штейнер с Ницше, есть время знания. Да, но что за это знание? – вот в чем вопрос. Вопрос, упущенный Ницше и действительно обрекший его на провал: снаряжаясь в поход против тысячелетних святынь, этот принц Фогельфрай не пошел в своих теретико-познавательных предпосылках дальше наспех мобилизованного позитивизма и скептицизма. Как будто и здесь сошло бы с рук гасконское сумасбродство, вознамерившееся на такой лад покорять этот «Париж»! Ответ «Философии свободы»: христианство возможно как знание, но для этого необходима христианская теория познания, или, как скажет впоследствии Штейнер об «Истине и науке» и «Философии свободы»: мысли Павла в области теории познания. Павел («святой – заступник мышления в христианстве», по прекрасному выражению А. Швейцера), самый непонятый – «неудобовразумительный», как отзывается о нем апостол Петр – и, может быть, самый одинокий дух из всех, кого когда-либо знала христианская действительность, покровитель и правозащитник любого рода духовного бунтарства и диссидентства, нудимого волей к познанию и духом свободы – непонятый и в этом даже самими бунтарями; Павел, Моисей христианства, перманентно выводящий живой дух его из нового римско-константинопольского и какого угодно пленения, когда дух этот оказывается под гипсовой повязкой форм и оборачивается собственной посмертной маской; Павел, как никто призывающий «найтись во Христе», чтобы Мистерия Голгофы свершалась не только для нас, но и в нас, в каждом индивидуально и каждым в первом лице, этот Павел, бесстрашный гностик и испытатель глубин, возрождается здесь в новом, небывалом для себя, но и вполне естественном качестве «гносеолога». Может, когда-нибудь из разрозненных и летучих высказываний Штейнера о павлианской основе «Философии свободы» вырастет еще

специальный антропософский трактат, систематизирующий эту бесконечно глубокую параллель и переводящий гностический язык «Посланий» Павла в гносеологический язык трудов молодого Штейнера: там, где речь идет у Павла о первом и втором (ветхом и новом, перстном и небесном) человеке, об обновлении духом ума и облечении в нового человека, о шести правилах гнозиса («Итак станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности...» Еф. 6, 14–17), там четко вырисовываются у Штейнера контуры теории познания. Мир, данный в чувственных восприятиях, есть иллюзия, майя, призренная действительность, и – не сам по себе, а через нас и для нас (Павел:

«Наследник, доколе в детстве, ничем не отличается от раба... Так и мы, доколе были в детстве, были поработаны вещественным началам мира». Гал. 4,1,3). Только через чистое активное мышление становится он полной Действительностью, когда понятие освобождает вещь от чувственного покрова и обнаруживает в ней изначально присутствующую в ней мысль (Павел: «Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего... дабы нам получить усыновление». Гал. 4,4–5). Познание, понятое так, оказывается искуплением тварного мира, падшего в первом Адаме, и восстановлением его истинного нетленного облика во втором Адаме (Павел: «Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении... сеется тело душевное, восстает тело духовное». 1 Коринф. 15, 42, 44). Но постигший науку свободы (Павел: «Братия, мы дети не рабы, но свободной». Гал. 4, 31) стоит уже в действительности свободы и не признает над собою никакой власти, кроме собственного высшего и уже божественного Я (Штейнер: «Исполненная мыслью жизнь есть... одновременно жизнь в Боге». – Павел: «Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства». Гал. 5, 1).

Так живой импульс христианства, изуверенный в веках обскурантистским и просветительским недомыслием, празднует свой триумф в домослившей себя наконец до мира мысли. Еще одна – на сей раз не столь уж приметная – жемчужина, подлежащая нашему взору. Увы, мы все еще продолжаем обходить жемчужины стороной и клевать собственные представления. Особенно когда жемчужины остаются неназванными. О каком это христианстве, восклицаем мы, может быть здесь речь, когда в книге этой нет даже упоминания о христианстве? Нам бы впору уже отвыкать от подобных «паспортистских» замашек понимания и учиться понимать по существу, ну скажем, взяв какой-нибудь внушительный по объему богословский труд, пролистать его и воскликнуть: сплошное «о» христианстве и – никакого христианства! Если мы способны еще на такую элементарную эластичность понимания, то христианство «Философии свободы» предстанет нам сокрытой от внешнего взора, но абсолютно реальной потенцией, заложенной в этом чисто философском семени\*. Методология Штейнера к тому же не допускает никакой предпосланности определений ходу исследования как таковому; «определение предмета, – читаем мы в одном из комментариев к гетевской истории учения о цвете, – ... может выступать лишь в конце научного рассмотрения, поскольку оно уже содержит в себе высшую ступень познания предмета». Когда через считанные годы христианство будет оглашено Штейнером, и уже потом выявится как альфа и омега всех произносимых и умалчиваемых им слов, то это будет не неожиданной развязкой и переходом в другой род, как поспешат заявить об этом многие тогдашние и нынешние растерзатели смыслов (увы, теперь они появились и среди антропософских авторов), а всего лишь естественным продолжением и самоопределением все той же «Философии свободы». Удивительная книга, после которой – скажем мы в стиле Ницше – неприлично уже в наш век знания не быть христианином. Книга, ставшая жизнью и подтвержденная каждым биением жизни написавшего ее человека. Любителям всяческих магий и не снилась такая магическая власть, которая царственно просвечивает через каждую ее страницу: вершина, достигнутая тут, – та самая, с которой только и открываются «все царства мира и слава иле». Мне приходит в голову невозможный, но еще раз эвристически оправданный вопрос: а что, если свобода, сотворенная в этой книге, не была бы христианской? Ответ – по уже неотвратимой аналогии – приходит сразу: эвристически оправданный вопрос: а что, если свобода, сотворенная в этой

книге, не была бы христианской? Ответ – по уже неотвратимой аналогии – приходит сразу: тогда бы это был Иисус, не тронувшийся к Иордани, и значит, Иисус, отказывающийся осуществить впервые мистерию слов: «Не я, но Христос во мне»; наверняка и ему раздался бы голос: «Сей есть Сын Мой возлюбленный\*», только голос этот принадлежал бы уже не Отцу... И еще \*Впоследствии в проекте социальной трехчленности Штейнером будет воскрешен потрясающий смысл еще одной заболтанной банальности: свобода, равенство, братство. одно, на этот раз, впрочем, вполне возможное сравнение: образ царя-мага, ведомого Рождественской звездой и возлагающего дары к ногам только что рожденного младенца... Эта книга, философия свободы – по сути магия свободы – и стала таким даром, поднесенным самым свободным духом земли восстающему в Космосе эфирному Христу. И, может быть, лишь увидев это, сумеем мы, смятенные наследники исполинского состояния, завещанного нам ее автором, почувствовать свою состоятельность и понять, каким образом удалось этой книге совместить в себе столь величайшее дерзновение и столь величайшее смирение.

К.Свасьян

## **Предисловие к новому изданию 1918 г**

В человеческой душевной жизни есть два коренных вопроса, сообразно которым и расположено все, подлежащее обсуждению в этой книге. Один из них гласит: существует ли возможность такого рассмотрения человеческого существа, чтобы это воззрение оказалось опорой для всего остального, с чем встречается человек в своих переживаниях или знаниях, ощущая, однако, при этом, что оно не может опираться само на себя и что посредством сомнений и критики оно может быть переведено в область недостоверного. Другой вопрос формулируется следующим образом: вправе ли человек, как водящее существо, приписывать себе свободу, или эта свобода только пустая иллюзия, возникающая в нем лишь оттого, что он не видит нитей необходимости, к которым его воление привязано с такой же непреложностью, как и всякий природный процесс? Этот вопрос вызван вовсе не искусственно-призрачным ходом мыслей. При определенном строе души он встает перед ней совершенно естественно. И можно почувствовать, что душа лишилась бы чего-то такого, что у ней должно быть, если бы она со всей доступной ей серьезностью вопрошания не увидела себя однажды поставленной перед этими двумя возможностями: свободы или необходимости воления. В этой книге должно быть показано, что душевные переживания, испытываемые человеком при постановке второго вопроса, зависят от того, какую точку зрения он в состоянии принять по отношению к первому. В ней делается попытка доказать, что существует такое воззрение на существо человека, которое может послужить опорой для всего остального знания; и еще другая попытка – показать, что при таком воззрении идея свободы воли получает полную правомерность, если только сначала удастся найти ту душевную область, в которой может развернуться свободное воление.

Воззрение, о котором здесь в связи с обоими этими вопросами идет речь, представляет собой нечто такое, что, будучи однажды приобретено, может само стать членом живой душевной жизни.

Дело не в том, чтобы дать на них теоретический ответ, который по приобретении носят затем с собой просто как хранимое в памяти убеждение. Для положенного в основу этой книги строя представлений подобный ответ был бы лишь кажущимся ответом. Здесь не дается готового, законченного ответа, но указывается на область душевных переживаний, в которой человек сам, посредством внутренней душевной деятельности, в каждое мгновение, когда ему это понадобится, может жизненно ответить на возникающий вопрос. Кто раз нашел душевную область, в которой разворачиваются названные вопросы, тому уже само действительное узрение этой области доставляет необходимые для этих двух жизненных загадок средства, чтобы с помощью приобретенного расширять и углублять исполненную загадок жизнь, как его побуждают к этому его потребности и его судьба. Тем самым

выявляется такое познание, которое своею собственною жизнью и родством этой собственной жизни со всей человеческой душевной жизнью доказывает свою правомерность и свою значимость.

Так думал я о содержании этой книги, пишучи ее 25 лет тому назад. Но и сейчас еще мне приходится высказывать те же положения, когда я хочу охарактеризовать мыслительные цели этого сочинения. В то время я ограничил свою задачу попыткой не сказать ничего более того, что самым тесным образом связано с обоими упомянутыми коренными вопросами. Если кто-нибудь вздумает удивиться, что в этой книге не встречается еще никаких указаний на мир духовного опыта, о котором идет речь в моих позднейших сочинениях, то пусть он примет во внимание, что в мои намерения входило тогда отнюдь не описание результатов духовного исследования, а лишь закладка основы, на которой могли бы покоиться подобные результаты. Эта «Философия свободы» не содержит в себе никаких специальных данных такого рода, как и никаких специальных естественно-научных данных; но она содержит то, без чего, по моему мнению, не сможет обойтись никто, стремящийся к достоверности в подобного рода познаниях. Сказанное в этой книге может оказаться приемлемым и для многих из тех, кто по тем или иным значимым для них основаниям не желает иметь никакого дела с результатами моих духовно-научных исследований. Но если кто в состоянии рассматривать эти духовно-научные результаты как что-то такое, к чему его влечет, то для него может оказаться важной и делаемая здесь попытка. Она состоит в том, чтобы показать, каким образом непредвзятое рассмотрение, простирающееся лишь, на оба упомянутых основополагающих для всякого познания вопроса, приводит к воззрению, что человек живет внутри истинного духовного мира. Задача этой книги: оправдать познание духовной области до вступления в духовный опыт. И это оправдание предпринято таким образом, что поистине нигде в этих рассуждениях читателю не приходится косвенно считаться с выдвинутыми мною позднее данными опыта, чтобы найти сказанное здесь приемлемым, если только он может или хочет вникнуть в самый характер этих рассуждений.

Таким образом, эта книга представляется мне, с одной стороны, занимающей совершенно обособленное место в ряду моих собственно духовно-научных сочинений, с другой же стороны – самым тесным образом связанной с ними. Все это побудило меня теперь, по прошествии 25 лет, снова обнародовать ее содержание, в существенном – почти без всяких изменений. Я только сделал к целому ряду глав более или менее длинные дополнения. Такие обстоятельные дополнения показались мне необходимыми в силу множества кривотолков, связанных с пониманием сказанного в этой книге. Изменения я вносил только в тех случаях, где, как мне казалось сегодня, было неловко выражено то, что я хотел сказать четверть века тому назад. (В такой правке, думается, только недоброжелатель найдет повод утверждать, будто я изменил свое основное убеждение.)

Первое издание этой книги уже много лет как распродано. Хотя из сказанного и явствует, что я считаю в настоящее время все еще столь же необходимым высказать об обоих означенных вопросах то, что я сказал о них 25 лет тому назад, я долго колебался с подготовкой этого нового издания. Все снова и снова спрашивал я себя, не следовало ли мне в том или ином месте произвести разбор появившихся после выхода первого издания многочисленных философских взглядов. Сделать это так, как я считал бы желательным, мешал мне недосуг, вызванный в последнее время моими чисто духовно-научными исследованиями. И лишь после по возможности тщательного обзора философской работы настоящего времени я убедился, что, как бы ни был соблазнителен сам по себе подобный разбор, его, в целях того, что должно быть сказано в этой книге, незачем включать в нее. То, что мне казалось необходимым сказать с принятой мною в «Философии свободы» точки зрения о новейших философских направлениях, можно найти во втором томе моих «Загадок философии».

Апрель 1918 г.

Рудольф Штайнер

# НАУКА СВОБОДЫ

## I. СОЗНАТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Духовно свободное ли человек существо в своем мышлении и в своей деятельности, или же он находится под гнетом чисто законоприродной железной необходимости? Мало вопросов, на которые было потрачено так много остроумия, как на этот. Идея свободы человеческой воли нашла обильное число как горячих поклонников, так и упорных противников. Существуют люди, которые в своем нравственном пафосе объявляют ограниченным умом каждого, кто способен отрицать такой очевидный факт, как свобода. Им противостоят другие, усматривающие, напротив, верх ненаучности в том, если кто-нибудь полагает, что закономерность природы прерывается в области человеческой деятельности и мышления. Одна и та же вещь часто объявляется здесь то драгоценнейшим достоянием человечества, то злейшей иллюзией. Бесконечная изощренность была употреблена для объяснения того, как уживается человеческая свобода с деятельностью природы, к которой ведь принадлежит и человек. Не меньше усилий было, с другой стороны, потрачено и на то, чтобы сделать понятным, как могла возникнуть подобная сумасбродная идея. Что мы имеем здесь дело с одним из важнейших вопросов жизни, религии, практики и науки, это чувствует каждый, если только главной чертой его характера не является противоположность основательности. И печальным признаком поверхностности современного мышления служит тот факт, что книга, желающая создать из результатов новейшего естествоиспытания «новую веру» (Давид Фридрих Штраус: «Старая и новая вера»), не содержит об этом ничего, кроме следующих слов: «В вопрос о свободе человеческой воли нам здесь незачем вдаваться. Всякая достойная этого имени философия всегда признавала мнимо-безразличную свободу выбора за пустой фантом; но нравственная оценка человеческих поступков и взглядов остается незатронутой упомянутым вопросом». Я привожу здесь это место не потому, что придаю особое значение книге, в которой оно находится, но потому, что книга эта высказывает, на мой взгляд, мнение, до которого в этом вопросе способно подняться большинство наших мыслящих современников. Что свобода не может состоять в том, чтобы исключительно по собственному усмотрению выбирать тот или иной из двух возможных поступков, это, по-видимому, знает нынче всякий, притязающий на то, что он вышел из научных пеленок. Существует всегда, скажет он нам, совершенно определенное основание, в силу которого из нескольких возможных поступков приводится в исполнение только один определенный.

Это кажется убедительным. И тем не менее вплоть до сегодняшнего дня главные нападки противников свободы направлены только против свободы выбора. Ведь даже Герберт Спенсер, разделяющий взгляды, которые с каждым днем приобретают все большее распространение, утверждает следующее (Герберт Спенсер, «Основы психологии», нем. изд. д-ра Б. Феттера, Штутгарт, 1882): «Я» то, что каждый может по собственному усмотрению желать или не желать чего-нибудь – положение, лежащее в основании догмы о свободной воле, – это, конечно, отрицается как анализом сознания, так и содержанием предшествующих глав». Из этой же точки зрения исходят и другие, когда они борются с понятием свободы воли. Все относящиеся сюда рассуждения в зачатке находятся уже у Спинозы. Ясные и простые доводы, приводимые им против свободы, с тех пор повторялись бесчисленное множество раз, но только по большей части облаченными в изощреннейшие теоретические учения, так что трудно различить простой ход мысли, к которому сводится все дело. В одном из своих писем, датированном октябрём или ноябрём 1674 г., Спиноза пишет: «Я называю, собственно говоря, ту вещь свободной, которая существует и действует только по необходимости своей природы, принужденной же называю я ту, существование и действие которой точным и устойчивым образом определяется чем-нибудь другим. Так, например, Бог существует, хотя и необходимо, но свободно, потому что Он существует только по необходимости Своей природы. Точно так же Бог познает Самого Себя и все прочее свободно, потому что только из необходимости Его природы следует то, что Он все

познает. Вы видите, таким образом, что я полагаю свободу не в свободном принятии решения, а в свободной необходимости.

Но снизойдем до сотворенных вещей, которые все устойчивым и точным образом определяются к существованию и деятельности внешними причинами. Чтобы яснее понять это, представим себе вещь совершенно простую. Так, например, камень получает от внешней сообщающей ему толчок причины известное количество движения, с которым он потом, по прекращении толчка внешней причины, необходимо продолжает двигаться. Это пребывание камня в движении оттого и является вынужденным, а не необходимым, что оно определяется толчком внешней причины. То, что здесь имеет силу для камня, сохраняет значение и для всякой другой отдельной вещи, как бы она ни была сложна и ко многому пригодна, а именно, что каждая вещь по необходимости устойчивым и точным образом определяется к существованию и действию внешней причиной.

Допустите теперь, прошу вас, относительно камня, что он во время своего движения мыслит и знает о своем стремлении по возможности продолжить движение. Этот камень, сознающий лишь свое стремление и отнюдь не ведущий себя безразлично, будет думать, что он совершенно свободен и что он продолжает свое движение не по какой-нибудь другой причине, а только по той, что он этого хочет. Но это и есть та человеческая свобода, о которой все утверждают, что они ею обладают, и которая состоит только в том, что люди сознают свое желание, но не знают причин, которыми оно определяется. Так верит дитя, что оно свободно просит молока, или рассерженный мальчик, что он свободно хочет отомстить, или трусливый – что он хочет убежать. Так и пьяный верит, что он по свободному решению говорит то, чего он, протрезвев, охотно не сказал бы; и поскольку этот предрассудок врожден всем людям, то не легко от него избавиться. Ибо хотя опыт в достаточной мере учит, что люди меньше всего могут умерять свое желание и что, движимые противоположными страстями, они видят лучшее, а делают худшее, они тем не менее считают себя свободными, и оттого именно, что многого они желают не так сильно, а иное желание легко может быть подавлено воспоминанием о чем-нибудь другом, нередко приходящем на ум».

Так как мы имеем здесь перед собой ясно и определенно высказанный взгляд, то нам легко будет вскрыть и содержащееся в нем основное заблуждение. С той же необходимостью, с какой камень, вследствие толчка, совершает определенное движение, должен и человек выполнить известный поступок, если его влечет к нему какой-нибудь мотив. Лишь оттого, что человек осознает свой поступок, он объясняет его через свою свободную инициативу. Но он при этом упускает из виду, что его влечет причина, которой он безусловно должен следовать. Не трудно найти заблуждение в этом ходе мыслей. Спиноза, как и все мыслящие аналогичным образом, упускает из виду, что человек может иметь сознание не только о своем поступке, но также о причинах, которыми он руководствуется. Никто не станет спорить, что дитя несвободно, когда оно просит молока, или пьяный – когда он говорит вещи, в которых после раскаивается. Оба ничего не знают о причинах, которые действуют в глубинах их организма и имеют над ними непреодолимую принудительную власть. Но правомерно ли смешивать подобного рода поступки с такими, при совершении которых человек сознает не только самый поступок, но и основания, побуждающие его к нему? Разве все поступки человека однородны? Можно ли ставить научно на одну доску деяние воина на поле битвы, научного исследователя в лаборатории, государственного мужа в запутанных дипломатических обстоятельствах и поступок младенца, просящего молока? Пожалуй верно, что лучше всего попытаться разрешить задачу там, где дело обстоит наиболее просто. Но уже не раз отсутствие способности различения вызывало бесконечную путаницу. А разница между тем, знаю ли я сам, почему я нечто делаю, или я этого не знаю, все же достаточно глубока. Поначалу кажется, что дело здесь обстоит самым простым образом. И все-таки противники свободы никогда не ставят вопроса: имеет ли для меня побудительный мотив моего действия, который я познаю и постигаю, принудительное значение в том же смысле, как и органический процесс, заставляющий

ребенка домогаться молока.

Эдуард фон Гартман утверждает в своей «феноменологии нравственного сознания», что человеческое воление зависит от двух главных факторов: от побудительных причин и от характера. Если считать всех людей одинаковыми или по меньшей мере различие между ними незначительным, то их воление предстает определенным извне, а именно – обступающими их обстоятельствами. Но если принять во внимание, что различные люди делают то или иное представление побудительной причиной своего поступка только в том случае, если характер их таков, что соответствующее представление вызывает в них желание, то человек является определенным к поступку изнутри, а не извне. И поскольку человек должен навязанное ему извне представление сообразно своему характеру сделать сначала побудительной причиной, то он полагает, что он свободен, т. е. не зависим от внешних побудительных причин. Но истина, по Эдуарду фон Гартману, заключается в том, что «хотя мы и сами возводим сначала представления в мотивы, мы все же делаем это не произвольно, а по необходимости нашего характерологического предрасположения и, следовательно, менее всего свободно». Однако и здесь остается совершенно непринятым во внимание различие между побудительными причинами, которым я даю действовать на меня только после того, как я их осознал, и такими причинами, которым я следую без ясного знания о них. Но это непосредственно приводит к точке зрения, с которой здесь должна быть рассмотрена проблема. Можно ли ставить вопрос о свободе нашей воли вообще односторонне и сам по себе? И если нельзя, то с каким другим вопросом он должен быть необходимо связан?

Если существует различие между сознательной побудительной причиной моей деятельности и бессознательным побуждением, то и поступок, который влечет за собой первая, нужно оценивать иначе, чем поступок, вызванный слепым влечением. Таким образом вопрос об этом различии и будет первым. И только от ответа на него будет зависеть та позиция, которую мы должны занять по отношению к вопросу о свободе в собственном смысле слова. Что значит иметь знание о причинах своей деятельности? Этот вопрос слишком мало принимали во внимание, так как, к сожалению, всегда разрывали на две части то, что представляет собой нераздельное целое: человека. Отличали действующего и познающего, причем упускался из виду именно тот, о ком прежде всего идет речь: действующий из познания.

Говорят: человек свободен, когда он находится под властью только своего разума, а не животных влечений. Или же: свобода – это умение определять свою жизнь и деятельность сообразно целям и решениям.

Но от подобного рода утверждений нет никакого проку. Ибо в том-то и вопрос: действуют ли на человека разум, цели и решения с такой же принудительностью, как и животные влечения? Если разумное решение возникает во мне без моего участия и с такою же необходимостью, как голод и жажда, то я могу следовать ему только вынужденно, и моя свобода есть лишь иллюзия.

Другое расхожее выражение гласит: быть свободным – не значит мочь хотеть того, чего хочешь, но мочь делать то, что хочешь. Этой мысли дал резко очерченное выражение поэт-философ Роберт Гамерлинг в своей «Атомистике воли»: «Человек, разумеется, может делать то, что он хочет, но он не может хотеть того, чего он хочет, потому что его воля определена мотивами. – Он не может хотеть, чего он хочет? Попробуйте-ка внимательнее подойти к этим словам. Есть ли в них разумный смысл? Итак, свобода воления должна состоять в том, чтобы можно было хотеть чего-нибудь без основания, без мотива? Но что же значит хотеть, как не то, что у кого-то есть основание охотнее делать то, а не иное, или добиваться того, а не иного? Хотеть чего-нибудь без основания, без мотива означало бы: хотеть чего-нибудь, в то же время не хотя его. С понятием хотения неразрывно связано понятие мотива. Без определяющего мотива – воля есть пустая способность, только благодаря мотиву становится она деятельной и реальной. Итак, это совершенно верно: человеческая воля «несвободна» в том смысле, что ее направление всегда определено сильнейшим из мотивов. Но с другой



стороны, следует признать, что бессмысленно противопоставлять этой «несвободе» другую мыслимую «свободу» воли, которая доходила бы до того, чтобы мочь хотеть то, чего не хочешь» («Атомистика воли», т. 2).

Но и здесь речь идет лишь о мотивах вообще и упускается из виду различие между бессознательными и сознательными мотивами. Если на меня действует мотив и я вынужден следовать ему, так как он оказывается «сильнейшим» из ему подобных, то мысль о свободе перестает иметь смысл. Какой толк для меня в том, могу ли я что-либо сделать или нет, если сделать это принуждает меня мотив? Дело идет поначалу не о том, могу ли я сделать что-либо или нет, когда мотив уже подействовал на меня, а о том, существуют ли только такие мотивы, которые действуют с принудительной необходимостью. Если я должен хотеть чего-либо, то мне в зависимости от обстоятельств глубоко безразлично, могу ли я также и сделать это. Если вследствие моего характера и господствующих вокруг меня обстоятельств мне навязывается какой-нибудь мотив, который для моего мышления оказывается неразумным, то мне следовало бы даже радоваться невозможности сделать то, чего я хочу.

Дело не в том, могу ли я привести в исполнение принятое решение, а в том, как возникает во мне это решение.

Отличие человека от всех других органических существ лежит в его разумном мышлении. Способностью к деятельности он владеет сообща с другими организмами. Если для освещения понятия свободы человеческой деятельности мы будем искать аналогии в животном мире, то от этого мы ничего не выиграем. Современному естествознанию милы такие аналогии. И когда ему удастся найти у животных что-либо, похожее на человеческое поведение, оно полагает, что тем самым затронут самый важный вопрос науки о человеке. К каким недоразумениям приводит это мнение, видно, например, из книги П. Рэ «Иллюзия свободы воли», 1885, в которой он говорит о свободе следующее: «Если нам кажется, что движение камня необходимо, а хотение осла не необходимо, то это легко объяснить. Ведь причины, движущие камень, находятся вовне и видимы. Причины же, вследствие которых осел хочет, — находятся внутри его и невидимы: между нами и местом их деятельности находится черепная коробка осла... Мы не видим причинной обусловленности и думаем, следовательно, что ее нет. Хотя хотение, говорим мы, и есть причина того, почему осел повернулся, но само оно не обусловлено — оно есть абсолютное начало». Итак, и здесь снова просто оставляются без внимания такие поступки человека, при которых ему присуще сознание причин своего поведения, ибо Рэ провозглашает, что «между нами и местом их деятельности находится черепная коробка осла». Что существуют поступки, — правда, не осла, а человека, — при которых между нами и поступком лежит осознанный мотив, об этом Рэ, судя уже по этим его словам, даже и не подозревает. Несколькими страницами ниже он подтверждает это еще и в следующих словах: «Мы не воспринимаем причин, которыми обуславливается наше хотение, и оттого мы думаем, что оно вообще не обусловлено причинно».

Но довольно примеров, доказывающих, что многие борются против свободы, не зная при этом, что такое свобода вообще.

Само собой разумеется, что не может быть свободным поступок, о котором совершающий его не знает, почему он его совершает. Но как обстоит дело с поступком, причины которого известны? Это приводит нас к вопросу: каково происхождение и значение мышления. Ибо без познания мыслительной деятельности души невозможно понятие знания о чем-либо, следовательно — и о каком-либо поступке. Познав, что означает вообще мышление, нам будет легко уяснить и ту роль, которую мышление играет в человеческой деятельности. «Только мышление делает душу, которой одарено и животное, духом», правильно замечает Гегель, и оттого мышление налагает и на человеческую деятельность свой своеобразный отпечаток.

Этим отнюдь не сказано, что вся наша деятельность вытекает из трезвых соображений нашего рассудка. Я совершенно далек от того, чтобы признавать за человеческие, в высшем смысле слова, только те поступки, которые возникают из отвлеченного суждения. Но как

только наша деятельность поднимается над областью удовлетворения чисто животных влечений, наши побудительные причины всегда оказываются пронизанными мыслью. Любовь, сострадание, патриотизм вот движущие силы деятельности, не поддающиеся разложению на холодные понятия рассудка. Говорят: сердце, душа вступают здесь в свои права. Без сомнения. Но сердце и душа не создают побудительных причин для деятельности. Они их предполагают и принимают в свою сферу. В моем сердце возникает сострадание, когда в моем сознании появляется представление о возбуждающем сострадание лице. Путь к сердцу проходит через голову. Не является исключением здесь и любовь. Когда она не является просто проявлением полового влечения, она основывается на представлениях, образуемых нами о любимом существе. И чем идеальнее эти представления, тем большее блаженство дает любовь. Также и здесь мысль является родительницей чувства. Говорят: любовь делает слепым к слабостям любимого существа. Но можно сказать и наоборот: любовь открывает глаза как раз на его преимущества. Многие проходят мимо этих преимуществ, ничего не подозревая и не замечая их. Но вот же один видит их, и именно оттого в душе его пробуждается любовь. Он не сделал ничего иного, как только образовал себе представление о том, о чем сотни других людей не имеют никакого. У них нет любви потому, что им недостает представления.

Мы можем подходить к вопросу с какого угодно конца: все яснее должно становиться, что вопрос о сущности человеческой деятельности предполагает другой: о происхождении мышления. Поэтому я обращусь сначала к этому вопросу.

## II. ОСНОВНОЕ ПОБУЖДЕНИЕ К НАУКЕ

*Две Души живут, Ах! В моей груди,  
Одна желает отделить себя от другой:  
Одна держится в грубом любовном удовольствии  
За мир сковывающими органами;  
Другая поднимает себя властно из пыли  
К полям высоких предков  
Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,  
Die eine will sich von der andern trennen:  
Die eine h lt in derber Liebeslust  
Sich an die Welt mit klammernden Organen;  
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust  
Zu den Gefilden hoher Ahnen.  
(Фауст, I)*

В этих словах Гете выражает черту характера, корнящуюся глубоко в человеческой природе. Человек не является целостно организованным существом. Он всегда требует больше, чем мир дает ему добровольно. Потребности дала нам природа; среди них есть такие, удовлетворение которых она предоставляет нашей собственной деятельности. Обильны дары, доставшиеся нам, но еще обильнее наши желания. Мы словно бы рождены для недовольства. Наше стремление к познанию – лишь особый случай этого недовольства. Мы дважды смотрим на дерево. Один раз мы видим его ветви в покое, другой раз – в движении. Мы не удовлетворяемся этим наблюдением. Почему дерево представляется нам один раз в покое, другой раз в движении – так спрашиваем мы. Каждый взгляд на природу вызывает в нас целое множество вопросов. С каждым противостоящим нам явлением нам дается вместе с тем и некая задача. Каждое переживание становится для нас загадкой. Мы видим, как из яйца вылупляется существо, похожее на самку; мы спрашиваем о причине этого сходства. Мы наблюдаем у живого существа рост и развитие, приводящие его к известной степени совершенства; мы ищем условий этого опыта. Нигде не довольствуемся мы тем, что простирает природа перед нашими чувствами. Всюду мы ищем того, что называется объяснением фактов.

Преобладание того, что мы ищем в вещах, над тем, что нам дано в них непосредственно, расщепляет все наше существо на две части; мы приходим к сознанию

нашей противоположности миру. Мы противопоставляем себя миру как самостоятельное существо. Вселенная является нам в двух противоположностях: я и мир.

Мы воздвигаем это средостение между собой и миром, как только в нас вспыхивает сознание. Но никогда не теряем мы чувства, что мы все же и сами принадлежим миру, что существует связь, соединяющая нас с ним, что мы представляем собой существо не вне, а внутри Вселенной.

Это чувство вызывает стремление преодолеть противоположность, перекинуть мост через нее. И в преодолении этой противоположности состоит в конечном счете все духовное стремление человечества. История духовной жизни есть постоянное искание единства между нами и миром. Религия, искусство и наука в одинаковой степени преследуют эту цель. Религиозно-верующий человек ищет в откровении, сообщаемом ему Богом, решения мировых загадок, которые задает ему его неудовлетворенное одним миром явление Я. Художник стремится выразить в веществе идеи своего Я, чтобы примирить свою внутреннюю жизнь с внешним миром. И он испытывает неудовлетворенность от голого мира явлений, пытаясь втворить в него то большее, что таит в себе его запредельное этому миру Я. Мыслитель ищет законы явлений: он стремится пронизать мыслью то, что он узнает посредством наблюдения. Лишь сделав содержание мира содержанием нашей мысли, мы снова находим ту связь, от которой сами себя отделили. Правда, мы увидим позднее, что эта цель достигается лишь при гораздо более глубоком понимании задач научного исследователя, чем это часто происходит. Ситуация, которую я здесь изложил, выступает перед нами в одном всемирно-историческом явлении: в противоположности целостного миропонимания, или монизма, и теории двух миров, или дуализма. Дуализм обращает свой взор только на осуществленное человеческим сознанием деление между Я и миром. Все его стремление является бессильной борьбой, направленной на примирение этих противоположностей, которые он называет то духом и материей, то субъектом и объектом, то мыслью и явлением. Он чувствует, что должен существовать мост между обоими мирами, но он не в состоянии его найти. Переживая себя как «Я», человек не может мыслить это «Я» иначе, как на стороне духа. А противопоставляя этому Я мир, он вынужден причислять к последнему данный его внешним чувствам мир восприятий, мир материальный. Тем самым человек включает самого себя в противоположность духа и материи. Он тем более вынужден поступать таким образом, что к материальному миру принадлежит его собственное тело. «Я» принадлежит, как часть, к духовному, а материальные вещи и процессы, воспринимаемые внешними чувствами, к «миру». Все загадки, относящиеся к духу и материи, человек должен снова найти в основной загадке своего собственного существа. Монизм обращает свой взор только на единство и пытается отрицать или сгладить уже существующие противоположности. Ни одно из обоих воззрений не может удовлетворить, так как они не в состоянии справиться с фактами. Дуализм рассматривает дух (Я) и материю (мир) как две принципиально различные сущности, и поэтому не может понять, как они могут воздействовать друг на друга. Как может дух знать то, что происходит в материи, если ее своеобразная природа совершенно чужда ему? Или как может он при этих условиях действовать на нее таким образом, чтобы его намерения превратились в поступки? Для разрешения этих вопросов были выставлены самые остроумные и самые нелепые гипотезы. Но и с монизмом дело обстоит пока немногим лучше. Он пытался до сих пор выйти из затруднения трояким способом: либо отрицая дух и становясь материалистом, либо отрицая материю, чтобы искать спасения в спиритуализме, либо, наконец, утверждая, что и в простейшем существе материя и дух неразрывно связаны между собой, и, значит, нет ничего удивительного, если оба эти способа существования, которые ведь нигде не разделены, выступают и в человеке.

Материализм никогда не может дать удовлетворительного объяснения мира. Ибо каждая попытка объяснения должна начинаться с образования мыслей о мировых явлениях. Поэтому материализм начинается с мысли о материи или о материальных процессах. Таким образом он имеет перед собой уже две различных области фактов: материальный мир и

мысли о нем. Он пытается понять последние тем, что рассматривает их как чисто материальный процесс. Он полагает, что мышление в мозгу совершается приблизительно так же, как пищеварение в животных органах. И подобно тому как он приписывает материи механические и органические действия, точно так же приписывает он ей и способность мыслить при известных условиях. Он забывает, что он только переместил проблему. Вместо того чтобы приписать способность мышления самому себе – он приписывает ее материи. И тем самым он снова оказывается у своей исходной точки. Каким образом материя достигает того, чтобы размышлять о своем собственном существе? Почему она не просто довольна собой и не принимает просто своего существования? Материалист отводит взгляд от определенного субъекта, от нашего собственного Я и приходит к неопределенному, туманному образованию. А здесь его встречает та же самая загадка. Материалистическое воззрение не в состоянии разрешить проблему – оно может ее только передвинуть.

Как же обстоит дело со спиритуалистическим воззрением? Чистый спиритуалист отрицает материю в ее самостоятельном бытии и рассматривает ее лишь как продукт духа. Он тотчас же оказывается прижатым к стене, как только делает попытку применить это мировоззрение к разгадке собственного человеческого существа. Нашему Я, которое может быть поставлено на сторону духа, непосредственно противостоит чувственный мир. К нему, по-видимому, не открывается духовного доступа; он должен быть воспринят и пережит Я посредством материальных процессов. Таких материальных процессов Я не находит в себе самом, если оно хочет сохранить значимость только духовного существа. В том, что оно духовно вырабатывает себе, никогда не заключается чувственного мира. «Я» оказывается как бы вынужденным признать, что мир остался бы недоступным для него, если бы оно не поставило себя недуховным образом в какое-то отношение к нему. Равным образом мы бываем вынуждены, приступая к деятельности, переводить наши намерения в действительность при помощи материальных веществ и сил. Таким образом мы зависим от внешнего мира. Самый крайний спиритуалист или, если угодно, представляющий собой, благодаря абсолютному идеализму, тип крайнего спиритуалистического мыслителя, – это Иоганн Готлиб Фихте. Он пытался вывести все мироздание из «Я». Чего ему при этом действительно удалось достигнуть, так это величественного мысленного образа мира без всякого опытного содержания. Материалисту так же невозможно декретом устранить дух, как и спиритуалисту материальный внешний мир. Поскольку человек, направляя познание на «Я», воспринимает сначала действие этого «Я» в мысленной проработке мира идей, то спиритуалистически направленное мировоззрение при взгляде на собственное человеческое существо может почувствовать искушение признать и в области духа один только этот мир идей. Спиритуализм становится таким образом односторонним идеализмом. Он не приходит к тому, чтобы через мир идей искать духовный мир; он видит духовный мир в самом мире идей. Благодаря этому он оказывается вынужденным, словно зачарованный, остановиться со своим мирозерцанием в пределах деятельности самого «Я».

Примечательную разновидность идеализма представляет собой воззрение Фридриха Альберта Ланге, как оно изложено в его зачитанной «Истории материализма». Он принимает, что материализм совершенно прав, когда он все явления мира, включая наше мышление, объявляет продуктом чисто вещественных процессов; но только и обратно: материя и ее процессы сами суть также продукты нашего мышления. «Внешние чувства дают нам... действия вещей, а не точные образы их, или того менее сами вещи. Но к этим обнаруживающимся действиям принадлежат и внешние чувства, вместе с мозгом и мыслимыми в нем молекулярными колебаниями». То есть наше мышление вызывается материальными процессами, а эти процессы – мышлением «Я». – Таким образом философия Ланге есть не что иное, как переведенная на язык понятий история храброго Мюнхгаузена, держащего себя в воздухе за собственную косу.

Третья форма монизма – это та, которая уже в простейшем существе (атом) усматривает соединение обеих сущностей – материи и духа. Но и этим не достигается ничего, кроме того, что вопрос, возникающий собственно в нашем сознании, переносится на

другую арену. Каким образом простое существо приходит к двоякому проявлению себя, раз оно представляет собой нераздельное единство?

На все эти точки зрения должно возразить, что основное и исконное противоречие встречается нам впервые в нашем собственном сознании. Это мы сами, отделяющиеся от материнской почвы природы и противопоставляющие себя «миру» как «Я». Классически высказывает это Гете в своей статье «Природа», хотя его манера на первый взгляд и может показаться совершенно ненаучной: «Мы живем среди нее (природы) и чужды ей. Она непрестанно говорит с нами, но не выдает нам своей тайны». Но Гете знает и обратную сторону: «Все люди в ней и она во всех». Сколь верно то, что мы отчуждились от природы, столь же верно и наше чувство, что мы находимся в ней и принадлежим к ней. Деятельность, которая живет в нас, может быть только ее собственной деятельностью.

Мы должны снова найти путь, ведущий к ней. Простое соображение может указать нам этот путь. Хотя мы и оторвались от природы, но должны же мы были и принять нечто от нее в наше собственное существо. Эту природную сущность, заключенную в нас самих, предстоит нам отыскать; тогда мы снова найдем и связь. Вот что упускает из виду дуализм. Он считает внутренний мир человека совершенно чуждым природе духовным существом и тшится прицепить его к природе. Ничего удивительного, что ему не удастся найти соединительного звена. Мы можем найти природу вне нас лишь тогда, когда мы сначала узнаем ее в нас. То, что подобно ей в нашем собственном внутреннем мире, и будет нашим проводником. Этим предначертан наш путь. Мы не хотим создавать никаких умозрений о взаимодействии между природой и духом. Но мы хотим погрузиться в глубины нашего собственного существа, чтобы найти там те элементы, которые нам удалось спасти при нашем бегстве из мира природы. Исследование нашего существа должно дать нам решение загадки. Мы должны прийти к той точке, где мы можем сказать себе: здесь мы уже не одно только «Я», здесь лежит нечто большее, чем «Я». Я заранее готов к тому, что, дочитав до этого места, иные найдут мои рассуждения не отвечающими «современному уровню науки». Я могу им только возразить, что до сих пор я хотел иметь дело не с какими-нибудь научными данными, а с простым описанием того, что переживает каждый в своем собственном сознании. Если при этом и попадались отдельные фразы о попытках примирения сознания с миром, то единственно с целью сделать более ясными факты как таковые. Оттого-то я и не придавал особого значения тому, чтобы употреблять отдельные выражения, как-то «Я», «дух», «мир», «природа» и т. д. в том точном смысле, как это принято в психологии и философии. Повседневное сознание не знает резких разделений, принятых в науке, а до сих пор дело шло лишь об описании повседневного фактического положения вещей. Для меня важно не то, как наука до сих пор интерпретировала сознание, а то, как оно ежечасно живет.

### III. МЫШЛЕНИЕ НА СЛУЖБЕ У МИРОПОНИМАНИЯ

Когда я наблюдаю, как бильярдный шар, получив толчок, передает свое движение другому шару, то я не оказываю никакого влияния на ход этого наблюдаемого процесса. Направление движения и скорость второго шара обусловлены направлением и скоростью первого. Пока я ограничиваюсь простой ролью наблюдателя, я лишь тогда в состоянии сказать что-либо о движении второго шара, когда оно наступило. Иначе обстоит дело, когда я начинаю размышлять о содержании моего наблюдения. Мое размышление имеет целью образовать понятия о процессе. Я привожу понятие упругого шара в связь с некоторыми другими понятиями механики и принимаю во внимание особые обстоятельства, влияющие в данном случае. К процессу, совершающемуся без моего участия, я пытаюсь добавить второй, происходящий в сфере понятий. Последний зависит от меня. Это обнаруживается в том, что я могу ограничиться одним только наблюдением и отказаться от всякого поиска понятий, если не имею в этом потребности. Но поскольку такая потребность существует, то я успокаиваюсь лишь тогда, когда привожу понятия шара, упругости, движения, толчка, скорости и т. д. в определенную связь с наблюдаемым процессом. И если достоверно то, что

механический процесс совершается независимо от меня, то столь же достоверно и то, что понятийный процесс не может произойти без моего содействия.

Действительно ли эта моя деятельность является следствием моего самостоятельного существа, или же правы современные физиологи, утверждающие, что мы не можем мыслить, как хотим, а должны мыслить, как это определяют наличествующие в нашем сознании мысли и сочетания мыслей (ср. Циген, «Руководство по физиологической психологии»), – это станет предметом дальнейшего рассмотрения. Пока же мы собираемся лишь установить тот факт, что мы чувствуем себя постоянно вынужденными подыскивать к данным нам без нашего содействия предметам и процессам понятия и сочетания понятий, стоящие в определенном отношении к ним. Является ли эта деятельность на самом деле нашей деятельностью, или мы выполняем ее по неотвратимой необходимости, это мы пока оставим в стороне. Бесспорно то, что на первый взгляд она нам является как наша. Мы знаем совершенно точно, что вместе с предметами нам не сразу бывают даны их понятия. Что я сам являюсь деятельным участником, это может покоиться на видимости; во всяком случае непосредственному наблюдению дело представляется именно так. Вопрос в следующем: что выигрываем мы, подыскивая к некоему процессу понятийный эквивалент?

Существует глубокое различие между тем, как относятся для меня друг к другу части какого-нибудь процесса до и после нахождения соответствующих понятий. Простое наблюдение может проследить отдельные части данного процесса в их течении; но связь их останется темной до привлечения на помощь понятий. Я вижу, как первый бильярдный шар движется в известном направлении и с известной скоростью навстречу второму; что произойдет после их столкновения, это я должен выждать, но и тогда я смогу проследить это опять-таки лишь глазами. Положим, что в момент столкновения кто-либо заслонит мне поле зрения, в котором происходит процесс, и тогда – как простой наблюдатель – я останусь неосведомленным обо всем, что случится после. Иначе будет, если еще до этой помехи я уже найду соответствующие понятия для определения взаимоотношений шаров. В таком случае я смогу знать о происходящем и после прекращения возможности наблюдения. Одно только наблюдение процесса или предмета само по себе не дает никакого знания о его связи с другими процессами или предметами. Эта связь становится очевидной только тогда, когда наблюдение соединяется с мышлением.

Наблюдение и мышление – вот две исходные точки для всякого духовного стремления человека, поскольку он сознает таковые. Приемы обычного человеческого рассудка, как и сложнейших научных исследований, основываются на этих двух основных столпах нашего духа. Философы исходили из различных исконных противоположностей: идеи и действительности, субъекта и объекта, явления и вещи в себе, Я и не-Я, идеи и воли, понятия и материи, силы и вещества, сознательного и бессознательного. Но легко обнаружить, что всем этим противоположностям должна предшествовать противоположность наблюдения и мышления как наиважнейшая для человека.

Какой бы принцип мы ни установили, нам придется подтвердить, что он где-либо наблюдаем нами, или же высказать его в форме ясной мысли, которая может быть продумана каждым. Любой философ, принимающийся говорить о своих первопринципах, вынужден пользоваться формой понятий, а следовательно, и мышлением. Этим он косвенно признает, что для своей деятельности он уже предполагает мышление. Является ли мышление или что-либо другое главным элементом мирового развития, об этом здесь нельзя еще составить решающего суждения. Но что философ не может без мышления получить об этом какое-либо знание, это ясно заранее. Пусть мышление и играет второстепенную роль при возникновении мировых явлений, но при образовании воззрений о них ему, несомненно, принадлежит главная роль.

Что же касается наблюдения, то потребность в нем коренится в нашей организации. Наше размышление о лошади и предмет «лошадь» суть две выступающие для нас отдельно вещи. И этот предмет доступен для нас только через наблюдение. Подобно тому как через простое глядение на лошадь мы не можем составить себе понятия о ней, так и через простое,

мышление мы не в состоянии создать соответствующий предмет.

Во времени наблюдение даже предшествует мышлению. Ибо и с мышлением мы должны сначала познакомиться через наблюдение. Существенным было дать сперва описание наблюдения, когда мы в начале этой главы представили, как мышление воспламеняется при том или ином процессе и выходит за пределы осуществленной без его участия данности. Все, входящее в круг наших переживаний, мы замечаем только через наблюдение. Содержание ощущений, восприятий, воззрений, чувств, волевых актов, образов сна и фантазии, представлений, понятий и идей, всяких иллюзий и галлюцинаций, все это дается нам через наблюдение.

Однако мышление как объект наблюдения все же существенно отличается от всех других вещей. Наблюдение стола или дерева возникает у меня тотчас, как только эти предметы появляются на горизонте моих переживаний. Но мышление об этих предметах наблюдаю я не одновременно. Стол я наблюдаю, мышление о столе я совершаю, но я не наблюдаю его в тот же момент. Если я наряду со столом хочу наблюдать и мышление о столе, то я должен сначала перенестись на точку зрения, находящуюся вне моей собственной деятельности. В то время как наблюдения предметов и событий и мышление о них являются совершенно обыденными состояниями, заполняющими мою текущую жизнь, наблюдение мышления есть своего рода исключительное состояние. Необходимо соответствующим образом принять во внимание этот факт, когда дело идет об определении отношения мышления ко всем другим содержаниям наблюдения. Надо выяснить себе, что при наблюдении мышления к нему применяется прием, который для наблюдения всего остального содержания мира является нормальным состоянием, но который в этом нормальном состоянии не наступает для мышления самостоятельно. На это можно было бы возразить, что замеченное мною здесь о мышлении приложимо также и к чувствованию и прочим видам духовной деятельности. Когда мы испытываем, например, чувство удовольствия, то оно также воспламеняется от какого-нибудь предмета, и я наблюдаю сам этот предмет, а не чувство удовольствия. Но это возражение основано на ошибке. Удовольствие вовсе не находится в таком же отношении к своему предмету, как образуемое мышлением понятие. Я совершенно определенно сознаю, что понятие вещи образовано моей деятельностью, между тем как удовольствие вызывается во мне предметом, подобно тому как, скажем, падающим камнем вызывается изменение в предмете, на который он падает. Для наблюдения удовольствие дано совершенно таким же образом, как и вызывающий его процесс. Того же самого нельзя сказать о понятии. Я могу спросить: почему известный процесс вызывает во мне чувство удовольствия? Но я никак не могу спросить: почему этот процесс порождает во мне определенную сумму понятий? Это просто не имело бы смысла. При размышлении о процессе дело идет вовсе не о воздействии на меня. Я ничего не могу узнать о себе самом из того, что мне знакомы соответствующие понятия для наблюдаемого мною изменения, произведенного в оконной раме брошенным в нее камнем. Но я, конечно, узнаю кое-что о своей личности, если мне знакомо чувство, пробуждаемое во мне тем или иным процессом. Когда я говорю в связи с неким наблюдаемым предметом – это роза, то я решительно не высказываю ничего о себе самом; когда же я говорю о той же вещи, что она вызывает во мне чувство удовольствия, то я характеризую не только розу, но и самого себя в своем отношении к розе.

Итак, не может быть и речи об уравнивании мышления и чувствования относительно наблюдения. То же самое легко можно было бы заключить и о других видах деятельности человеческого духа. По отношению к мышлению они стоят в одном ряду с другими наблюдаемыми предметами и процессами. Своеобразная природа мышления состоит как раз в том, что оно есть деятельность, направленная только на наблюдаемый предмет, а не на мыслящую личность. Это сказывается уже в самом способе, которым мы выражаем наши мысли о вещи, в противоположность нашим чувствам или волевым актам. Когда я вижу предмет и узнаю его как стол, я обычно не стану говорить: «я мыслю о столе», а скажу просто: «вот стол». Но я не задумываясь скажу: «я радуюсь столу». В первом случае мне нет

никакого дела до того, чтобы высказать, что я вступаю в какое-либо отношение со столом; во втором случае дело идет как раз об этом отношении. Говоря: «я мыслю о столе», я уже вступаю в охарактеризованное выше исключительное состояние, когда предметом наблюдения делается нечто такое, что всегда содержится в нашей духовной деятельности, но не как наблюдаемый объект.

Своеобразная природа мышления в том и состоит, что мыслящий забывает о мышлении, в то время как он его осуществляет. Не мышление занимает его, а предмет мышления, который он наблюдает.

Итак, первое наблюдение, которое мы делаем о мышлении, заключается в том, что оно представляет собой не наблюдаемый элемент нашей обычной духовной жизни.

Причина, по которой мы не наблюдаем мышления в повседневной духовной жизни, сводится попросту к тому, что оно основано на нашей собственной деятельности. То, что я произвожу не сам, входит в поле моего наблюдения как нечто предметное. Оно противостоит моему взору как нечто возникшее без моего участия; оно выступает мне навстречу; я должен принять его как предпосылку моего процесса мышления. Когда я размышляю о предмете, я занят им, мой взор направлен на него. Это занятие и есть мыслящее рассмотрение. Мое внимание направлено не на мою деятельность, а на объект этой деятельности. Другими словами: когда я мыслю, мой взор обращен не на мое мышление, которое я сам произвожу, а на объект мышления, который я не произвожу.

Я нахожусь в том же положении даже тогда, когда я даю появиться исключительному состоянию и размышляю о самом моем мышлении. Я никогда не могу наблюдать мое сиюминутное мышление, но лишь впоследствии могу сделать объектом мышления опыты, проделанные мною в связи с моим мыслительным процессом. Если бы я захотел наблюдать мое сиюминутное мышление, я должен был бы расщепиться на две личности: на ту, которая мыслит, и на другую, которая смотрит на себя со стороны при этом мышлении. Этого я не могу сделать. Я могу осуществить это лишь в двух отдельных актах. Мышление, подлежащее наблюдению, никогда не бывает тем, которое при этом находится в деятельности, но всегда другим. Произвожу ли я с этой целью наблюдение над моим собственным прежним мышлением, или прослеживаю ли я мыслительный процесс другого лица, или же, наконец, предполагаю ли я, как в вышеприведенном случае с движением бильярдных шаров, некий вымышленный мыслительный процесс – это не суть важно. Две вещи несовместимы друг с другом: деятельное осуществление и созерцательное противопоставление. Об этом знает уже книга Бытия. В первые шесть мировых дней Бог создает мир, и, лишь когда мир уже существует, становится возможным и созерцать его: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма». Так обстоит и с нашим мышлением. Оно должно быть сначала налицо, если мы намереваемся наблюдать его.

Основание, в силу которого для нас оказывается невозможным наблюдать мышление одновременно с его протеканием, то же, что и то, которое позволяет нам познавать его непосредственное и интимнее, чем какой-либо другой процесс в мире. Именно оттого, что мы производим его сами, мы знаем и характерные черты его протекания, способ, каким происходит рассматриваемый при этом процесс. То, что в остальных областях наблюдения может быть найдено только опосредованно – соответствующая реальная связь и взаимоотношение отдельных предметов, – в мышлении мы это знаем совершенно непосредственным образом. Почему для моего наблюдения гром следует за молнией – этого я не узнаю сразу же. Но почему мое мышление соединяет понятие грома с понятием молнии, это я знаю непосредственно из содержания обоих понятий. Дело, конечно, не в том, имею ли я верные понятия о молнии и громах. Связь имеющихся у меня понятий мне ясна, и притом через них самих.

Эта прозрачная ясность по отношению к процессу мышления совершенно независима от нашего знания физиологических основ мышления. Я говорю здесь о мышлении, поскольку оно выявляется из наблюдения нашей духовной деятельности. При этом совершенно неважно, каким образом некий материальный процесс моего мозга



обуславливает другой процесс или влияет на него в то время, как я произвожу мыслительную операцию. Я наблюдаю в мышлении вовсе не то, какой процесс в моем мозгу соединяет понятие молнии с понятием грома, а то, что побуждает меня приводить в определенную связь оба понятия. Мое наблюдение показывает, что при сочетании моих мыслей я руководствуюсь не чем иным, как только содержанием этих мыслей; я не руководствуюсь материальными процессами в моем мозгу. В менее материалистическую эпоху, чем наша, это замечание, конечно, было бы совершенно излишне. Но в настоящее время, когда существуют люди, полагающие, что если мы знаем, что такое материя, то мы будем знать также и то, как материя мыслит, должно быть сказано, что можно говорить о мышлении, не вступая тотчас в противоречие с физиологией мозга. В настоящее время очень многим людям трудно усвоить понятие о мышлении в его чистоте.

Тот, кто изложенному мною здесь представлению о мышлении тотчас же готов противопоставить фразу Кабаниса: «Мозг выделяет мысли, как печень желчь, слюнная железа – слюну и т. д.», просто не знает, о чем я говорю. Он пытается найти мышление посредством простого процесса наблюдения таким же образом, как мы делаем это в случае других предметов содержания мира. Но он не может найти его этим путем, потому что оно, как я показал, именно здесь-то и ускользает от нормального наблюдения. Кто не может побороть материализма, у того отсутствует способность вызывать в себе описанное исключительное состояние, которое доводит до его сознания то, что остается неосознанным при всякой другой духовной деятельности. У кого нет доброй воли перенестись на эту точку зрения, с тем так же невозможно говорить о мышлении, как со слепым о цвете. Пусть только, однако, он не думает, что мы принимаем за мышление физиологические процессы. Он не уясняет себе мышления, потому что он вообще его не видит.

Но для всякого, у кого есть способность наблюдать мышление – а при доброй воле она есть у каждого нормально организованного человека, – это наблюдение оказывается самым важным из всех, какие он может сделать. Ибо он наблюдает нечто, произведенное им самим: он видит себя противопоставленным не чуждому поначалу предмету, а своей собственной деятельности. Он знает, как осуществляется то, что он наблюдает. Он проникает взором условия и соотношения. Им добыта точка опоры, исходя из которой можно с обоснованной надеждой искать объяснения прочих явлений мира.

Чувство обладания такой точкой опоры побудило Декарта, основателя новой философии, обосновать все человеческое знание на положении: «Я мыслю, следовательно, я существую». Все прочие вещи, всякое другое свершение существует помимо меня; я и не знаю, как истина ли, как призрак ли или как сон. Только одно знаю я с безусловной достоверностью, ибо я довожу его сам до достоверного бытия: мое мышление. Пусть оно имеет еще и другой какой-нибудь источник своего бытия, пусть оно происходит от Бога или откуда-нибудь еще; но что оно существует в том смысле, что я сам его произвожу, – в этом я уверен. Вкладывать в свое положение другой смысл Декарт не имел поначалу никакого права. Он мог лишь утверждать, что в пределах мирового содержания я постигаю себя в своем мышлении, как в своей наисобственной деятельности. Что должно было означать подвешенное заключение: «следовательно, я есмь», об этом было много споров. Но оно может иметь смысл только при единственном условии. Простейшее, что я могу высказать о вещи, – это что она есть, что она существует. Как далее следовало бы определить это существование, этого нельзя сказать сразу же ни об одной вещи, появляющейся на горизонте моих переживаний. Каждый предмет необходимо сначала исследовать в его отношении к другим, чтобы суметь определить, в каком смысле может идти о нем речь как о существующем. Пережитый процесс может быть суммой восприятий, но может быть и сном, галлюцинацией и т. д. Одним словом, я не могу сказать, в каком смысле он существует. Этого я не могу извлечь из самого процесса, но я это узнаю, рассмотрев его в отношении к другим вещам. Но и здесь опять-таки я не в состоянии узнать больше, как только: в каком отношении находится он к этим вещам. Мои поиски лишь тогда обретут твердую почву, когда я найду объект, при котором я из него самого смогу почерпнуть смысл его

существования. Но таковым являюсь я сам, как мыслящий, ибо я дарую моему существованию определенное, зиждущееся на самом себе содержание мыслящей деятельности. Отсюда-то и могу я исходить, ставя вопрос: существуют ли другие вещи в том же смысле или в каком-нибудь другом?

Когда мышление делают объектом наблюдения, то к остальному наблюдаемому содержанию мира присоединяют нечто такое, что иначе ускользает от внимания. При этом, однако, способ, которым человек относится к другим вещам, остается неизменным. Увеличивают число объектов наблюдения, но не метод наблюдения. Когда мы наблюдаем другие вещи, к мировому свершению – к которому я теперь причисляю и наблюдение, – примешивается процесс, который упускают из виду. Существует нечто, отличное от всякого другого свершения, но не принимаемое при этом во внимание. Но когда я рассматриваю свое мышление, то такого неучтенного элемента просто не оказывается налицо. Ибо то, что остается теперь на заднем плане, – это опять-таки само мышление. Наблюдаемый предмет качественно тот же самый, что и направленная на него деятельность. И тут вновь проявляется характерная особенность мышления. Когда мы делаем его объектом наблюдения, мы не бываем вынуждены осуществлять это при помощи чего-нибудь качественно отличного, но можем оставаться в той же самой стихии.

Если я включаю в свое мышление данный мне без моего содействия предмет, я выхожу за пределы моего наблюдения, и тогда встает вопрос: что дает мне на это право? Почему я не предоставляю предмету просто воздействовать на меня? Каким образом возможно, что мое мышление имеет отношение к предмету? Таковы вопросы, которые должен поставить себе каждый, размышляющий над своими собственными мыслительными процессами. Они отпадают, когда размышление обращается на само мышление. Мы не присоединяем к мышлению ничего чуждого ему; оттого нам нечего и оправдываться в таком присоединении.

Шеллинг говорит: «Познавать природу значит творить природу». Кто примет эти слова смелого натурфилософа буквально, тому, пожалуй, на всю жизнь придется отказаться от всякого познания природы. Ибо природа уже существует, и, дабы сотворить ее вторично, нужно узнать принципы, по которым она возникла. При желании сотворить еще одну природу следовало бы подсмотреть у природы, уже существующей, условия ее существования. Но это подсматривание, которое должно было бы предшествовать творчеству, было бы познанием природы, притом даже и в том случае, если бы за этим подсматриванием не последовало затем какого-либо творчества. Только не существующую еще природу можно было бы сотворить без предварительного ее познания.

Но то, что невозможно в случае природы – творчество прежде познания, это выполняем мы в мышлении. Если бы нам вздумалось повременить с мышлением, пока мы его познаем, мы никогда бы не пришли к нему. Нам следует решительно приступить к мышлению, чтобы затем, посредством наблюдения над самим содеянным, прийти к его познанию. Для наблюдения над мышлением мы сами сначала создаем объект. Существование же всех других объектов обеспечено без нашего участия.

Моему положению, что мы должны сначала мыслить, прежде чем мы можем рассматривать мышление, кто-нибудь с легкостью мог бы противопоставить в качестве равноправного другое положение, что и с пищеварением мы также не можем ждать, пока мы наблюдаем процесс пищеварения. Это возражение было бы похоже на то, которое сделал Паскаль Декарту, утверждая, что можно было бы сказать и так: «Я гуляю, следовательно, я есмь». Совершенно очевидно, что я должен решительно переваривать пищу, прежде чем я изучу физиологический процесс пищеварения. Но с рассмотрением мышления это можно было бы сравнить лишь в том случае, если бы я задался целью не рассматривать пищеварение мыслительно, а просто есть и переваривать. Ведь в самом деле вовсе не без основания пищеварение не может само стать предметом пищеварения, между тем как мышление вполне может стать предметом мышления.

Итак, несомненно: в мышлении мы касаемся мирового свершения в той точке, в которой мы должны сами присутствовать для того, чтобы нечто могло осуществиться. А в

этом-то как раз и состоит все дело. Здесь и лежит причина того, отчего вещи противостоят мне столь загадочным образом: оттого, что я так непричастен к их осуществлению. Я просто застаю их; при мышлении же я знаю, как это совершается. Поэтому нет более первоначальной исходной точки для рассмотрения мирового свершения, чем мышление.

Я хотел бы еще упомянуть об одном широко распространенном заблуждении, господствующем относительно мышления. Оно состоит в том, что говорят: мышление, как оно есть само по себе, нигде не дано нам. Мышление, которое связывает воедино наблюдения над нашими опытами и охватывает их сетью понятий, – это вовсе не то же самое мышление, которое мы затем снова вылуциваем из предметов наблюдения и делаем предметом нашего рассмотрения. То, что мы сначала бессознательно вплетаем в вещи, есть-де нечто совсем другое, чем то, что мы затем сознательно снова вылуциваем.

Кто приходит к подобному заключению, тот не понимает, что таким путем ему совершенно невозможно ускользнуть от мышления. Я никак не могу выйти из мышления, если я хочу рассматривать мышление. Отличия до-сознательное мышление от позднее осознанного, все же не следует забывать, что это различие носит чисто внешний характер, не имеющий ничего общего с самим предметом. Я вообще не делаю какой-нибудь вещи другою тем, что я мыслительно рассматриваю ее. Я могу думать, что существо с совсем иначе устроенными органами внешних чувств и иначе функционирующим умом будет иметь о лошади совершенно иное представление, чем я. Но я не могу помыслить, чтобы мое собственное мышление стало иным, благодаря тому, что я его наблюдаю. Я наблюдаю сам то, что сам совершаю. Речь идет сейчас не о том, как выглядит мое мышление для другого ума, отличного от моего, а о том, как выглядит оно для меня. Во всяком случае картина моего мышления в другом уме не может быть более истинной, чем моя собственная. Только если бы я не был сам мыслящим существом, а мышление представало бы мне как деятельность чуждого мне существа, только в таком случае я мог бы говорить, что, хотя картина мышления и предстает мне определенным образом, однако я не могу знать, каково мышление этого существа само по себе. Но рассматривать мое собственное мышление с другой точки зрения для меня нет пока ни малейшего повода. Ведь я рассматриваю весь остальной мир с помощью мышления. Как же мог бы я делать отсюда исключение в случае собственного мышления?

Таким образом я считаю достаточно оправданным то, что я в моем рассмотрении мира исхожу из мышления. Когда Архимед изобрел рычаг, он полагал, что с помощью его ему удастся перевернуть весь космос, случись ему найти точку опоры для своего инструмента. Ему нужно было нечто такое, что опиралось бы само на себя, а не поддерживалось бы чем-нибудь другим. В мышлении мы имеем принцип, существующий сам собою. Попытаемся же отсюда понять мир. Мышление мы можем постигнуть через него самого. Вопрос лишь в том, можем ли мы через него охватить еще и что-либо другое.

До сих пор я говорил о мышлении, не принимая во внимание его носителя человеческое сознание. Большинство современных философов возразят мне: прежде мышления должно существовать сознание. Поэтому нужно исходить из сознания, а не из мышления. Нет мышления без сознания. Я должен отвести это возражение следующим образом: если я хочу выяснить, каково отношение между мышлением и сознанием, то мне придется поразмыслить об этом. Тем самым я уже предполагаю мышление. Правда, на это можно ответить: если философ хочет понять сознание, то он пользуется мышлением; лишь постольку он его и предполагает в качестве предпосылки; но в обыкновенном течении жизни мышление возникает внутри сознания и, следовательно, предполагает таковое как свою предпосылку. Если бы этот ответ был дан Творцу мира, возжелавшему бы сотворить мышление, то он, без сомнения, был бы оправдан. Разумеется, нельзя дать возникнуть мышлению, не создав предварительно сознания. Но для философа дело идет не о сотворении мира, а о понимании его. Поэтому он должен искать исходных точек не для сотворения, а для понимания мира. Я нахожу совершенно странным, когда философа упрекают в том, что он заботится прежде всего о верности своих принципов, а не о предметах, которые он хочет

понять. Творец мира должен был прежде всего знать, как ему найти некую несущую предпосылку для мышления, философ же должен искать надежную основу, исходя из которой он может понять существующее. Какой нам будет толк, если мы станем исходить из сознания и подвергать его мыслящему рассмотрению, если мы до этого ничего не узнали о возможности получить разъяснение о вещах посредством мыслящего рассмотрения? Мы должны сначала рассматривать мышление совершенно нейтрально, без отношения к мыслящему субъекту или к мыслимому объекту. Ибо в субъекте и объекте мы уже имеем понятия, образованные мышлением. Нельзя отрицать, что, прежде чем все остальное может быть понято, должно сначала быть понято мышление. Кто это отрицает, тот упускает из виду, что, как человек, он не начальное звено творения, а его последнее звено. Поэтому для объяснения мира через понятия нужно исходить не из первых по времени элементов бытия, а из того, что нам дано, как ближайшее, как интимнейшее. Мы не можем одним прыжком перенестись в начало мира, чтобы с него начать наше рассмотрение, но мы должны исходить из настоящего момента и проследивать при этом, не можем ли мы от более позднего возойти к более раннему. Пока геология разглагольствовала об измышленных переворотах, чтобы объяснить нынешнее состояние земли, до тех пор она бродила ощупью во тьме. Только когда она решила начать с исследования того, какие процессы в настоящее время происходят еще на земле, и от них стала заключать обратно к прошлому, она приобрела наконец под собой твердую почву. Пока философия будет придерживаться всевозможных принципов, как-то: атом, движение, материя, воля, бессознательное, — до тех пор она будет витать в воздухе. Философ сможет прийти к цели, только начав рассматривать абсолютно последнее как свое первое. Но это абсолютно последнее, достигнутое мировым развитием, и есть мышление.

Есть люди, которые говорят: мы не можем установить с достоверностью, правильно или неправильно наше мышление само по себе. Поэтому исходная точка остается во всяком случае сомнительной. Это звучит столь же умно, как если бы кому-либо пришло в голову усомниться: правильно ли дерево само по себе или нет. Мышление есть факт. А о правильности или ложности факта бессмысленно говорить. Я могу сомневаться самое большее в том, правильно ли применяется мышление, как могу же сомневаться и в том, дает ли некое дерево подходящий материал для какого-либо изделия. Показать, в какой мере применение мышления к миру является правильным или ложным, и будет как раз задачей этой книги. Я могу понять, когда кто-нибудь сомневается в возможности уладить что-либо в мире посредством мышления, но мне непонятно, как можно сомневаться в правильности мышления самого по себе.

Дополнение к новому изданию 1918 года. В предшествующих рассуждениях указывается на исполненное глубокого значения различие между мышлением и всеми прочими видами душевной деятельности как на факт, открывающийся действительно непредвзятому наблюдению. Кто не стремится к такому непредвзятому наблюдению, тому может прийти в голову возразить на эти рассуждения, например, следующим образом: когда я думаю о розе, то ведь и в этом выражается лишь отношение моего «Я» к розе, как и когда я чувствую красоту розы. Между «Я» и предметом существует совершенно такое же отношение при мышлении, как и при чувствовании или восприятии. Но автор такого возражения не принимает во внимание, что только в деятельности мышления «Я» вплоть до всех разветвлений деятельности сознает себя единым существом с деятелем. Ни при какой другой душевной деятельности это не происходит столь исключительно полным образом. Когда, например, ощущается удовольствие, тонкое наблюдение легко может различить, в какой мере «Я» сознает себя единым с деятелем и насколько оно все еще пассивно, чтобы удовольствие попросту являлось ему. Так же происходит и при других видах душевной деятельности. Не надо только смешивать две вещи: «обладание мысленными образами» и переработку мыслей посредством мышления. Мысленные образы могут вставать в душе подобно сновидениям или как смутные внушения. Но это не есть мышление. Правда, можно было бы на это сказать, что если понимать мышление так, то в нем в скрытом виде содержится воление, и тогда мы имеем дело не с одним только мышлением, но также и с

волевым элементом мышления. Но это лишь дало бы нам право сказать, что настоящее мышление должно всегда быть поволено. Впрочем, это совершенно не касается характеристики мышления, как она дана в этих рассуждениях. Пусть сущность мышления по необходимости такова, что оно всегда должно быть поволено; речь идет о том, чтобы не было поволено ничего такого, что в момент своего осуществления не представало бы перед «Я» целиком как его собственная, вполне им обозримая деятельность. Приходится даже сказать, что в силу подчеркнутой здесь сущности мышления оно является для наблюдателя насквозь проникнутым волей. Кто постарается действительно проникнуть взором все, относящееся к рассмотрению мышления, тот не сможет не заметить, что этой душевной деятельности присуще отмеченное здесь свойство.

Одно лицо, очень высоко ценимое автором этой книги как мыслитель, сделало ему возражение, что о мышлении нельзя говорить так, как это здесь делается, поскольку то, что мы, по нашему мнению, наблюдаем как деятельное мышление, является лишь видимостью. В действительности мы наблюдаем лишь результаты несознаваемой деятельности, лежащей в основе мышления. Только потому, что эта несознаваемая деятельность не поддается наблюдению, возникает заблуждение, будто наблюдаемое мышление существует само собой, подобно тому как при быстрой смене освещения посредством электрических искр нам кажется, будто мы видим движение. Однако и это возражение покоится на неточном взгляде на существо вопроса. Автор его не принимает во внимание, что ведь само «Я», находясь в мышлении, наблюдает свою деятельность. Чтобы подпасть такому заблуждению, как при быстрой смене освещения посредством электрических искр, «Я» должно было бы находиться вне мышления. Можно было бы напротив сказать, что автор подобного сравнения сам жестоко заблуждается, как, скажем, некто, кто вздумал бы утверждать о мыслимом в движении свете, что в каждом месте своего появления он наново зажигается невидимой рукой. Нет, кто хочет видеть в мышлении что-нибудь другое, чем осуществляемую в самом «Я» и им обозримую деятельность, тот должен сначала закрыть глаза на простое и доступное для наблюдения положение вещей, чтобы быть затем в состоянии полагать в основу мышления какую-то еще гипотетическую деятельность. Кто не закрывает глаз, тот должен признать, что все, «примышляемое» им таким образом к мышлению, выводит его за пределы сущности мышления. Непредвзятое наблюдение показывает, что к сущности мышления нельзя причислять ничего, что не находится в самом мышлении. Нельзя прийти ни к чему, обусловливающему мышление, если при этом покидаешь область самого мышления.

#### IV. МИР КАК ВОСПРИЯТИЕ

Благодаря мышлению возникают понятия и идеи. Что такое понятие, этого нельзя выразить словами. Слова могут лишь обратить внимание человека на то, что у него есть понятия. Когда кто-то видит дерево, мышление его реагирует на это наблюдение; к предмету присоединяется идеальное соответствие, и он рассматривает предмет и это идеальное соответствие как составляющие единое целое. Когда предмет исчезает из поля его наблюдения, от него остается только идеальное соответствие. Последнее и есть понятие предмета. Чем больше расширяется наш опыт, тем больше становится сумма наших понятий. Но понятия отнюдь не остаются разрозненными. Они сочетаются в закономерное целое. Понятие «организма» примыкает, например, к другим понятиям: «закономерного развития, роста». Другие понятия, образованные об отдельных вещах, сливаются совершенно воедино. Все понятия, составленные мною о львах, сливаются в общее понятие «льва». Таким образом отдельные понятия соединяются в замкнутую систему понятий, в которой каждое имеет свое определенное место. Идеи качественно не отличаются от понятий. Они представляют собой лишь более содержательные более насыщенные и более объемные понятия. Для меня особенно важно, чтобы здесь, в этом месте, было принято во внимание, что я обозначил своей исходной точкой мышление, а не понятия и идеи, которые только и приобретаются мышлением. Они уже предполагают мышление в качестве своей предпосылки. Поэтому сказанное мною относительно покоящейся в себе самой, ничем не определяемой природы

мышления не может быть прямо перенесено на понятия. (Я здесь особенно подчеркиваю это, так как в этом мое отличие от Гегеля. Он полагает понятие как первое и изначальное.)

Понятие не может быть добыто из наблюдения. Это ясно уже из того обстоятельства, что подрастающий человек лишь медленно и постепенно образует понятия к окружающим его предметам. Понятия присоединяются к наблюдению.

Популярный философ современности Герберт Спенсер следующим образом описывает духовный процесс, который мы выполняем по отношению к наблюдению:

«Когда мы в сентябрьский день, бродя по полям, слышим в нескольких шагах от нас шорох и видим движение в траве со стороны оврага, откуда, по-видимому, исходил шорох, то мы, вероятно, подойдем к этому месту, чтобы узнать, что вызвало шорох и движение. При нашем приближении в овраге взлетает тетерев, и этим наше любопытство удовлетворено: мы имеем то, что мы называем объяснением явлений. Это объяснение, надо заметить, сводится к следующему: поскольку в жизни мы бесконечно часто узнавали, что нарушение спокойного состояния малых тел сопутствует движению других тел, находящихся между ними, и поскольку мы обобщали таким образом соотношение между подобными нарушениями и подобными движениями, то мы считаем это отдельное нарушение объясненным, — как только находим, что оно является собой пример такого же соотношения». При более точном рассмотрении дело представляется совершенно иначе, чем как оно здесь описано. Когда я слышу шорох, то я сначала ищу понятие для этого наблюдения. Только это понятие и выводит меня за пределы шороха. Кто не размышляет дальше, тот только и делает, что слышит шорох и довольствуется этим. Но благодаря размышлению мне становится ясным, что шорох мне следует понимать как следствие чего-то. Итак, лишь соединив с восприятием шороха понятие следствия чего-то, я получу повод выйти за пределы отдельного наблюдения и искать причину. Понятие следствия вызывает понятие причины, и я ищу тогда предмет, послуживший причиной, который и нахожу в виде тетерева. Но этих понятий причины и следствия я никогда не могу добыть путем простого наблюдения, какое бы количество случаев оно ни охватывало. Наблюдение вызывает мышление, и только это последнее указывает мне на способ, каковым отдельное переживание сочетается с другим.

Когда от «строгой объективной науки» требуют, чтобы она черпала свое содержание только из наблюдения, то следует при этом требовать и того, чтобы она отказалась от всякого мышления. Ибо мышление по своей природе выходит за пределы наблюдаемого.

Теперь самое время перейти от мышления к мыслящему существу. Ведь именно через него мышление связывается с наблюдением. Человеческое сознание и есть та арена, где понятие и наблюдение встречаются друг друга и где они соединяются друг с другом. Но тем самым характеризуется одновременно и наше (человеческое) сознание. Оно — посредник между мышлением и наблюдением. Поскольку человек наблюдает какой-либо предмет, последний предстает ему как данный, а поскольку он мыслит, он сам предстает себе как деятельный. Он наблюдает предмет как объект, а самого себя — как мыслящего субъекта. Направляя свое мышление на наблюдение, он создает объекты. Направляя же свое мышление на себя, он получает сознание самого себя, или самосознание. Человеческое сознание должно по необходимости быть одновременно и самосознанием, потому что оно есть мыслящее сознание. Ибо когда мышление направляет свой взор на свою собственную деятельность, оно имеет предметом свою истиннейшую сущность, следовательно, свой субъект, ставший здесь объектом.

Однако не следует упускать из виду, что мы определяем себя в качестве субъекта и можем противопоставлять себя объектам только с помощью мышления. Поэтому мышление никогда не следует понимать как чисто субъективную деятельность. Мышление находится по ту сторону субъекта и объекта. Оно само образует оба эти понятия, как и все прочие. Следовательно, когда мы, как мыслящие субъекты, относим понятие к какому-нибудь объекту, мы не должны понимать это отношение как нечто просто субъективное. Отношение создается не субъектом, а мышлением. Субъект мыслит не потому, что он субъект, но он является себе как субъект, потому что он способен мыслить. Таким образом, деятельность,

осуществляемая человеком как мыслящим существом, это не просто субъективная деятельность, но такая, которая ни субъективна, ни объективна, а выходит за пределы обоих этих понятий. Я никогда не вправе сказать, что мой индивидуальный субъект мыслит; напротив, он и сам живет лишь по милости мышления. Итак, мышление есть элемент, который выводит меня за пределы меня самого и связует с объектами. Но оно в то же время и отделяет меня от них, противопоставляя меня им в качестве субъекта.

На этом покоится двойная природа человека: он мыслит и объемлет мышлением самого себя и остальной мир; но он должен в то же время определять себя посредством мышления и как противостоящий вещам индивидуум.

Ближайшим вопросом будет теперь следующий: каким образом другой элемент, который мы до сих пор обозначали только как объект наблюдения и который в сознании встречается с мышлением, – каким образом он вступает в сознание?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны выделить из поля нашего наблюдения все, что уже внесено в него мышлением, так как в каждое данное мгновение содержание нашего сознания всегда уже бывает всячески пронизано понятиями.

Мы должны представить себе существо с совершенно развитым человеческим умом, возникающее из ничего и выступающее перед миром. То, что оно увидело бы в нем, прежде чем оно успело бы задействовать мышление, это и было бы чистым содержанием наблюдения. Мир явил бы тогда этому существу только простой бессвязный агрегат объектов ощущения: красок, звуков, ощущений давления, тепла, вкуса и обоняния; далее – чувств удовольствия и неудовольствия. Этот агрегат есть содержание чистого машинального наблюдения. Ему противостоит мышление, готовое развернуть свою деятельность, если к тому найдется точка приложения. Опыт в скором времени научает, что таковая находится. Мышление в состоянии протягивать нити от одного элемента наблюдения к другому. Оно соединяет с этими элементами определенные понятия и таким образом приводит их во взаимоотношение. Выше мы уже видели, как встречающийся нам шорох связывается с другими наблюдениями благодаря тому, что мы обозначаем его как следствие последнего.

Если мы вспомним теперь, что деятельность мышления никоим образом нельзя понимать как субъективную, то мы избежим соблазна представить себе ситуацию так, словно такие отношения, создаваемые мышлением, имеют только субъективное значение.

Теперь дело будет идти о том, чтобы путем мыслительного рассуждения найти то отношение, в котором вышеуказанное непосредственно данное содержание наблюдения находится к нашему сознающему субъекту.

Вследствие зыбкости словоупотребления, мне представляется необходимым условиться с моим читателем об употреблении одного слова, которое мне придется применять в дальнейшем. Упомянутые мною выше непосредственные объекты ощущений, поскольку сознающий субъект получает знание о них посредством наблюдения, я буду называть восприятиями. Итак, не процесс наблюдения, а объект этого наблюдения называю я этим именем.

Я не останавливаю свой выбор на термине ощущение, потому что он имеет в физиологии определенное значение, более узкое, чем значение моего понятия восприятия. Чувство, возникающее во мне самом, я могу обозначить как восприятие, но не как ощущение в физиологическом смысле слова. И знание о моем чувстве я получаю благодаря тому, что оно становится для меня восприятием. А то, как мы через наблюдение получаем знание о нашем мышлении, позволяет нам и мышление в первом его появлении для нашего сознания называть восприятием.

Наивный человек рассматривает свои восприятия в том смысле, что они являются ему непосредственно, как вещи, имеющие совершенно независимое от него существование. Когда он видит дерево, то он полагает поначалу, что оно в том самом виде, который открыт его взгляду, с расцветкой, присущей отдельным его частям, и т. д. стоит на том месте, куда направлен его взор. Когда тот же человек видит утром солнце, появляющееся на горизонте в виде диска, и прослеживает затем бег этого диска, все это, по его мнению, существует и

происходит таким именно образом (само по себе), как он наблюдает. Он твердо держится этой веры, пока ему не встречаются другие восприятия, противоречащие первым. Ребенок, не имеющий еще опыта относительно расстояний, пытается схватить луну и исправляет то, что на первый взгляд считал действительным, тогда лишь, когда второе восприятие оказывается в противоречии с первым. Каждое расширение круга моих восприятий вынуждает меня исправлять мою картину мира. Это проявляется как в повседневной жизни, так и в духовном развитии человечества. Картину, которую люди древнего мира составляли себе об отношении Земли к Солнцу и другим небесным телам, Копернику пришлось заменить другой, поскольку она не согласовывалась с неизвестными ранее восприятиями. После того как доктор Франц прооперировал одного слепорожденного, этот последний сказал, что до своей операции он составил себе посредством своих осязательных восприятий совсем другое представление о величине предметов. Ему пришлось отрегулировать свои осязательные восприятия посредством зрительных.

Отчего происходит, что мы вынуждены к такой постоянной корректировке наших наблюдений?

Простое соображение дает ответ на этот вопрос. Когда я стою на одном конце аллеи, то на другом, отдаленном от меня конце деревья кажутся мне более маленькими и теснее сдвинутыми между собой, чем там, где я стою. Картина моих восприятий станет другой, если я переменю место, с которого делаю мои наблюдения. Итак, то, как она встает передо мною, зависит от некоего определения, которое принадлежит не объекту, а мне, воспринимающему. Для аллеи совершенно безразлично, где я стою. Но картина, которую я от нее получаю, существенно зависит от этого. Также и для Солнца и планетной системы безразлично то обстоятельство, что люди смотрят на них именно с Земли. Но картина восприятий, предстоящая последним, определена как раз местом их обитания. Эту зависимость картины восприятий от места наших наблюдений легче всего бывает усмотреть. Дело усложняется, когда мы знакомимся с зависимостью мира наших восприятий от нашей телесной и духовной организации. Физик показывает нам, что внутри пространства, в котором мы слышим звук, происходят колебания воздуха и что даже тело, в котором мы ищем источник звука, обнаруживает колебательное движение своих частиц. Мы воспринимаем это движение как звук только в том случае, когда располагаем нормально организованным слухом. Без такового весь мир оставался бы для нас извечно немым. Физиология учит нас, что бывают люди, которые ничего не воспринимают из окружающего нас красочного великолепия. Картина их восприятия обнаруживает лишь оттенки светлого и темного. Другие не воспринимают только одного определенного цвета, например красного. Их картине мира недостает этого красочного тона, и оттого она оказывается фактически иной, чем у обыкновенного человека; Я назвал бы зависимость моей картины восприятий от места моих наблюдений математической, а зависимость от моей организации – качественной. Первой определяются отношения величин и взаимные расстояния в моих восприятиях, а второй – качество их. То, что красную поверхность я вижу красной, – это качественное определение зависит от моего глаза.

Итак, образы моих восприятий предстают поначалу субъективными. Познание субъективного характера наших восприятий может легко привести к сомнению, лежит ли в их основе вообще что-либо объективное. Если мы знаем, что восприятие, например, красного цвета или какого-нибудь определенного тона невозможно без определенного устройства нашего организма, то можно прийти к убеждению, что такое восприятие не удерживается нигде, кроме нашего субъективного организма, что оно не имеет никакого существования вне акта восприятия, объектом которого оно является. Это воззрение нашло своего классического представителя в Джордже Беркли, который придерживался того мнения, что с момента, когда человек осознал значение субъекта для восприятия, он не может более верить в существование мира вне сознающего духа. Беркли говорит: «Некоторые истины так близки и понятны, что достаточно открыть глаза, чтобы их увидеть. Такой истиной я считаю важное положение, что весь небесный хор и все, что принадлежит к земле, словом, все тела,



составляющие огромное здание мира, не имеют никакого существования вне духа и что бытие их состоит в том, чтобы быть воспринимаемыми и познаваемыми, так что до тех пор, пока они действительно не восприняты мною и не существуют в моем сознании или в сознании другого сотворенного духа, они либо вообще не имеют существования, либо существуют в сознании какого-нибудь вечного духа». Для этого воззрения от восприятия не остается больше ничего, если не считать самого акта восприятия. Нет цвета, если его не видят, нет звука, если его не слышат. Подобно цвету и звуку, не существует и протяжения, формы и движения вне акта восприятия. Мы нигде не видим только протяжения или формы, а всегда видим их в соединении с цветом или с другими свойствами, бесспорно зависящими от нашей субъективности. Если последние исчезают вместе с нашим восприятием, то аналогичное должно произойти и с первыми, как находящимися в связи с ними.

На возражение, что если фигура, цвет, звук и т. д. не имеют никакого иного существования, как только внутри акта восприятия, то все же должны быть вещи, которые существуют помимо сознания и с которыми осознанные образы восприятий имеют сходство, означенное воззрение отвечает следующим образом. Оно говорит: цвет может быть сходен только с цветом, фигура – с фигурой. Наши восприятия могут быть похожи только на наши восприятия, а не на какие-либо другие вещи. То, что я называю предметом, есть также не что иное, как группа восприятий, связанных известным образом. Если я отниму у стола его форму, протяжение, цвет и т. д., словом, все, что только составляет мое восприятие, то больше ничего не останется. Последовательно выдержанное, это воззрение приводит к утверждению, что объекты моих восприятий существуют только благодаря мне, и именно лишь поскольку и покуда я их воспринимаю. Они исчезают вместе с восприятием и без него не имеют никакого смысла. Вне моих восприятий я не знаю ни о каких предметах и не могу знать о них.

На это утверждение нечего возразить до тех пор, пока я только в общем смысле считаю с тем обстоятельством, что восприятие определяется также и организацией моего субъекта. Но дело обстоит бы существенно иначе, если бы мы были в состоянии указать, какова функция нашего воспринимания при осуществлении восприятия. Мы бы тогда знали, что происходит с восприятием в процессе воспринимания, а также могли бы определить, какие элементы должны уже присутствовать в нем, прежде чем оно будет воспринято.

Тем самым наше рассмотрение переводится с объекта восприятия на субъект. Я не только воспринимаю другие вещи, но я воспринимаю и себя самого. Восприятие меня самого имеет содержанием прежде всего то, что я остаюсь пребывающим по сравнению с постоянно приходящими и уходящими образами восприятий. Восприятие моего Я может всегда выступать в моем сознании, покуда у меня бывают другие восприятия. Когда я углубляюсь в восприятие какого-нибудь данного предмета, то я имею сознание пока что только о нем. К этому может затем присоединиться восприятие моей собственной личности. Тогда я осознаю уже не только предмет, но и мою личность, противостоящую предмету и наблюдающую его. Я не просто вижу дерево, но и знаю, что это именно я его вижу. Я узнаю также, что нечто во мне происходит, в то время как я наблюдаю дерево. Когда дерево исчезает из поля моего зрения, для моего сознания остается остаток от этого процесса: образ дерева. Этот образ соединился в процессе моего наблюдения с моей собственной личностью. Моя собственная личность обогатилась; ее содержание приняло в себя новый элемент. Этот элемент я называю моим представлением о дереве. Я никогда не пришел бы к возможности говорить о представлениях, если бы не пережил их в восприятии моей собственной личности. Восприятия приходили бы и исчезали; я пропускал бы их мимо. Только благодаря тому, что я воспринимаю мою собственную личность и замечаю, что с каждым восприятием изменяется и ее содержание, я вижу себя вынужденным привести наблюдение предмета в связь с изменением моего собственного состояния и могу говорить о моем представлении.

Представление я воспринимаю при моей собственной личности в том же смысле, как цвет, звук и т. д. при других предметах. Теперь я могу провести и различие, назвав эти другие, противопоставленные мне предметы внешним миром, между тем как содержание

моего самовосприятия я обозначаю как внутренний мир. Непонимание отношения между представлением и предметом вызвало величайшие недоразумения в новейшей философии. Восприятие некоего изменения в нас, модификация, испытываемая мною самим, была выдвинута на первый план, а вызвавший эту модификацию объект был совершенно упущен из виду. Говорилось: мы воспринимаем не предметы, а только наши представления. Я ничего не могу знать о столе самом по себе, который является предметом моего наблюдения, а могу знать только об изменении, происходящем со мною самим, в то время как я наблюдаю стол. Это воззрение не следует смешивать с ранее упомянутым воззрением Беркли. Беркли утверждает субъективную природу содержания моих восприятий, но он не говорит, что я могу знать только о моих представлениях. Он ограничивает мое знание моими представлениями, полагая, что вне деятельности представления нет никаких предметов. Того, что я считаю столом, в смысле Беркли уже не существует, как только я больше не обращаю на него мой взор. Поэтому Беркли полагает, что мои восприятия возникают непосредственно по воле Бога. Я вижу стол, потому что Бог вызывает во мне это восприятие. Оттого Беркли не знает никаких других реальных существ, кроме Бога и человеческих духов. То, что мы называем миром, существует лишь в пределах духов. То, что наивный человек называет внешним миром, телесной природой, для Беркли просто не существует. Этому воззрению противостоит господствующее в настоящее время воззрение Канта, которое ограничивает наше познание мира нашими представлениями не вследствие убеждения, что вне этих представлений не может существовать никаких вещей, но потому, что оно считает нас организованными таким образом, что мы способны узнавать только об изменениях нашей собственной личности, а не о вызывающих эти изменения «вещах в себе». Из того, что мне известны только мои представления, оно не делает вывода, что нет никакого независимого от этих представлений бытия, а только заключает, что субъект не может непосредственно принимать в себя ничего такого, что «он способен воображать, сочинять, мыслить, познавать, а может быть, и не познавать, не иначе, как через посредство своих субъективных мыслей» (О.Либман, «К анализу действительности»).

Это воззрение считает, что оно высказывает нечто безусловно достоверное, нечто такое, что является непосредственно убедительным, даже без всяких доказательств. «Первое основное положение, которое философ должен ясно осознать, состоит в познании, что наше знание не простирается поначалу ни на что дальнейшее, кроме наших представлений. Наши представления суть единственное, что мы непосредственно узнаем, непосредственно переживаем. И именно оттого, что мы их непосредственно узнаем, даже самое радикальное сомнение не в состоянии отнять у нас знание о них. Напротив, знание, выходящее за пределы моего представления – я употребляю здесь это выражение в самом широком смысле, так что под ним разумеется все, совершающееся в психике, – не защищено от сомнений. Поэтому в начале философствования всякое знание, выходящее за пределы представлений, должно быть категорически полагается как подверженное сомнению» – так начинает Фолькельт свою книгу о «Теории познания Иммануила Канта». Но то, что здесь таким образом полагается, как если бы это была непосредственная и сама собою разумеющаяся истина, на самом деле есть лишь результат мыслительной операции, протекающей следующим образом. Наивный человек убежден, что предметы, как он их воспринимает, существуют и вне его сознания. Но физика, физиология и психология, кажется, учат, что для наших восприятий необходима наша организация и что мы, следовательно, не можем знать ни о чем, кроме того, что сообщает нам о вещах наша организация. Наши восприятия суть таким образом модификации нашей организации, а не «вещи в себе». Намеченный здесь ход мыслей Эдуард фон Гартман фактически охарактеризовал как тот, который должен привести к убеждению в положении, что прямое знание мы можем иметь только о наших представлениях (ср. его книгу «Основная проблема теории познания»). Так как вне нашего организма мы находим только колебания тел в воздухе, представляющиеся нам как звуки, то отсюда заключают, что то, что мы называем звуком, есть не что иное, как субъективная реакция нашего организма на указанные движения во внешнем мире. Подобным же образом находят, что цвет и теплота

также суть только модификации нашего организма. При этом придерживаются мнения, что оба эти рода восприятий вызываются в нас действием во внешнем мире каких-то процессов, совершенно отличных от того, чем являются переживания теплоты или цвета. Когда такие процессы раздражают кожные нервы моего тела, то у меня возникает субъективное восприятие теплоты, а когда они касаются зрительного нерва, то я воспринимаю свет и цвет. Свет, цвет и теплота суть таким образом то, чем мои чувствительные нервы отвечают на раздражения извне. Также и чувство осязания сообщает мне не о предметах внешнего мира, а только о моих собственных состояниях. В смысле современной физики можно было бы, пожалуй, помыслить, что тела состоят из бесконечно малых частиц, молекул, и что эти молекулы не непосредственно граничат друг с другом, но отделены известными расстояниями. Следовательно, между ними – пустое пространство. Сквозь него они действуют друг на друга посредством сил притяжения и отталкивания. Когда я приближаю руку к какому-нибудь телу, то молекулы моей руки отнюдь не касаются непосредственно молекул тела, но, между телом и рукой остается известное расстояние, и то, что я ощущаю как сопротивление тела, есть не что иное, как действие силы отталкивания, которую его молекулы оказывают на мою руку. Я просто нахожусь вне этого тела и воспринимаю только его действие на мой организм.

Дополнением к этим рассуждениям является учение о так называемых специфических энергиях внешних чувств, выдвинутое И.Мюллером (1801–1858). Оно состоит в том, что каждый орган внешних чувств имеет особенность отвечать на все внешние раздражения только одним определенным образом. Если воздействовать на зрительный нерв, то возникает восприятие света, все равно, вызывается ли раздражение тем, что мы называем светом, или на нерв воздействует механическое давление или электрический ток. С другой стороны, в различных органах чувств одинаковыми внешними раздражениями вызываются различные восприятия. Отсюда, по-видимому, следует, что наши чувства могут сообщать лишь то, что происходит в них самих, но ничего о внешнем мире. Они определяют восприятия в зависимости от своей природы.

Физиология показывает, что не может быть также никакой речи и о прямом знании того, что вызывают предметы в наших органах чувств. Физиолог, проследивая процессы в нашем собственном теле, находит, что уже в органах чувств действия внешнего движения видоизменяются самым различным образом. Яснее всего мы это видим на глазе и ухе. Оба суть очень сложные органы, существенно изменяющие внешнее раздражение, прежде чем довести его до соответствующего нерва. От периферического конца нерва уже измененное раздражение направляется дальше, к мозгу. Здесь должны быть снова возбуждены центральные органы. Из этого заключают, что внешний процесс, прежде чем дойти до сознания, испытывает ряд превращений. То, что разыгрывается в мозгу, соединено с внешним процессом посредством стольких промежуточных процессов, что нельзя больше и думать о каком-либо сходстве с первым. То, что мозг передает, наконец, душе, суть не внешние процессы и не процессы в органах чувств, а лишь таковые внутри мозга. Но и этих последних душа еще не воспринимает непосредственно. То, что мы имеем под конец в сознании, это вовсе не мозговые процессы, а ощущения. Мое ощущение красного не имеет никакого сходства с процессом, который разыгрывается в мозгу, когда я ощущаю красное. Последнее снова выступает в душе лишь как следствие и только вызывается мозговым процессом. Поэтому Гартман говорит («Основная проблема теории познания»): «Итак, то, что воспринимает субъект, это всегда только модификации его собственных психических состояний, и ничто, кроме этого». Когда я имею ощущения, то они еще далеко не сгруппированы в то, что я воспринимаю как вещи. Ведь мне могут быть сообщены через мозг только отдельные ощущения. Ощущения твердости и мягкости сообщаются мне через чувство осязания; цветовые и световые ощущения – через чувство зрения. Однако они оказываются объединенными на одном и том же предмете. Итак, это объединение должно быть еще вызвано самой душой. Это значит, что душа соединяет в тела отдельные, сообщенные через мозг ощущения. Мой мозг передает мне отдельно – и притом совершенно

различными путями – зрительные, осязательные и слуховые ощущения, которые затем душа соединяет в представление трубы. Этот конечный член процесса (представление трубы) и есть то, что дано с самого начала моему сознанию. В нем нельзя более найти что-либо из того, что находится вне меня и что поначалу произвело впечатление на мои чувства. Внешний предмет совершенно исчез по пути к мозгу и через мозг к душе.

В истории человеческой духовной жизни трудно будет сыскать другое такое мысленное построение, которое было воздвигнуто с большим остроумием и которое при более точном испытании все же распадается в ничто. Посмотрим вблизи, как оно образуется. Сначала исходят из того, что дано наивному сознанию: из воспринятой вещи. Затем показывают, что все находимое в этой вещи не существовало бы для нас, если бы мы не имели органов чувств. Нет глаза – нет и цвета. Итак, цвет не находится еще в том, что воздействует на глаз. Он возникает только через взаимодействие между глазом и предметом. Значит, этот последний бесцветен. Но цвета нет и в глазу, ибо в нем происходит химический или физический процесс, который лишь через нерв проводится в мозг и там вызывает другой процесс. Но и этот не является все еще цветом. Последний вызывается только в душе, благодаря мозговому процессу. Но и там он не входит еще в мое сознание, а перелagается сначала душою наружу на какое-нибудь тело. Тут-то, наконец, и кажется мне, что я воспринимаю его. Мы описали полный круг. Мы осознали некое цветное тело. Это первое. Теперь начинается мыслительная операция. Если бы у меня не было глаз, тело было бы для меня бесцветным.

Итак, я не могу перелagать цвет на тело. Я отправляюсь в поиск за ним. Я ищу его в глазу – напрасно; в нерве – напрасно; в мозгу – тоже напрасно; в душе – здесь я, правда, его нахожу, но не связанным с самим телом. Цветное тело я нахожу только там, откуда я исходил. Круг замкнут. В том, что наивный человек мыслит существующим вовне в пространстве, я полагаю, что узнаю порождение моей собственной души.

Пока останавливаются на этом, до тех пор все выглядит в наилучшем порядке. Но дело приходится начинать еще раз сначала. Ведь я до сих пор хозяйничал над одной вещью – над внешним восприятием, о котором раньше, будучи наивным человеком, я имел совсем ошибочное понятие. Я полагал, что оно, как я его воспринимал, имело объективное существование. Теперь я замечаю, что оно исчезает вместе с моим представлением, что оно только модификация моих душевных состояний. Есть ли у меня вообще еще право исходить из него в моих рассуждениях? Могу ли я сказать о нем, что оно действует на мою душу? – Отныне я должен рассматривать как представление тот самый стол, о котором раньше думал, что он воздействует на меня и вызывает во мне представление о себе. Но мысля последовательно, я должен тогда признать субъективными также и мои органы чувств и процессы в них. Я не имею никакого права говорить о действительном глазе, я могу говорить лишь о моем представлении глаза. Так же обстоит дело и с нервной системой и с мозговым процессом; не в меньшей степени и с процессом в самой душе, благодаря которому из хаоса различных ощущений образуются вещи. Если при допущении правильности первого круга мыслей я пробегу еще раз по звеньям моего акта познания, то последний окажется сотканным из представлений, которые ведь не могут, как таковые, действовать друг на друга. Я не могу сказать: мое представление предмета действует на мое представление глаза, и из этого взаимодействия возникает представление цвета. Но мне этого и не нужно. Ибо как только мне станет ясно, что мои органы чувств и виды их деятельности, мой нервный и душевный процессы также могут быть даны мне только через восприятие, описанный ход мысли тотчас же предстанет во всей своей невозможности. Верно то, что ни одно восприятие не дано мне без соответствующего органа чувств. Но и сам орган чувств не дан мне без восприятия. Я могу перейти от моего восприятия стола к глазу, который его видит, и к кожным нервам, которые его осязают, но что в них происходит, это я могу узнать опять-таки только из восприятия. И тогда я скоро замечаю, что процесс, происходящий в глазу, не имеет ни малейшего сходства с тем, что я воспринимаю как цвет. Я не могу уничтожить мое

восприятие цвета указанием на процесс, происходящий в глазу во время этого восприятия. Точно так же не нахожу я цвета в нервном и мозговом процессах; я только соединяю новые восприятия внутри моего организма с тем первым восприятием, которое наивный человек перелагает вне своего организма. Я только перехожу от одного восприятия к другому.

Кроме того, вся цепь выводов содержит в себе разрыв. Я в состоянии проследить процессы, происходящие в моем организме, вплоть до процессов в моем мозгу, хотя мои предположения будут становиться все более гипотетичными, по мере того как я приближаюсь к центральным процессам в мозгу. Путь внешнего наблюдения прекращается с процессом в моем мозгу, а именно с тем, который я воспринял бы, если бы мог обрабатывать мозг физическими, химическими и тому подобными средствами и методами. Путь внутреннего наблюдения начинается с ощущения и доходит до построения вещи из материала ощущений. При переходе от мозгового процесса к ощущению путь наблюдения прерывается.

Охарактеризованный образ мышления, называющий себя критическим идеализмом, в противоположность точке зрения наивного сознания, называемого им наивным реализмом, делает ту ошибку, что он характеризует одно восприятие как представление, другое же принимает как раз в том самом смысле, как это делает опровергнутый им якобы наивный реализм. Он пытается доказать для восприятия присущий ему характер представления тем, что наивно принимает восприятия, получаемые от собственного организма, за объективно значимые факты и к тому же еще упускает из виду, что он смешивает две области наблюдения, между которыми он не может найти никакого посредничества.

Критический идеализм может опровергнуть наивный реализм лишь в том случае, если он сам на наивно-реалистический лад примет свой собственный организм за объективно существующий. В тот самый момент, когда он осознает полную однородность восприятий, получаемых от собственного организма, с восприятиями, принятыми наивным реализмом за объективно существующие, он уже не может больше опираться на первые как на надежную основу. Ему пришлось бы рассматривать и свою субъективную организацию как простой комплекс представлений. Но тогда была бы утрачена возможность мыслить содержание воспринятого мира как нечто, вызванное духовной организацией. Нужно было бы допустить, что представление «цвет» есть лишь модификация представления «глаз». Так называемый критический идеализм не может быть доказан без плагиата из наивного реализма. Последний опровергают только тем, что его собственные предпосылки без всякого испытания применяют в другой области.

Отсюда ясно следующее: посредством исследований в области восприятий критический идеализм не может быть доказан, а вместе с тем и восприятие не может быть лишено своего объективного характера.

Но еще менее может быть признано само собой разумеющимся и не нуждающимся в доказательстве положение, что «воспринимаемый мир есть мое представление». Шопенгауэр начинает свой главный труд «Мир как воля и представление» словами: «Мир есть мое представление: вот истина, имеющая силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может возвести ее до рефлектирующего абстрактного сознания; и если он действительно это делает, то в нем возникает философский взгляд на вещи. Для него тогда становится ясным и достоверным, что он не знает ни солнца, ни земли, а знает только глаз, видящий солнце, руку, осязающую землю, что окружающий его мир существует лишь как представление, т. е. исключительно только по отношению к другому, к представляющему, которым является он сам. Если какая-нибудь истина может быть высказана а priori, то именно эта, ибо она есть выражение той формы всякого возможного и мыслимого опыта, которая имеет более общий характер, чем все другие формы, чем время, пространство и причинность: ведь все они уже предполагают ее...» – Все это положение рушится вследствие приведенного уже мною выше обстоятельства, что глаз и рука суть такие же восприятия, как солнце и земля. В духе Шопенгауэра и в подражание способу его выражения можно было бы противопоставить его положению другое: мой глаз, видящий солнце, и моя рука, осязающая

землю, суть такие же мои представления, как солнце и земля. Но ясно без дальнейших объяснений, что тем самым я упраздняю его положение. Ибо только мой действительный глаз и моя действительная рука, а не мои представления глаза и руки могли бы иметь в себе, как свои модификации, представления солнца и земли. Лишь о них вправе говорить критический идеализм.

Критический идеализм совершенно не в состоянии выработать воззрение на взаимоотношение восприятия и представления. Он не может выполнить намеченного выше, на стр. 521, разделения между тем, что происходит с восприятием во время воспринимания, и тем, что должно уже быть в нем, прежде чем оно воспринимается. Для этого, следовательно, должен быть проложен иной путь.

#### V. ПОЗНАНИЕ МИРА

Из предшествующих рассмотрений следует невозможность привести путем исследования содержания наших наблюдений доказательство того, что наши восприятия суть представления. Ибо для этого доказательства пришлось бы, собственно, показать, что если процесс восприятия происходит таким образом, как его представляют себе согласно наивно-реалистическим гипотезам относительно психологического и физиологического устройства нашего индивидуума, то мы имеем дело не с вещами в себе, а только с нашими представлениями о вещах. Но если последовательно проведенный наивный реализм приводит к результатам, представляющим собою прямую противоположность его предпосылкам, то эти предпосылки должны быть признаны негодными для обоснования мировоззрения и их следует отбросить. Во всяком случае непозволительно отбрасывать предпосылки и оставлять в силе выводы, как это делает критический идеалист, принимающий указанный ход доказательства за основу своего утверждения: «мир есть мое представление». (Эдуард фон Гартман приводит в своем труде «Основная проблема теории познания» подробное изложение этого хода доказательства.)

Одно дело – правильность критического идеализма, другое убедительность его доказательств. Как обстоит дело с первым, выяснится позже в контексте наших дальнейших рассуждений. Но убедительность его доказательства равна нулю. Когда строят дом и при постройке второго этажа разваливается первый, то вместе с ним обрушивается и второй этаж. Наивный реализм и критический идеализм относятся друг к другу, как этот первый этаж ко второму.

Кто придерживается взгляда, что весь воспринимаемый мир есть только представленный, а именно воздействие незнакомых мне вещей на мою душу, для того действительный вопрос о познании естественно переносится с представлений, содержащихся только, в душе, на лежащие по ту сторону нашего сознания, независимые от нас вещи. Он спрашивает: в какой мере можем мы опосредованно познавать последние, раз они недоступны нашему наблюдению непосредственно? Стоящий на этой точке зрения заботится не о внутренней связи своих сознательных восприятий, а об их уже неосознаваемых причинах, имеющих независимое от него существование, между тем как восприятия, по его мнению, исчезают, как только он отвлекает свои органы чувств от вещей. Согласно этой точке зрения наше сознание действует подобно зеркалу, на котором отображения вещей исчезают в то же мгновение, как только отражающая поверхность перестает быть обращенной к ним. Но кто не видит самих вещей, а видит только их отображения, тому остается косвенно, посредством заключений, осведомляться о свойстве первых, исходя из поведения последних. На этой точке зрения стоит новейшее естествознание, пользующееся восприятиями лишь как последним средством для обнаружения находящихся за ними и единственно существующих материальных процессов. Если философ, как критический идеалист, вообще допускает какое-либо бытие, то его познавательное стремление бывает направлено – с косвенным использованием представлений – исключительно на это бытие. Его интерес перескакивает через субъективный мир представлений и обращается на то, что вызывает эти представления.

Но критический идеалист может зайти так далеко, что он говорит:

«Я заключен в мир моих представлений и не в состоянии выйти из него. Когда я мыслю за моими представлениями какую-либо вещь, то ведь и сама эта мысль есть не что: иное, как мое представление». Такой идеалист будет тогда либо вовсе отрицать вещь в себе, либо же, по крайней мере, заявит, что она не имеет для нас, людей, ровно никакого значения, что так или иначе означало бы ее отсутствие, поскольку мы ничего не можем знать о ней.

Такого рода критическому идеалисту весь мир предстает лишь сновидением, по отношению к которому всякое стремление к познанию было бы просто бессмысленным. Для него могут существовать лишь два рода людей: предубежденные, которые принимают ткань своих собственных сновидений за действительные вещи, и мудрые, которые прозревают ничтожество этого мира сновидений и постепенно теряют всякую охоту далее заботиться о нем. С этой точки зрения и собственная личность может стать просто грезящимся образом. Как среди образов сновидений появляется наш собственный образ, так и в бодрственном сознании к представлению внешнего мира присоединяется представление собственного Я. Тогда нам дается в сознании не наше действительное Я, а только наше представление о Я. Итак, кто отрицает существование каких-либо вещей или, по крайней мере, возможность для нас что-либо знать о них, тот должен отрицать и бытие, а стало быть, и познание собственной личности. Критический идеалист приходит тогда к утверждению: «Всякая реальность превращается в удивительный сон без жизни, которая снится, и без духа, которому снится, – в сон, состоящий из сна о себе самом» (сравни Фихте, «Назначение человека»).

Безразлично, предполагает ли человек, признающий непосредственную жизнь за сновидение, что за этим сновидением ничего более не таится, или он относит эти свои представления к действительным вещам: сама жизнь должна потерять для него всякий научный интерес. В то время как для одного, думающего, что доступная нам Вселенная исчерпывается сновидением, всякая наука есть нелепость, для другого, считающего себя вправе заключать от представлений к вещам, наука будет состоять в исследовании этих «вещей в себе». Первое воззрение на мир может быть названо абсолютным иллюзионизмом, второе же воззрение самый последовательный его представитель, Эдуард фон Гартман, называет трансцендентальным реализмом \*. (\* Трансцендентальным – в смысле этого мировоззрения – называется такое познание, которое полагает, будто ему известно, что о вещах в себе нельзя ничего непосредственно высказать, по которому от известного субъективного фактора косвенно заключают к неизвестному, лежащему по ту сторону субъективного, трансцендентному. Согласно этому воззрению вещь в себе находится по ту сторону области непосредственно нами познаваемого мира, т. е. она трансцендентна. Но наш мир может быть трансцендентально соотнесен с трансцендентным. Реализмом называется воззрение Гартмана оттого, что оно выходит за пределы субъективного, мыслимого к трансцендентному, реальному.)

Оба эти воззрения имеют с наивным реализмом то общее, что они пытаются обрести себе в мире твердую почву посредством исследования восприятий. Но они нигде не могут найти твердой точки опоры в пределах этой области.

Главным вопросом для сторонника трансцендентального реализма должен был бы быть следующий: каким образом Я из себя самого производит мир представлений? По отношению к данному нам миру представлений, исчезающему, как только мы закрываем для внешнего мира наши органы чувств, серьезное познавательное стремление может разогреться лишь постольку, поскольку он служит средством косвенно исследовать мир в-себе-сущего-Я. Если бы предметы нашего опыта были представлениями, тогда наша повседневная жизнь уподобилась бы некоему сну, а познание истинного положения вещей – пробуждению. Ведь и образы наших сновидений интересуют нас, покуда мы грезим и, следовательно, не проникаем природы сна. В момент пробуждения мы спрашиваем уже не о внутренней связи наших сновидческих образов, а о физических, физиологических и психологических процессах, лежащих в их основе. Так и философ, считающий мир своим представлением, не может интересоваться внутренней связью частных, свойственных последнему. В случае,

если он вообще признает наличие некоего Я, он будет спрашивать не о том, как одно из его представлений связано с другим, а о том, что происходит в независимой от него душе в то время, как его сознание содержит в себе ряд определенных представлений. Когда я вижу во сне, что пью вино, которое обжигает мне горло, и затем просыпаюсь с позывом к кашлю (сравни Вейганд, «Возникновение сновидений», 1893), то в момент пробуждения сновидческое событие перестает иметь для меня интерес. Мое внимание направлено уже только на физиологические и психологические процессы, благодаря которым позыв к кашлю нашел себе символическое выражение в приснившейся картине. Подобным же образом и философ, стоит лишь ему убедиться, что данный мир имеет характер представления, должен тотчас перепрыгнуть с него на скрывающуюся позади этого мира действительно существующую душу. Конечно, хуже обстоит дело, когда иллюзионизм совершенно отрицает Я как таковое позади представлений или считает его по меньшей мере непознаваемым. К такому воззрению легко может привести наблюдение, что хотя в противоположность сновидческому состоянию и существует состояние бодрствования, в котором мы имеем возможность прозревать в характер сновидений и в их соотношение с реальными обстоятельствами, но для жизни бодрствующего сознания у нас нет подобного состояния, находящегося к нему в таком же отношении. Для сторонника этого воззрения непостижимо существование чего-то, относящегося фактически к простому восприятию так же, как опыт в бодрствующем состоянии относится к сновидению. Это что-то есть мышление.

Наивному человеку не может быть поставлен в вину указанный здесь недостаток понимания. Он отдается жизни и считает вещи действительно такими, как они ему представляются в опыте. Но первый шаг, который должен быть сделан, чтобы выйти за пределы этой точки зрения, может состоять только в вопросе: как относится мышление к восприятию? Совершенно безразлично, продолжает ли существовать восприятие – в данном мне образе – до и после моего представления или же нет. Если я хочу о нем что-либо высказать, то это может произойти только посредством мышления. Если я говорю: мир есть мое представление, то я высказываю результат мыслительного процесса, а если мое мышление не может быть применено к миру, то ошибочен и этот результат. Между восприятием и всякого рода высказыванием о нем вклинивается мышление.

Причину, почему мышление при рассмотрении вещей большей частью упускается из виду, мы уже узнали выше (ср. стр. 502). Она заключается в том, что мы обращаем наше внимание только на предмет, о котором мы думаем, а не одновременно и на мышление. Наивное сознание поэтому трактует мышление как нечто, не имеющее ничего общего с вещами, но стоящее совершенно в стороне от них и размышляющее о мире. Картина явлений мира, набрасываемая мыслителем, считается не чем-то, принадлежащим к вещам, а существующим только в голове человека; мир закончен и без этой картины. Мир совершенно закончен во всех своих субстанциях и силах, и картину этого-то законченного мира набрасывает человек. Тех, кто так думает, нужно только спросить: по какому праву вы объявляете мир законченным без мышления? Не производит ли мир с одинаковой необходимостью мышление в голове человека, как цветок у растения? Посадите семя в землю, и оно распустится корнем и стеблем. Оно покроется листьями и цветами. Противопоставьте растение вам самим. Оно соединится в вашей душе с определенным понятием. Почему это понятие менее принадлежит к целому растению, чем лист и цветок? Вы скажете: листья и цветы существуют без воспринимающего субъекта, понятие же появляется только тогда, когда человек противопоставляет себя растению. Отлично. Но и сами цветы и листья возникают у растения только тогда, когда налицо земля, в которую может быть положено семя, когда налицо свет и воздух, в которых могут распускаться листья и цветы. Именно так возникает и понятие растения, когда к растению подступает мыслящее сознание.

Совершенно произвольным было бы считать сумму того, что мы узнаем о вещи посредством простого восприятия, за законченное целое, а то, что предстает посредством



мыслящего рассмотрения, – за что-то привходящее и не имеющее ничего общего с самой вещью. Если я получу сегодня бутон розы, то образ, представляющийся моему восприятию, лишь на первый взгляд скажется законченным в себе. Если я опущу бутон в воду, то завтра я получу совершенно другой образ моего объекта. Если я не буду спускать глаз с этого бутона розы, то я увижу, как сегодняшнее состояние будет непрерывно переходить в завтрашнее через бесчисленные промежуточные ступени. Образ, представляющийся мне в определенный момент, есть только случайный отрезок из находящегося в постоянном становлении предмета. Если я не опущу бутона в воду, то он не разовьет целого ряда состояний, заложенных в нем как возможности. Точно так же завтра мне могут помешать наблюдать цветок, и я получу вследствие этого несовершенный его образ.

Мнение, которое заявило бы об одном представшем в определенный момент образе – это есть вещь, было бы мнением, совершенно не отвечающим сути дела и покоящимся на случайностях.

Столь же несостоятельным было бы объявлять вещь, и сумму воспринятых признаков. Вполне возможно, что какой-нибудь дух мог бы одновременно и нераздельно с восприятием получить также и понятие. Такому духу вовсе не пришлось бы на ум рассматривать понятие как что-то не принадлежащее к вещи. Он должен был бы приписать ему существование, нераздельно связанное с вещью.

Я поясню это следующим примером: если я брошу в воздух камень в горизонтальном направлении, то я увижу его последовательно в различных местах. Я соединяю эти места в одну линию. В математике я знакомлюсь с различными формами линий, в том числе и с параболой. Я знаю параболу как линию, которая возникает, когда точка движется некоторым закономерным образом. Если я исследую условия, в которых движется брошенный камень, то я найду линию его движения тождественной с той, которую я знаю как параболу. То, что камень движется именно параболически, является следствием данных условий и с необходимостью следует из них. Форма параболы так же принадлежит к целому явлению, как и все другое, подлежащее в нем рассмотрению. Упомянутом выше духу, которому не пришлось бы избирать окольного пути мышления, была бы дана не только сумма зрительных ощущений в различных местах, но нераздельно от явления также и параболическая форма полета, которую мы только посредством мышления присовокупляем к явлению.

Не в предметах лежит причина того, что они даются нам поначалу без соответствующих понятий, а в нашей духовной организации. Все наше существо в целом функционирует таким образом, что в отношении каждого факта действительности к нему с двух сторон притекают имеющие существенное значение элементы: со стороны восприятия и со стороны мышления.

То, как я организован для постижения вещей, не имеет ничего общего с их природой. Раскол между восприятием и мышлением существует лишь в то мгновение, когда я, размышляя, становлюсь перед вещью. Какие элементы принадлежат к вещи, а какие нет – это уже совершенно не может зависеть от того, каким образом я прихожу к познанию этих элементов.

Человек – ограниченное существо. Прежде всего он существо среди других существ. Его существование принадлежит к пространству и времени. Вследствие этого ему может быть дана только ограниченная часть Вселенной. Но это ограниченная часть со всех сторон, как во времени, так и в пространстве, примыкает к чему-то другому. Если бы наше существование было настолько связано с вещами, что каждое мировое свершение было бы в то же время и нашим свершением, тогда не существовало бы разницы между нами и вещами. Но тогда не существовало бы для нас и никаких отдельных вещей. Тогда все свершение непрерывно переходило бы одно в другое. Космос был бы единством и неким завершенным в себе целым. Поток свершения нигде не имел бы перерыва. Вследствие нашей ограниченности нам является как отдельность то, что в действительности не есть отдельность. Нигде не существует, например, обособленно отдельного качества красного. Оно со всех сторон окружено другими качествами, к которым оно принадлежит и без

которых оно не могло бы существовать. Но для нас является необходимостью выделять некоторые отрезки из мира и рассматривать их самостоятельно. Из многочисленного красочного целого наш глаз, может охватить последовательно только отдельные краски, наш разум – только отдельные понятия из всей связной системы понятий. Это обособление является субъективным актом, обусловленным тем обстоятельством, что мы не-идентичны с мировым процессом, а являемся существами среди прочих существ.

Все дело сводится к тому, чтобы определить положение существа, которое суть мы сами, по отношению к другим существам. Это определение следует отличать от простого осознания нашей собственной личности. Последнее основывается на восприятии, как и осознание всякой другой вещи. Самовосприятие являет мне только сумму свойств, которые я так же объединяю в целое моей личности, как я объединяю свойства желтого, металлически-блестящего, твердого и т. д. в единство «золота». Самовосприятие не выводит меня из области того, что принадлежит ко мне. Это самовосприятие надо отличать от мысленного самоопределения. Подобно тому как посредством мышления я включаю отдельное восприятие внешнего мира в общую мировую связь, так же включаю я посредством мышления в мировой процесс и восприятие, касающееся меня самого. Мое самовосприятие замыкает меня в пределах определенных границ; мышлению же моему нет до этих границ никакого дела. В этом смысле я двоякое существо. Я включен в область, которую я воспринимаю как область моей личности, но я же и носитель деятельности, которая из более высокой сферы определяет мое ограниченное существование. Наше мышление не индивидуально, как наше ощущение и чувство. Оно универсально. Оно получает индивидуальный отпечаток в каждом отдельном человеке только благодаря тому, что находится в связи с его индивидуальными чувствованием и ощущением. Этой особой окраской универсального мышления отличаются друг от друга отдельные люди. Треугольник имеет только одно-единственное понятие. Для содержания этого понятия безразлично, постиг ли его носитель человеческого сознания А или Б. Но каждым из обоих носителей сознания он будет постигнут индивидуально.

Этой мысли противится один с трудом преодолеваемый человеческий предрассудок. Предубеждение мешает прийти к пониманию того, что понятие треугольника, постигнутое моей головой, то же самое, что и постигнутое головой моего соседа. Наивный человек считает себя творцом своих понятий. Он полагает поэтому, что каждая личность имеет свои собственные понятия. Основное требование философского мышления – преодолеть этот предрассудок. Единое и однородное понятие треугольника не становится множественным оттого лишь, что его мыслят многие. Ибо мышление многих само есть единство.

В мышлении нам дан элемент, соединяющий нашу особую индивидуальность в одно целое с космосом. Когда мы ощущаем и чувствуем (а также воспринимаем), мы суть отдельные существа; когда мы мыслим, мы все – единое существо, которое все пронизывает. Такова более глубокая основа нашей двоякой природы: мы видим, как в нас получает бытие прямо-таки абсолютная сила, имеющая универсальный характер, но мы знакомимся с нею не при ее истечении из центра мира, а на одной из точек периферии. Если бы имело место первое, то в момент, когда мы приходим к сознанию, нам раскрылась бы вся загадка мира. Но поскольку мы находимся в одной точке периферии и застаем наше собственное существование заключенным в определенные границы, то мы вынуждены знакомиться с областью, расположенной вне нашего собственного существа, с помощью мышления, вторгающегося в нас из всеобщего мирового бытия.

Благодаря тому, что мышление в нас выходит за пределы нашего отдельного бытия и находится в связи со всеобщим мировым бытием, в нас возникает влечение к познанию. Существа без мышления лишены этого влечения. Когда им противопоставляются другие вещи, от этого у них не возникает никаких вопросов. Эти другие вещи остаются внешними для таких существ. У мыслящих же существ внешняя вещь наталкивается на понятие. Оно есть то, что мы получаем от вещи не извне, а изнутри. Соглашение, воссоединение обоих элементов, внутреннего и внешнего, должно давать познание.

Итак, восприятие не есть что-то готовое, законченное, но только одна сторона целостной действительности. Другая ее сторона – понятие. Акт познания есть синтез восприятия и понятия. И только вместе восприятие и понятие вещи составляют целую вещь.

Предшествующие рассуждения доказывают, что нелепо искать другой общности в отдельных существах мира, кроме того идеального содержания, которое нам предлагает мышление. Все попытки, стремящиеся к какому-то иному мировому единству, кроме этого сопряженного в самом себе идеального содержания, которое мы добываем посредством мысленного рассмотрения наших восприятий, обречены на неудачу. Ни по-человечески личный Бог, ни сила или материя, ни лишенная идей воля Шопенгауэра не могут иметь для нас значения универсального мирового единства. Эти сущности принадлежат всецело лишь к ограниченной области нашего наблюдения. Человечески ограниченную личность мы воспринимаем только в нас, силу и материю – во внешних вещах. Что касается воли, то она может считаться лишь проявлением деятельности нашей ограниченной личности. Шопенгауэр намеренно избегает того, чтобы сделать «абстрактное» мышление носителем мирового единства, и ищет вместо этого чего-нибудь, что явилось бы ему непосредственно как реальность. Этот философ полагает, что мы никогда не подойдем вплотную к миру, если будем рассматривать его как внешний мир. «В самом деле, никогда нельзя было бы найти ни исследованного уже значения мира, который противостоит мне исключительно как мое представление, ни перехода от него, как только представления познающего субъекта, к тому, чем он кроме этого мог бы еще быть, если бы сам исследователь был не чем иным, как чистым познающим субъектом (крылатой ангельской головой без тела). Но ведь и сам он коренится в этом мире, т. е. находится в нем как индивидуум, что значит: его познание, которое выступает опорной предпосылкой мира как представления вообще, безусловно опосредовано телом, возбуждения которого, как показано, являются для рассудка исходной точкой созерцания этого мира. Но для чистого познающего субъекта как такового само это тело оказывается представлением, как и всякое другое, – объектом среди объектов: движения и действия тела известны ему в этом смысле не иначе, чем изменения всех прочих созерцаемых объектов, и были бы ему так же чужды и непонятны, если бы их значение не было для него разгадано совершенно другим образом... Для субъекта познания, выступающего, благодаря своему тождеству с телом, как индивидуум, это тело дано двумя совершенно различными способами: один раз как представление в рассудочном рассмотрении, как объект среди объектов и, значит, подчиненный их законам, и второй раз одновременно совсем иначе, а именно как то непосредственно знакомое каждому нечто, обозначаемое словом воля. Всякий истинный акт его воли тотчас же и неизбежно есть и движение его тела: он не может действительно хотеть этого акта, не воспринимая одновременно и того, что он является движением тела. Волевой акт и действие тела – это не два объективно познанных различных состояния, связанных причинностью. Они не находятся в причинно-следственном отношении, но суть одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: один раз – совершенно непосредственно, и другой раз – в созерцании для разума». Посредством таких рассуждений Шопенгауэр считает себя вправе находить в теле человека «объектность» воли. Он полагает, что чувствует в действиях тела непосредственно *in concreto* некую реальность, вещь в себе. На эти рассуждения следует возразить, что действия нашего тела осознаются только через восприятия и, как таковые, не имеют никакого преимущества перед другими восприятиями. Когда мы хотим познать их сущность, мы можем сделать это только посредством мысленного рассмотрения, т. е. посредством включения ее в идеальную систему наших понятий и идей.

Глубже вкоренилось в наивное сознание человечества мнение, будто мышление абстрактно и лишено всякого конкретного содержания. Оно-де может, самое большее, поставлять «идеальное» отображение мирового единства, но не само это единство. Кто судит таким образом, тот никогда не уяснял себе того, что значит восприятие без понятия. Взглянем на этот мир восприятия: он предстает простым сосуществованием в пространстве и

последовательностью во времени, неким агрегатом бессвязных отдельностей. Ни одна из вещей, появляющихся и исчезающих на арене восприятия, не имеет ничего непосредственно общего с другой – так, чтобы можно было бы это подметить. Мир есть многообразие равноценных предметов. Ни один из них не играет в сутолоке мира большей роли, чем другой. Чтобы выяснить себе, что тот или иной факт имеет большее значение, чем другой, мы должны справиться об этом у нашего мышления. Без деятельности мышления какой-нибудь рудиментарный орган животного, не имеющий значения для его жизни, покажется нам равноценным с важнейшей частью его тела. Отдельные факты лишь тогда оказываются значимыми как сами по себе, так и для остальных частей мира, когда мышление протягивает свои нити от существа к существу. Эта деятельность мышления исполнена содержания. Ибо только благодаря совершенно определенному конкретному содержанию я могу узнать, почему улитка стоит на более низкой ступени организации, чем лев. Простой взгляд или восприятие не дают мне никакого содержания, которое могло бы вразумить меня о совершенстве организации.

Это содержание мышление несет навстречу восприятию из мира понятий и идей человека. В противоположность содержанию восприятий, которое дано нам извне, содержание мыслей предстает изнутри. Форму, в которой оно поначалу выступает, назовем интуицией. Для содержания мышления она есть то же, что наблюдение для восприятия. Интуиция и наблюдение суть источники нашего познания. Мы отчужденно стоим перед наблюденной вещью мира до тех пор, пока в нашем внутреннем существе нам недостает соответствующей интуиции, восполняющей нам отсутствующую в восприятии толику действительности. У кого нет способности находить соответствующие вещам интуиции, для того полная действительность остается закрытой. Подобно тому как дальтоник видит только бескрасочные световые оттенки, так и лишенный интуиции человек может наблюдать только бессвязные фрагменты восприятий.

Объяснить вещь, сделать ее понятной – означает не что иное, как поместить ее в общую связь, из которой она вырвана в силу вышеописанного устройства нашей организации. Не существует отделенной от мирового целого вещи. Всякое обособление имеет лишь субъективное значение для нашей организации. Для нас мировое целое разлагается на верх и низ, прежде и после, причину и действие, предмет и представление, материю и силу, объект и субъект и т. д. То, что в наблюдении предстает нам как отдельности, почленно соединяется благодаря связному, целостному миру наших интуиции, и через мышление мы снова сводим воедино все, что мы разделили через восприятие.

Загадочность предмета лежит в его обособленном бытии. Но это последнее вызвано нами и может быть наново упразднено в пределах мира понятий.

Ничто не дано нам непосредственно, кроме как в мышлении и восприятии. Теперь возникает вопрос: как, согласно нашим рассуждениям, обстоит дело со значением восприятия? Хотя мы и признали, что доказательство, выдвигаемое критическим идеализмом в защиту субъективной природы восприятий, распадается само по себе, но из осознания неверности доказательства еще не следует, что сам вопрос покоится на заблуждении. Критический идеализм исходит в ходе своего доказательства не из абсолютной природы мышления, а опирается на то, что наивный реализм при последовательном проведении упраздняет сам себя. Как же обстоит дело в случае признания абсолютности мышления?

Допустим, что в моем сознании возникает определенное восприятие, например, красного. При последующем рассмотрении оказывается, что восприятие находится в связи с другими восприятиями, например, с определенной фигурой, с рядом тепловых и осязательных восприятий. Эту связь я обозначаю как некий предмет чувственного мира. Теперь я могу спросить себя, что еще, кроме приведенного выше, находится в том отрывке пространства, в котором мне являются упомянутые восприятия? Я обнаружу в этой части пространства механические, химические и прочие процессы. Теперь я иду дальше и исследую процессы, которые нахожу на пути от предмета к моему органу чувства. Я смогу найти процессы движения в упругой среде, которые по сущности своей не имеют ничего

общего с первоначальными восприятиями. Одинаковый результат получаю я и при исследовании дальнейшей передачи от органа чувств к мозгу. В каждой из этих областей я имею новые восприятия; но то, что как связующее средство проходит через все эти разделенные в пространстве и во времени восприятия, это и есть мышление. Передающие звук колебания воздуха даны мне как восприятия совершенно так же, как и сам звук. Только мышление сочленяет все эти восприятия друг с другом и являет их в их взаимоотношениях. Мы не можем говорить, что вне непосредственно воспринятого существует еще что-то другое, кроме того, что познано посредством идеальных (вскрывааемых посредством мышления) связей восприятий друг с другом. Итак, выходящее за пределы просто воспринятого отношение объектов восприятия к субъекту восприятия оказывается чисто идеальным, т. е. выражаемо лишь через понятия. Только в том случае, если бы я мог воспринимать, каким образом объект восприятия аффицирует субъект восприятия, или, наоборот, если бы я мог наблюдать построение субъектом картины восприятия, только тогда можно было бы говорить так, как это делает современная физиология и жидущийся на ней критический идеализм. Эта точка зрения смешивает идеальное отношение (объекта к субъекту) с процессом, о котором можно было бы говорить лишь тогда, если бы его можно было воспринимать. Положение: «нет цвета без ощущающего цвет глаза» не может поэтому означать, что глаз производит цвет, но только что существует познаваемая через мышление идеальная связь между восприятием цвета и восприятием глаза. Эмпирическая наука должна будет установить, как относятся друг к другу качества глаза и качества цвета; посредством каких приспособлений орган зрения передает восприятие цвета и т. д. Я могу проследить, как одно восприятие следует за другим, в каком отношении оно находится пространственно к другим, и могу затем выразить это в понятиях. Но я не могу воспринимать, каким образом восприятие явствует из невоспринимаемого. Все усилия отыскать между восприятиями иные отношения, кроме мыслительных, по необходимости должны потерпеть крушение.

Итак, что же такое восприятие? Этот вопрос, поставленный вообще, нелеп. Восприятие является всегда как совершенно определенное, как конкретное содержание. Это содержание непосредственно дано и исчерпывается в данном. Можно только спросить относительно этой данности, чем она является вне восприятия, стало быть для мышления. Итак, вопрос о «что» некоего восприятия может вести только к той понятийной интуиции, которая ему соответствует. С такой точки зрения вопрос о субъективности восприятия в смысле критического идеализма не может быть вовсе поставлен. Субъективным должно быть названо только то, что воспринимается как принадлежащее к субъекту. Образование связи между субъективным и объективным подобает не какому-нибудь – в наивном смысле – реальному процессу, т. е. какому-нибудь воспринимаемому свершению, а исключительно только мышлению. Итак, для нас объективно то, что представляется для восприятия лежащим вне субъекта восприятия. Мой субъект восприятия останется для меня воспринимаемым, когда стол, стоящий сейчас передо мной, исчезнет из круга моего наблюдения. Наблюдение стола вызвало во мне некое, равным образом пребывающее, изменение. Я сохраняю способность снова вызвать в себе позже образ стола. Эта способность произведения образа остается связанной со мной. Психология называет этот образ представлением воспоминания. Но это есть то, что только и может по праву быть названо представлением стола. Оно соответствует воспринимаемому изменению моего собственного состояния, благодаря присутствию стола в поле моего зрения. И притом оно означает не изменение какого-нибудь находящегося за субъектом восприятия «Я в себе», а изменение самого воспринимаемого субъекта. Итак, представление есть субъективное восприятие, в противоположность объективному восприятию при наличии предмета на горизонте восприятия. Смещение субъективного восприятия с этим объективным ведет к недоразумению идеализма: мир есть мое представление.

Теперь надо будет прежде всего точнее определить понятие представления. То, что мы до сих пор говорили о нем, не есть понятие о нем, а лишь указание пути, на котором – в поле восприятия – можно его найти. Точное понятие представления даст нам тогда также

возможность получить удовлетворительное объяснение об отношении представления к предмету. А это приведет нас за ту грань, где отношение между человеческим субъектом и принадлежащим к миру объектом низводится с чисто понятийного поля познания в конкретную индивидуальную жизнь. Лишь когда мы будем знать, как нам относиться к миру, нам легко будет сообразно с этим и устраиваться в мире. Мы лишь тогда сможем развернуть полную деятельность, когда мы познаем принадлежащий к миру объект, которому мы посвящаем нашу деятельность.

Дополнение к новому изданию 1918 г. Охарактеризованное здесь воззрение можно рассматривать как такое, к которому человек поначалу влечется как бы естественно, когда он начинает размышлять о своем отношении к миру. Он видит себя втянутым в некое мысленное сплетение, которое для него распутывается, по мере того как он его слагает. Это мысленное сплетение таково, что одним только его теоретическим опровержением отнюдь не сделано еще все, необходимое в этом случае. Необходимо пережить его, чтобы найти выход из понимания того заблуждения, к которому оно ведет. Оно должно обнаруживаться в полемическом разборе мнений об отношении человека к миру не потому, что налицо тяга к опровержению противной стороны, точка зрения которой на это отношение представляется неверной, но потому, что необходимо знать, в какую путаницу может завести поначалу каждое размышление об этом отношении. Надо твердо уяснить себе, что параллельно с этим первоначальным размышлением мы опровергаем самих себя. С такой точки зрения и предприняты вышеприведенные рассуждения.

Кто хочет выработать себе взгляд на отношение человека к миру, тот приходит к сознанию, что по крайней мере одну часть этого отношения он устанавливает тем, что образует себе представления о вещах и о процессах мира. Через это его взор отвлекается от того, что расположено вовне, в мире, и обращается на его внутренний мир, на жизнь его представлений. Он начинает говорить себе: я не смогу иметь никакого отношения к какой-либо вещи или к какому-либо процессу, если во мне не возникнет представления. После того как отмечен этот факт, остается лишь один шаг до того, чтобы сказать себе: но ведь я переживаю только мои представления; о мире вовне я знаю лишь постольку, поскольку он оказывается представлением во мне. Это суждение знаменует собою отказ от точки зрения наивного реализма, на которой человек находится до всякого размышления о своем отношении к миру. Придерживаясь этой точки зрения, он полагает, что имеет дело с действительными вещами. Покинуть эту точку зрения заставляет его акт самоосмысления. Последний не позволяет человеку глазеть на действительность так, какой она предстает наивному сознанию. Он заставляет его взирать только на свои представления; последние вклиниваются между его собственным существом и предположительно действительным миром, за каковой с сознанием своей правоты принимает его наивная точка зрения. Благодаря вклинившемуся миру представлений человек не может больше воспринимать такую действительность. Он вынужден признать, что он ослеп для этой действительности. Так возникает мысль о недостижимой для познания «вещи в себе». – Пока мы упорствуем на рассмотрении того отношения к миру, в которое человек как бы вступает фактом своей жизни в представлениях, мы не в силах уйти от этой мысленной конструкции. На точке зрения наивного реализма нельзя оставаться, если только нет желания искусственно замкнуться перед стремлением к познанию. Наличие этого стремления к познанию отношения между человеком и миром обнаруживается в том, что эта наивная точка зрения должна быть покинута. Если бы наивная точка зрения давала что-нибудь такое, что могло бы быть признано за истину, то мы не были бы в состоянии ощущать этого стремления. – Но если мы оставляем наивную точку зрения, продолжая сохранять при этом, сами того не замечая, навязываемый ею строй мыслей, то мы не приходим к чему-либо иному, что можно было бы признать за истину. В подобную ошибку впадаем мы, когда говорим себе: я переживаю только мои представления, и когда я думаю, что имею дело с действительными вещами, я сознаю лишь свои представления о действительных вещах; мне следует поэтому допустить, что истинно действительные вещи лежат вне круга моего сознания и что это суть

«вещи в себе», о которых я непосредственно ничего не знаю, но которые каким-то образом подступают ко мне и так влияют на меня, что во мне оживает мир моих представлений. Кто думает таким образом, тот лишь добавляет в мыслях к подлежащему ему миру еще и второй мир; но по отношению к этому последнему ему, собственно говоря, пришлось бы опять начать свою мыслительную работу с самого начала. Ибо неизвестная «вещь в себе» мыслится при этом в ее отношении к собственному существу человека отнюдь не иначе, чем известная вещь в установке наивного реализма. – Из путаницы, в которой мы оказываемся вследствие критического размышления над этой точкой зрения, нам удастся выйти лишь тогда, если мы замечаем, что в пределах того, что можно пережить, воспринимая как в себе самом, так и вовне в мире, существует нечто, не могущее подпасть той роковой судьбе, что между событием и размышляющим человеком вклинивается представление. И это нечто есть мышление. По отношению к мышлению человек может оставаться на точке зрения наивной действительности. Если он не делает этого, то это происходит оттого лишь, что он заметил, что для другой познавательной задачи ему приходится покинуть эту точку зрения; но при этом от него ускользает, что приобретенное им таким образом познание неприложимо к мышлению. Когда он это заметит, для него откроется доступ к другому познанию, а именно, что о мышлении и через мышление познается то самое, в отношении чего человек как бы ослепляет себя, давая вклиниваться между миром и собой жизни представлений. – Автору настоящей книги был сделан одним высоко им ценным лицом упрек, что при подобном воззрении на мышление он и сам, мол, приходит к такому же наивному реализму мышления, с каким мы имеем дело, когда отождествляем мир действительный с миром представленным. Однако автор этих рассуждений полагает, что именно с их помощью ему удалось доказать, что значимость этого «наивного реализма» для мышления с необходимостью вытекает из непредвзятого наблюдения над мышлением и что наивный реализм, непригодный для других областей, преодолевается через познание истинной сущности мышления.

## VI. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

Главную трудность при объяснении представлений философы усматривают в том обстоятельстве, что сами мы не являемся внешними вещами, а наши представления все же должны иметь соответствующую вещам форму. Однако при более точном рассмотрении выясняется, что этой трудности вовсе не существует. Конечно, мы не внешние вещи, но мы принадлежим совокупно с внешними вещами к одному и тому же миру. Тот срез мира, который я воспринимаю как мой субъект, пронизан потоком общего мирового свершения. Для моего восприятия я замкнут поначалу в границах моей телесной кожи. Но то, что заключено внутри этой кожи, принадлежит к Космосу как единому целому. Итак, для того чтобы существовало отношение между моим организмом и предметом вне меня, вовсе не необходимо, чтобы нечто от предмета проскальзывало в меня или производило впечатление в моем духе, подобно оттиску на воске. Вопрос – как я получаю весть о дереве, находящемся в десяти шагах от меня, – поставлен совершенно неверно. Он проистекает из воззрения, что границы моей телесности являются абсолютными перегородками, через которые в меня проникают вести о вещах. Силы, действующие внутри моей телесной кожи, суть те же самые, что и существующие вовне. Итак, я действительно есть сами вещи; разумеется, не Я, поскольку я – субъект восприятия, но Я, поскольку я – часть внутри общего мирового свершения. Восприятие дерева покоится в одном и том же целом с моим Я. Это общее мировое свершение равным образом вызывает в одном случае восприятие дерева, а в другом – восприятие моего Я. Будь я не познавателем мира, а творцом его, то объект и субъект (восприятие и Я) возникали бы в одном акте. Ибо они взаимно обуславливают друг друга. В качестве познавателя мира я могу найти общее у обоих, как двух принадлежащих к одному целому существенных сторон, только через мышление, соотносящее их посредством понятий друг с другом.

Труднее всего справиться с так называемыми физиологическими доказательствами субъективности наших восприятий. Когда я оказываю давление на кожу моего тела, то я воспринимаю его как ощущение давления. То же давление я могу воспринимать глазом как

свет и ухом как звук. Электрический удар я воспринимаю глазом как свет, ухом как звук, кожными нервами как толчок, органом обоняния как фосфорный запах. Что следует из этого факта? Только то, что я воспринимаю электрический удар (или давление) и, вслед за тем, световое качество, или звук, или известный запах и т. д. Без наличия глаза к восприятию механического сотрясения в окружающей среде не присоединилось бы восприятие светового качества, без органа слуха отсутствовало бы восприятие звука и т. д. По какому же праву можно утверждать, что без органов восприятия не протекал бы и сам процесс как таковой? Кто отталкивается от того обстоятельства, что электрический процесс вызывает зрительное ощущение света, и делает отсюда обратное заключение: следовательно, ощущаемое нами как свет вне нашего организма есть лишь механический процесс движения, – тот забывает, что он только переходит от одного восприятия к другому, а вовсе не к чему-то вне восприятия. Подобно тому как можно сказать, что глаз воспринимает механический процесс движения в своем окружении как свет, с таким же правом можно утверждать и то, что закономерное изменение предмета воспринимается нами как процесс движения. Если на поверхности вращающейся пластинки я двенадцать раз нарисую лошадь, и притом в таких положениях, какие ее тело принимает во время бега, то вращением пластинки я могу вызвать видимость движения. Для этого достаточно будет лишь посмотреть через какое-нибудь отверстие, и притом так, чтобы в соответствующие промежутки времени видеть следующие одно за другим положения лошади. Я увижу не двенадцать картинок лошади, а только картину одной мчащейся лошади.

Итак, упомянутый физиологический факт не может пролить свет на отношение восприятия к представлению. Нам следует разобраться в этом иным способом.

В тот момент, когда на горизонте моего наблюдения всплывает какое-либо восприятие, через меня активизируется и мышление. Некое звено в моей системе мышления, какая-то определенная интуиция, какое-то понятие соединяется с восприятием. Когда затем восприятие исчезает из моего кругозора, что же тогда остается? Моя интуиция, связанная с определенным восприятием, которое образовалось в момент акта восприятия. Насколько живо могу я позднее вновь восстановить для себя эту связь, это зависит от способа функционирования моего духовного и телесного организма. Представление есть не что иное, как отнесенная к определенному восприятию интуиция, некое понятие, которое однажды было связано с восприятием и у которого осталось отношение к этому восприятию. Мое понятие льва образовано не из моих восприятий льва. Но мое представление о льве образовано на восприятии. Я могу сообщить понятие льва кому-нибудь, кто никогда не видел льва. Но сообщить ему живое представление мне не удастся без его собственного восприятия.

Итак, представление есть не что иное, как индивидуализированное понятие. И теперь нам понятно, что действительные вещи могут быть репрезентированы для нас представлениями. Полная действительность вещи дается нам в момент наблюдения из слияния понятия и восприятия. Понятие получает через восприятие индивидуальный образ, некоторую соотнесенность с этим определенным восприятием. В этом индивидуальном образе, который содержит в себе, как некую особенность, отношение к восприятию, понятие и продолжает жить в нас, образуя представление о данной вещи. Если мы встретим вторую вещь, с которой соединяется то же понятие, тогда мы признаем ее однородность с первой; встретив ту же самую вещь вторично, мы найдем в нашей системе понятий не только соответствующее понятие вообще, но и индивидуализированное понятие со свойственным ему отношением к тому же предмету, и тогда мы снова узнаем этот предмет.

Итак, представление находится между восприятием и понятием. Оно есть определенное, указующее на восприятие понятие.

Сумму того, о чем я могу составить представления, я вправе назвать моим опытом. Человек, который имеет большее число индивидуализированных понятий, будет иметь и более богатый опыт. Человек, у которого отсутствует всякая способность интуиции, не в состоянии приобрести себе опыт. Он снова теряет вещи из своего кругозора, так как ему



недостает понятий, которые он должен привести в соотношение с ними. Человеку с хорошо развитой способностью мышления, но с плохо функционирующим, вследствие грубых органов чувств, восприятием также не удастся накопить достаточного опыта. Правда, он может тем или иным способом составлять себе понятия, но его интуициям недостает живого отношения к определенным вещам. Лишенный мыслей путешественник и живущий в абстрактных логических системах ученый одинаково неспособны приобрести богатый опыт.

Как восприятие и понятие является нам действительность; как представление является нам субъективная репрезентация этой действительности.

Если бы наша личность проявляла себя только познающей, то сумма всего объективно существующего была бы дана в восприятии, понятии и представлении. Но мы не довольствуемся тем, чтобы с помощью мышления соотносить восприятие с понятием; мы соотносим его также и с нашей особой субъективностью, с нашим индивидуальным Я. Выражением этого индивидуального отношения является чувствование, которое изживает себя как удовольствие или неудовольствие.

Мышление и чувствование соответствуют двоякой природе нашего существа, о которой мы уже упоминали. Мышление есть элемент, посредством которого мы соучаствуем в общем свершении Космоса; чувствование – это то, посредством чего мы можем идти на попятную и стягиваться в тесноту нашего собственного существа.

Наше мышление связывает нас с миром; наше чувствование уводит нас обратно в самих себя, – только оно делает нас индивидуумом. Будь мы только мыслящими и воспринимающими существами, вся наша жизнь должна была бы протекать в одинаковом ко всему равнодушии. Если бы мы могли только познавать себя, как Я, то мы были бы совершенно равнодушны к себе. Лишь благодаря тому, что вместе с самопознанием мы испытываем и самочувствие, что вместе с восприятием вещей мы ощущаем также удовольствие и боль, мы живем как индивидуальные существа, бытие которых не исчерпывается понятийным отношением к остальному миру, но которые имеют еще особую ценность сами по себе.

Возможен соблазн увидеть в жизни чувствований элемент, более насыщенный действительностью, чем мысленное рассмотрение мира. На это должно возразить, что жизнь чувства имеет такое более богатое значение именно и только для моего индивидуума. Для мирового целого жизнь моих чувств может получить ценность лишь тогда, когда чувствование, в качестве восприятия меня самого, соединяется с понятием и этим окольным путем включает себя в Космос.

Наша жизнь есть постоянное колебание между сопереживанием всеобщего мирового свершения и нашим индивидуальным бытием. Чем дальше мы возносимся во всеобщую природу мышления, где индивидуальное интересует нас в конце концов лишь как пример, как экземпляр понятия, тем более утрачивается в нас характер особого существа, совершенно определенной отдельной личности. Чем дальше мы погружаемся в глубины собственной жизни и даем нашим чувствованиям звучать вместе с опытом внешнего мира, тем более мы обособляемся от универсального бытия. Истинной индивидуальностью становится тот, кто дальше всего проникает со своими чувствованиями в область идеального. Существуют люди, у которых даже и самые общие идеи, оседающие в их головах, все еще несут ту особую окраску, которая безошибочно указывает на их связь с их носителями. Существуют и другие, понятия которых предстают нам в такой степени лишенными всякого следа своеобразия, как если бы они возникали вовсе не из человека, имеющего плоть и кровь.

Акт представления придает нашей понятийной жизни индивидуальный отпечаток. Ведь у каждого человека есть своя собственная позиция, с которой он рассматривает мир. К его восприятиям примыкают его понятия. Он будет по-своему мыслить общие понятия. Эта особая определенность есть следствие нашей позиции в мире, той воспритийной сферы, которая непосредственно смыкается с местом, занимаемым нами в жизни.

Этой определенности противостоит другая, зависящая от нашей особой организации. Ведь наша организация есть специальное, вполне определенное единичное явление. Каждый

из нас соединяет со своими восприятиями особые чувствования, и притом в самых различных степенях интенсивности. Это и есть индивидуальное начало нашей собственной личности. Оно остается как остаток после того, как мы учли все определенности, присущие нашему месту в жизни.

Совершенно лишенная мыслей жизнь чувствований должна была бы постепенно утратить всякую связь с миром. Познание вещей у человека, ориентирующегося на тотальность, должно идти рука об руку с воспитанием и развитием жизни чувствований.

Чувствование есть средство, через которое понятия прежде всего приобретают конкретную жизнь.

## VII. СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ГРАНИЦЫ ПОЗНАНИЯ?

Мы установили, что основы знания, потребные для объяснения действительности, заимствуются из двух сфер: восприятия и мышления. Наша организация, как мы видели, обуславливает то, что вся полная действительность, включая наш собственный субъект, является нам поначалу как двойственность. Познание преодолевает эту двойственность тем, что из обоих элементов действительности – из восприятия и выработанного мышлением понятия – составляет целостную вещь. Назовем то, как является нам мир, прежде чем он обрел через познание свой подлинный образ, миром явлений, в противоположность сущности, целостно составленной из восприятий и понятий. Тогда мы можем сказать: мир дан нам как двойственность (дуалистически), и познание перерабатывает его в единство (монистически). Философия, которая исходит из этого основного принципа, может быть названа монистической философией, или монизмом. Ей противостоит теория двух миров, или дуализм. Последний допускает не две разъединенные только нашей организацией стороны целостной действительности, но два абсолютно отличных друг от друга мира. Он ищет затем принципы для объяснения одного мира в другом.

Дуализм покоится на неверном понятии того, что мы называем познанием. Он разделяет целокупное бытие на две области, из которых каждая имеет свои собственные законы, и заставляет эти области внешне противостоять друг другу.

Из такого дуализма проистекает введенное Кантом в науку и до наших дней все еще не устраненное из неразличия объекта восприятия и «вещи в себе». Согласно нашим рассуждениям, именно в природе нашей духовной организации заложено то, что отдельная вещь может быть дана только как восприятие. Мышление преодолевает тогда обособление тем, что отводит каждому восприятию свое закономерное место в мировом целом. До тех пор пока обособленные части мирового целого определяются как восприятия, мы следуем в этом обособлении их просто закону нашей субъективности. Но когда мы рассматриваем сумму всех восприятий как одну часть и противопоставляем ей затем в «вещах в себе» некую другую, мы философствуем наобум. Мы имеем тогда дело просто с игрой понятий. Мы конструируем некую искусственную противоположность, но для второго ее члена не можем найти никакого содержания, ибо таковое может быть почерпнуто для отдельной вещи только из восприятия.

Всякий род бытия, допускаемый вне области восприятия и понятия, должен быть отнесен к сфере неправомерных гипотез. К этой категории принадлежит и «вещь в себе». Совершенно естественно, что дуалистический мыслитель не может найти связь между гипотетически принятым мировым принципом и опытно данным. Содержание для гипотетического мирового принципа может быть добыто лишь в том случае, если мы почерпнем его из мира опыта и обманем себя относительно этого факта. Иначе он останется понятием, лишенным содержания, мнимым понятием, имеющим лишь форму понятия. Дуалистический мыслитель утверждает тогда, как правило, будто содержание этого понятия недоступно нашему познанию и мы можем знать лишь, что такое содержание существует, а не то, что именно существует. В обоих случаях преодоление дуализма невозможно. Если внести в понятие «вещи в себе» несколько абстрактных элементов из мира опыта, то все же остается невозможным свести богатую конкретную жизнь опыта к нескольким свойствам,

заимствованным в свою очередь из того же восприятия. Дюбуа-Реймон полагает, что невоспринимаемые атомы материи своим положением и движением вызывают ощущения и чувствования, и затем приходит к выводу: мы никогда не сможем найти удовлетворительное объяснение того, каким образом материя и движение порождают ощущение и чувствование, ибо оставалось бы «совершенно и навсегда непонятным, если бы какому-нибудь числу углеродных, водородных, азотных, кислородных и т. д. атомов было не безразлично, как они лежат и движутся, как они лежали и двигались и как они будут лежать и двигаться. Ниоим образом нельзя понять, как из их взаимодействия могло бы возникнуть сознание». Этот вывод характерен для всего означенного направления мышления. Из богатого мира восприятий выделяются два элемента: положение и движение. Они переносятся на измышленный мир атомов. И затем наступает удивление, что из этого самодельного и заимствованного из мира восприятия принципа не может быть развита конкретная жизнь.

То, что работающий с совершенно бессодержательным понятием о «вещи в себе» дуалист не может прийти ни к какому объяснению мира, это следует уже из указанного определения его принципа.

В каждом случае дуалист чувствует себя вынужденным ставить нашей способности познания непреодолимые пределы. Сторонник монистического мировоззрения знает, что все необходимое для объяснения данного ему явления мира должно лежать в пределах последнего. Препятствием к достижению им этого объяснения могут быть только случайные временные или пространственные границы или недостатки его организации. Именно: не человеческой организации вообще, а лишь его собственной особенной и индивидуальной организации.

Из понятия познавания, как мы его определили, следует, что о границах познания не может быть речи. Познание не есть какое-то общее мировое дело; оно есть предприятие, которое человек должен решать с самим собой. Вещи не требуют никакого объяснения. Они существуют и действуют друг на друга по законам, которые могут быть найдены мышлением. Они существуют в неразрывном единстве с этими законами. И вот перед ними выступает наше Я и постигает в них поначалу только то, что мы обозначили как восприятие. Но внутри этого Я содержится сила для нахождения и другой части действительности. Лишь когда Я соединяет и для себя оба неразрывно связанных в мире элемента действительности, – только тогда наступает удовлетворение познания: Я снова достигает действительности в целом.

Итак, предварительные условия для возникновения познавания существуют через Я и для Я. Последнее само задает себе вопросы познавания. И притом берет оно их из совершенно ясного и прозрачного в себе элемента мышления. Если мы ставим себе вопросы, на которые не можем дать ответа, то содержание вопроса не во всех своих частях может быть ясным и отчетливым. Не мир ставит нам вопросы, а мы сами ставим их.

Я могу себе представить, что у меня отсутствует всякая возможность ответа на вопрос, который я встречаю в каком-либо сочинении, если я не знаком со сферой, из которой взято содержание вопроса.

При нашем познании дело идет о вопросах, которые нам задаются в силу того, что сфере восприятия, обусловленной местом, временем и субъективной организацией, противостоит сфера понятий, указующая на всеобщность мира. Моя задача состоит в установлении равновесия между этими обеими хорошо мне знакомыми сферами. О границах познания при этом не может быть и речи. Време нами тот или иной момент может оставаться невыясненным, потому что наша жизненная позиция мешает нам воспринимать участвующие в этом вещи. Но не найденное сегодня может быть найдено завтра. Обусловленные этим границы являются только преходящими, которые могут быть преодолены дальнейшим развитием восприятия и мышления.

Дуализм делает ту ошибку, что он переносит противоположность объекта и субъекта, имеющую значение лишь в пределах области восприятия, на сугубо измышленные сущности вне таковой. Но так как вещи, разделенные в пределах горизонта восприятия, разделены

лишь постольку, поскольку воспринимающий воздерживается от мышления, которое устраняет всякую раздельность и позволяет познать ее как только субъективно обусловленную, то дуалист переносит определения на некие сущности позади восприятий, которые сами имеют для этих последних не абсолютное, а только относительное значение. Он разлагает, таким образом, два учитываемых в процессе познания фактора восприятие и понятие – на четыре: 1) на объект в себе, 2) на восприятие, которое субъект имеет от объекта, 3) на субъект, 4) на понятие, которое соотносит восприятие с объектом в себе. Отношение между объектом и субъектом реально; субъект действительно (динамически) аффицируется объектом. Этому реальному процессу не велено попадать в наше сознание. Но ему велено вызывать в субъекте противодействие исходящему от объекта воздействию. Результатом этого противодействия должно быть восприятие. Только оно-де и попадает в сознание. Объекту приписана объективная (независимая от субъекта) реальность, восприятию же – лишь субъективная. Эта субъективная реальность и соотносит-де субъект с объектом, каковая соотнесенность и объявляется идеальной. Дуализм таким образом расщепляет процесс познания на две части. Одной – порождению объекта восприятия из «вещи в себе» – он предоставляет разыгрываться вне сознания, другой – соединению восприятия с понятием и отнесению последнего к объекту – внутри сознания. При таких предпосылках ясно, что дуалист надеется получить в своих понятиях только субъективных представителей того, что лежит перед его сознанием. Объективно-реальный процесс в субъекте, благодаря которому осуществляется восприятие, и тем более объективные отношения «вещей в себе» остаются для такого дуалиста безусловно непознаваемыми; по его мнению, человеком могут быть добыты только понятийные представители для объективно-реального. Целостная связь вещей, соединяющая их между собой и объективно с нашим индивидуальным духом (как «вещью в себе»), лежит по ту сторону сознания – в каком-то существе в себе, для которого в нашем сознании мы равным образом можем иметь только понятийного представителя.

Дуализм полагает, что весь мир распылится в абстрактную схему понятий, если он наряду с понятийными связями предметов не установит еще и реальных связей. Другими словами, дуалисту кажутся слишком легковесными находимые через мышление идеальные принципы, и он ищет новых реальных принципов, которыми можно было бы подкрепить их.

Рассмотрим пристальнее эти реальные принципы. Наивный человек (наивный реалист) созерцает предметы внешнего опыта как реальности. То, что он может схватить эти вещи руками, видеть их глазами, служит ему доказательством их реальности. «Не существует ничего, чего нельзя воспринять» – это прямо-таки можно считать первой аксиомой наивного человека, которая с равным успехом признается и в своей инверсии: «Все, что может быть воспринято, существует». Лучшим доказательством этого утверждения является вера наивного человека в бессмертие и в духов. Он представляет себе душу тонкой материей, могущей быть воспринятой внешними чувствами; она, мол, при особых обстоятельствах может быть видима даже и для обыкновенного человека (наивная вера в привидения).

В противоположность этому его реальному миру для наивного реалиста все другое, особенно мир идей, является нереальным, «только идеальным». То, что мы примышляем к предметам, есть просто мысль о вещах. Мысль не прибавляет ничего реального к восприятию.

Однако наивный человек считает чувственное восприятие единственным доказательством реальности не только по отношению к бытию вещей, но также и по отношению к совершающимся процессам. Согласно его воззрению, какая-нибудь одна вещь может только тогда воздействовать на другую, когда имеющаяся для чувственного восприятия сила исходит от одной и охватывает другую. Более старая физика полагала, что из тел истекают очень тонкие вещества и проникают в душу через наши органы чувств. Видеть эти вещества сами по себе невозможно лишь вследствие грубости наших внешних чувств по сравнению с тонкостью веществ. Принципиально за этими веществами признавалась реальность по той же причине, по какой она признается за предметами чувственного мира, а именно вследствие их формы бытия, которая мыслилась аналогичной

форме бытия той реальности, что доступна органам внешних чувств.

Жиждущаяся в самой себе сущность идеально переживаемого не считается наивным сознанием реальной в том же смысле, как и чувственно переживаемое. Воспринятый «лишь в идее» предмет до тех пор слышит просто химерой, пока посредством чувственного восприятия не удастся убедиться в его реальности. Короче говоря, наивный человек требует для идеального свидетельства своего мышления еще и реального свидетельства внешних чувств. В этой потребности наивного человека кроется основание и для возникновения примитивных форм веры в откровение. Бог, данный через мышление, все еще остается для наивного сознания только «мысленным» Богом. Наивное сознание требует обнаружения его при помощи средств, доступных чувственному восприятию. Бог должен явиться телесно; не тому, о чем свидетельствует мышление, придается значение, а разве что тому, что божественность доказывается чувственно констатируемым превращением воды в вино.

Но и само познание наивный человек представляет себе как процесс, аналогичный чувственным процессам. Вещи оставляют некий отпечаток в душе, или они испускают образы, которые проникают через внешние чувства, и т. д. То, что наивный человек может воспринимать внешними чувствами, он считает действительным, а то, о чем он не имеет такого восприятия (Бог, душа, познание и т. д.), это он представляет себе по аналогии с воспринятым.

Когда наивный реализм хочет обосновать науку, он способен видеть ее только в точном описании содержания восприятий. Понятия являются для него только средствами к этой цели. Они служат для того, чтобы создавать идеальные отображения для восприятий. Для самих вещей они ничего не значат. Реальным наивный реалист считает только индивидуальные тюльпаны, которые видимы или могут быть видимы; единая идея тюльпана считается им абстракцией, нереальным мысленным образом, который составила себе душа из общих всем тюльпанам признаков.

Наивный реализм с его основным положением о действительности всего воспринятого внешними чувствами опровергается опытом, который учит, что содержание восприятий носит преходящий характер. Тюльпан, который я вижу, действителен сегодня; через год он окажется исчезнувшим в небытие. То, что сохранилось, – это род тюльпана. Но для наивного реализма этот род является «лишь» идеей, а не действительностью. Тактгмхобразом это мировоззрение оказывается способным только на то, чтобы видеть появление и исчезновение своих действительностей, между тем как сохраняется в противоположность действительному то, что, по его мнению, недействительно. Поэтому наивный реализм должен признать наравне с восприятиями еще и нечто идеальное. Он вынужден принять в себя сущности, которые он не может воспринять органами внешних чувств. Он находит для себя выход в том, что мыслит форму их существования по аналогии с формой существования чувственных объектов. Такими гипотетически принятыми реальностями являются невидимые силы, посредством которых действуют друг на друга чувственно воспринимаемые вещи. Такова наследственность, продолжающая действовать за пределами индивидуума и служащая основанием, в силу которого из одного индивидуума развивается новый и сходный с ним, чем и поддерживается род. Таково пронизывающее органическое тело жизненное начало, душа, для которой в наивном сознании всегда можно найти понятие, образованное по аналогии с чувственными реальностями, и такова, наконец, божественная сущность наивного человека. Деятельность этой божественной сущности мыслится всецело соответствующей тому, что может быть воспринято как род деятельности самого человека, т. е. антропоморфически.

Современная физика сводит чувственные ощущения к движениям мельчайших частиц тел и бесконечно тонкого шщества, эфира, или к чему-либо подобному. Например, то что мы воспринимаем как теплоту, есть движение частиц внутри пространства, занимаемого излучающим теплоту телом. Здесь опять-таки невоспринимаемое мыслится по аналогии с воспринимаемым. Чувственным аналогом понятия «тело» является в этом смысле хотя бы внутренность отовсюду замкнутого пространства, где движутся по всем направлениям

упругие шары, которые ударяют друг друга, наталкиваются на стенки, отталкиваются от них и т. д.

Без таких допущений мир распался бы для наивного реализма на бессвязный агрегат восприятий без взаимных отношений и потому не смыкающийся ни в какое единство. Но ясно, что наивный реализм может приходить к этому допущению лишь в силу непоследовательности. Если он хочет оставаться верным своему основному положению – только воспринятое действительно, – тогда он не вправе допускать ничего действительно там, где он ничего не воспринимает. Невоспринятые силы, действующие из воспринятых вещей, являются, собственно говоря, неправомерными гипотезами с точки зрения наивного реализма. А так как он не знает никаких других реальностей, то он снабжает свои гипотетические силы содержанием восприятия. И значит, он применяет форму бытия, свойственную восприятиям внешних чувств, к такой области, где у него отсутствует средство, которое только и могло бы дать показания об этой форме бытия: чувственное восприятие.

Это исполненное внутренних противоречий мировоззрение приводит к метафизическому реализму, который наряду с воспринимаемой реальностью конструирует еще и другую, невоспринимаемую, мыслимую им по аналогии с первой. Метафизический реализм является поэтому по необходимости дуализмом.

Где метафизический реализм замечает отношение между воспринимаемыми вещами (приближение посредством движения, осознание чего-то объективного и т. д.), там он полагает реальность. Но замечаемое им отношение он может выразить все же лишь посредством мышления, а не воспринимать. Идеальное отношение произвольно уподобляется воспринимаемому. Таким образом для этого направления мышления действительный мир составлен из объектов восприятия, которые находятся в вечном становлении, появляются и исчезают, и пронизаны невоспринимаемыми силами, которыми производятся объекты восприятия и которые суть пребывающие.

Метафизический реализм есть исполненное противоречий смешение наивного реализма с идеализмом. Его гипотетические силы суть невоспринимаемые сущности, наделенные качествами восприятий. Кроме той мировой области, для формы бытия которой он располагает средством познания в акте восприятия, он решился признать еще и другую область, где это средство бессильно и которую можно установить только посредством мышления. Но в то же время он не может решиться признать и ту форму бытия, которую ему сообщает мышление, т. е. понятие (идею), таким же равноправным фактором наряду с восприятием. Чтобы избежать противоречия невоспринимаемого восприятия, необходимо допустить, что для сообщаемых мышлением отношений между восприятиями у нас нет иной формы существования, кроме формы понятия. Если выкинуть из метафизического реализма его неправомерную составную часть, то мир предстанет как сумма восприятий и их понятийных (идеальных) отношений. Так метафизический реализм переходит в мировоззрение, которое для восприятия требует принципа воспринимаемости, а для отношений между восприятиями – мыслимости. Это мировоззрение не может признать наряду с миром восприятий и миром понятий никакой третьей мировой области, для которой одновременно имели бы значение оба принципа – так называемый реальный принцип и идеальный принцип.

Когда метафизический реализм утверждает, что наряду с идеальным отношением между объектом восприятия и субъектом его восприятия должно существовать еще и реальное отношение между «вещью в себе» восприятия и «вещью в себе» воспринимающего субъекта (так называемого индивидуального духа), то это утверждение покоится на ошибочном допущении аналогичного процессам чувственного мира невоспринимаемого процесса бытия. Когда далее метафизический реализм говорит: с моим миром восприятий я вступаю в некое сознательно-идеальное отношение; с действительным же миром я могу вступить только в динамическое (силовое) отношение, – то он равным образом впадает в уже отмеченную ошибку. О силовом отношении может быть речь только в пределах мира

восприятий (области чувства осязания), а не вне такового.

Назовем охарактеризованное выше мировоззрение, в которое переходит в конце концов метафизический реализм, когда он избавляется от своих противоречивых элементов, монизмом, так как оно соединяет односторонний реализм с идеализмом в более высокое единство.

Для наивного реализма действительный мир есть сумма объектов восприятия; для метафизического реализма реальность принадлежит кроме восприятия также и невоспринимаемым силам; монизм заменяет силы идеальными связями, добываемыми посредством своего мышления. Но такие связи суть законы природы. Ведь закон природы есть не что иное, как понятийное выражение для связи известных восприятий.

Монизму нет никакой нужды искать, кроме восприятия и понятия, каких-нибудь других принципов для объяснения действительности. Он знает, что во всей области действительности для этого нет никакого повода. Он видит в мире восприятий, каковым этот последний непосредственно предлежит восприятию, половину действительного; полную действительность он находит в соединении мира восприятий с миром понятий. Метафизический реалист может возразить стороннику монизма: возможно, что для твоей организации твое познание совершенно в самом себе, так что не отсутствует никакого звена; но ты не знаешь, как отражается мир в интеллекте, организованном иначе, чем твой. Ответ монизма таков: если существуют другие интеллекты, кроме человеческих, и если их восприятия имеют иную форму, чем наши, то для меня имеет значение только то, что достигает от них до меня посредством восприятий и понятий. Своим восприятием, и притом именно этим специфически человеческим восприятием, я противопоставлен объекту как субъект. Связь между вещами оказывается вследствие этого нарушенной. Субъект посредством мышления снова восстанавливает эту связь. Тем самым он снова включает себя в мировое целое. Так как только благодаря нашему субъекту это целое предстает разрезанным в линии между нашим восприятием и нашим понятием, то в соединении их обоих дано также и истинное познание. Для существ с иным миром восприятий (например, с двойным числом органов чувств) связь явилась бы прерванной в другом месте, и восстановление ее должно было бы иметь и соответствующую для этих существ специфическую форму. Только для наивного и метафизического реализма, которые оба видят в содержании души лишь идеальную репрезентацию мира, существует вопрос о границе познания, потому что для них находящееся вне субъекта есть нечто абсолютное, в самом себе покоящееся, а содержание субъекта – лишь образ этого абсолютного, данный так или иначе вне этого последнего. Совершенство познания основывается для них на большем или меньшем сходстве образа с абсолютным объектом. Существо, у которого меньше органов чувств, чем у человека, воспримет от мира меньше; существо, у которого их больше, – воспримет больше. Первое будет поэтому обладать менее совершенным познанием, чем последнее.

Для монизма дело обстоит иначе. Организацией воспринимающего существа определяется картина, где мировая связь предстает разорванной на субъект и объект. Объект не абсолютен, он лишь относителен по отношению к этому определенному субъекту. Оттого преодоление противоположности может и в этом случае произойти лишь совершенно специфическим, присущим именно человеческому субъекту образом. Как только Я, которое в восприятии отделено от мира, в мыслительном рассмотрении снова включается в мировую связь, тотчас же прекращается всякое дальнейшее вопрошание, бывшее только следствием разделения.

У иначе организованного существа было бы и иначе организованное познание. Нашего познания вполне хватает на то, чтобы ответить на поставленные нашим собственным существом вопросы.

Метафизический реализм вынужден спрашивать: чем дано данное как восприятие; чем аффицируется субъект?

Для монизма восприятие определяется субъектом. Последний же в мышлении обладает

одновременно средством снова упразднить вызванную им самим определенность.

Метафизический реализм стоит перед дальнейшей трудностью, когда он хочет объяснить сходство картин мира у различных человеческих индивидуумов. Он должен спросить себя, как происходит, что картина мира, которую я строю себе из моего субъективно определенного восприятия и из моих понятий, одинакова с той, которая построена другим человеческим индивидуумом из тех же обоих субъективных факторов? Как вообще могу я, исходя из моей субъективной картины мира, заключать к картине мира другого человека? Из того, что люди практически договариваются между собой, метафизический реалист полагает возможным заключать и о сходстве их субъективных картин мира. Из сходства этих картин мира он заключает затем и к тождеству лежащих в основе отдельных человеческих субъектов восприятия индивидуальных духов, или лежащих в основе субъектов «Я самих по себе».

Итак, мы имеем здесь заключение от суммы воздействий к характеру лежащих в их основе причин. Из достаточно большого числа случаев мы считаем возможным настолько ознакомиться с положением вещей, чтобы знать, как будут соотноситься между собой в других случаях раскрытые нами причины. Такое заключение мы называем индуктивным заключением. Мы бываем вынуждены изменить его результаты, когда при дальнейшем наблюдении выявляется что-либо неожиданное, ибо характер результата определяется все же лишь индивидуальным образом происшедших наблюдений. Это условное познание причин, по утверждению метафизического реалиста, совершенно достаточно для практической жизни.

Индуктивное заключение является методической основой современного метафизического реализма. Было время, когда думали, что из понятий можно развернуть что-нибудь такое, что уже не будет понятием. Думали, что из понятий можно познать метафизические реальные существа, в которых так нуждается метафизический реализм. Этот род философствования принадлежит в настоящее время к вещам преодоленным. Вместо этого полагают, что от достаточно большого числа фактов восприятия можно заключать к характеру вещи в себе, лежащей в основе этих фактов. Как прежде из понятия, так теперь из восприятий пытаются выпеленать метафизическое. Имея перед собой прозрачно-ясные понятия, полагали, что можно из них с абсолютной достоверностью вывести и нечто метафизическое. Восприятия предстают нам не с такою же прозрачной ясностью. Каждое последующее являет себя в несколько ином виде, чем однородные предыдущие. Поэтому обнаруженное из предыдущих восприятий, по сути, претерпевает с каждым последующим некоторую модификацию. Получаемый этим путем образ метафизического можно назвать только относительно правильным; он подлежит корректуре будущих случаев. Определяемый таким методическим принципом характер носит метафизика Эдуарда фон Гартмана, предпославшего в качестве мотто на заглавном листе своего первого главного труда следующий подзаголовок: «Спекулятивные результаты по индуктивно естественно-научному методу».

Образ, придаваемый в настоящее время метафизическим реалистом своим «вещам в себе», приобретает посредством индуктивных заключений. В наличии объективно-реальной связи мира, наряду с «субъективной», познаваемой посредством восприятий и понятий, он убеждается путем размышлений над процессом познания. Какова эта объективная реальность – это он считает возможным определить посредством индуктивных заключений из своих восприятий.

Дополнение к новому изданию 1918 г. Непредвзятое наблюдение переживания в сфере восприятия и понятия, как я попытался изобразить их в предшествующих рассуждениях, всегда будет встречать известное препятствие со стороны некоторых представлений, возникающих на почве рассмотрения природы. Стоя на этой почве, говорят себе: глаз воспринимает в световом спектре цвета – от красного до фиолетового. Но за пределами фиолетового в пространстве излучения спектра находятся силы, которым соответствует не цветное восприятие глаза, а химическое действие; точно так же и за пределами



функционирования красного находятся излучения, оказывающие только тепловые воздействия. Посредством размышлений, направленных на такие и на подобные им явления, приходят к мнению, что объем мира человеческих восприятий определяется объемом человеческих внешних чувств и что человек имел бы перед собой совсем иной мир, если бы он наряду со своими органами чувств имел бы еще и другие или если бы он вообще обладал другими органами чувств. Тот, кто охоч до необузданных фантазий, которым в этом направлении дают соблазнительный повод особенно блестящие открытия новейшего естествознания, тот мог бы вообще прийти к признанию, что и в поле наблюдений человека попадает только то, что в состоянии оказывать действие на выработанные его организацией органы чувств. Он не вправе приписывать этим ограниченным его организацией восприятиям какое-либо решающее значение для действительности. Каждое новое чувство поставило бы его перед новым образом действительности. В известных границах все это является совершенно правомерным мнением. Но если кто-нибудь захочет в силу этого мнения усомниться в непредвзятом наблюдении отношения между восприятием и понятием, изложенного в этих рассуждениях, то он заградит себе путь к коренящемуся в действительности познанию мира и человека. Переживание сущности мышления, стало быть деятельная выработка мира понятий, есть нечто совершенно иное, чем переживание чего-либо, воспринимаемого органами чувств. Какие бы чувства ни были еще у человека, ни одно из них не дало бы ему действительности, если бы воспринятое через них он не пронизал мыслительно понятиями; и всякое пронизанное таким образом чувство дает человеку возможность жить в самой действительности. Фантазия о совершенно ином образе восприятия, который был бы возможен при наличии других органов чувств, не имеет ничего общего с вопросом о статусе человека в действительном мире. Необходимо как раз понять, что каждый образ восприятия получает свое очертание от организации воспринимающего существа, но что в действительность вводит человека только образ восприятия, пронизанный пережитым мыслительным рассмотрением. Не фантастическая разрисовка того, насколько иначе должен был бы выглядеть мир для иных, чем человеческие, внешних чувств, может побудить человека искать познания о своем отношении к миру, но только понимание того, что каждое восприятие дает лишь часть таящейся в нем действительности и что оно, следовательно, уводит прочь от своей собственной действительности. Это понимание сопровождается тогда другим, состоящим в том, что мышление вводит в скрытую восприятием, как это последнее дано само по себе, часть действительности. Препятствием для непредвзятого наблюдения изложенного здесь отношения между восприятием и мыслительно выработанным понятием может стать также обнаруживающаяся в области экспериментальной физики склонность говорить не о непосредственно зрительно воспринимаемых элементах, а о незримых величинах вроде электрических или магнитных силовых линий и т. п. Может показаться, будто элементы действительности, о которых говорит физика, не имеют ничего общего ни с чем-либо воспринимаемым, ни с выработанным в деятельном мышлении понятием. Однако такое мнение покоилось бы на самообмане. Прежде всего дело в том, что все, выработанное в физике, поскольку оно не представляет собою неправомерных гипотез, которые должны были бы быть исключены, добыто посредством восприятий и понятий. То, что является, по-видимому, недоступным для зрения содержанием, с необходимостью переносится физиком – в силу правильного познавательного инстинкта – в область восприятий и продумывается в понятиях, которыми оперируют в этой области. Силовые величины в электрическом и магнитном поле и т. п. по существу добываются не каким-либо иным познавательным процессом, чем тот, который разыгрывается между восприятием и понятием. Умножение или иная организованность человеческих чувств выявили бы другой образ восприятия, обогащение или иную организованность человеческого опыта; но и по отношению к этому опыту действительное познание должно было бы быть приобретено через взаимодействие понятия и восприятия. Углубление познания зависит от изживающихся в мышлении сил интуиции (ср. стр. 544).

Эта интуиция в слагающемся в мышлении переживании может погружаться в более или менее глубокие подосновы действительности. Благодаря расширению образа восприятий это погружение может получать новые стимулы и таким образом косвенно поощряться. Однако погружение в глубину, как достижение действительности, никогда не следует смешивать с противостоянием более широкого или более узкого образа восприятия, в котором содержится всегда лишь половина действительности, в том виде, как она обусловлена познавательной организацией. Кто не предается абстракциям, тот поймет, как для познания существа человека учитывается и тот факт, что для физики должны быть раскрыты в сфере восприятий и такие элементы, с которыми нельзя непосредственно согласовать определенного чувства, как в случае цвета или звука. Конкретное существо человека определено не только тем, что он в силу своей организации противопоставляет себе как непосредственное восприятие, но также и тем, что он исключает иное из этого непосредственного восприятия. Подобно тому как для жизни, наряду с сознательным бодрственным состоянием, необходимо и бессознательное состояние сна, так и для самопереживания человека, наряду с кругом его чувственных восприятий, необходим – и притом гораздо больший – круг чувственно не воспринимаемых элементов в той же сфере, откуда происходят и чувственные восприятия. Все это косвенно уже высказано в первоначальном изложении этой книги. Автор прилагает сюда это дополнение к тексту, поскольку он на своем опыте убедился в том, что некоторые читатели недостаточно точно прочитали книгу. – Следует также принять во внимание, что идею восприятия, как она развита в этой книге, не надо смешивать с идеей внешнего чувственного восприятия, которое является лишь частным случаем ее. Из уже изложенного, но еще более из того, что будет изложено дальше, можно будет усмотреть, что здесь под восприятием разумеется все чувственно и духовно приступающее к человеку, прежде чем оно постигается деятельно выработанным понятием. Чтобы иметь восприятия душевного или духовного порядка, нужны чувства иного рода, чем такие, как они разумеются обычно. Можно было бы возразить, что подобное расширение обычного словоупотребления неуместно. Однако оно безусловно необходимо, если мы не хотим в некоторых областях сковывать себя именно словоупотреблением в том, что касается расширения познания. Кто говорит о восприятии только в смысле чувственного восприятия, тот и для этого чувственного восприятия не сможет приобрести пригодного для познания понятия. Иногда оказывается необходимым расширить какое-либо понятие для того, чтобы оно и в более узкой области получило свой подобающий ему смысл. Иногда приходится также прибавлять к тому, что первоначально мыслится в понятии, еще и нечто иное, чтобы таким образом помысленное получило свое оправдание или даже нашло соответствующее себе место. Так, на стр. 554 этой книги говорится: «Представление есть не что иное, как индивидуализированное понятие». На это мне было указано, что это – необычное словоупотребление. Но такое словоупотребление необходимо, если мы хотим выяснить, что есть собственно представление. Что случилось бы с дальнейшим продвижением познания, если бы каждому, кому понадобилось бы восстанавливать верный смысл понятия, делали возражение: «Это необычное словоупотребление».

## **ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ СВОБОДЫ**

### **VIII. ФАКТОРЫ ЖИЗНИ**

Повторим в нескольких словах достигнутое в предыдущих главах. Мир выступает перед человеком как множественность, как сумма отдельностей. Одна из этих отдельностей, существо среди существ, – он сам. Этот образ мира мы обозначаем просто как данный, поскольку мы не развиваем его сами своей сознательной деятельностью, а застаем существующим, как восприятие. В пределах мира восприятий мы воспринимаем самих себя. Это самовосприятие оставалось бы просто одним среди множества других восприятий, если бы из центра этого самовосприятия не всплывало нечто, оказывающееся способным

связывать восприятия вообще, а значит, и всю совокупность прочих восприятий с восприятием нашей собственной личности. Это всплывающее нечто не есть уже просто восприятие; его не застают, также просто готовым, подобно остальным восприятиям. Оно производится деятельностью. Оно является поначалу связанным с тем, что мы воспринимаем как нашу собственную личность. Но по своему внутреннему значению оно выходит за пределы нас самих. Оно присоединяет к отдельным восприятиям идеальные определенности, которые, впрочем, соотносятся друг с другом и обоснованы в некоем целом. Равным образом оно идеально определяет приобретенное посредством самовосприятия, как и все остальные восприятия, и противопоставляет это объектам в качестве субъекта, или Я. Это нечто есть мышление, а идеальные определенности суть понятия и идеи. Поэтому мышление обнаруживает себя, прежде всего, при восприятии самости; но оно не просто субъективно, ибо самость обозначает себя как субъект только при помощи мышления. Указанное мысленное соотношение с самим собой есть жизненное определение нашей личности. Благодаря ему мы ведем чисто идеальное существование. Мы чувствуем себя благодаря ему мыслящими существами. Это жизненное определение оставалось бы чисто понятийным (логическим), если бы к нему не присоединялись другие определения нашей самости. Мы были бы тогда существами, жизнь которых исчерпывалась бы в установлении чисто идеальных отношений как между самими восприятиями, так и между этими последними и нами самими. Если бы мы назвали установление такого мысленного соотношения познанием, а достигнутое благодаря ему состояние нашей самости знанием, то нам пришлось бы в случае правильности этой предпосылки рассматривать себя как только познающих или знающих существ.

Однако эта предпосылка неправильна. Мы соотносим восприятия с самими собой не только идеально, посредством понятий, но и, как мы видели, посредством чувствований. Мы не являемся, таким образом, существами с сугубо понятийным жизненным содержанием. Наивный реалист усматривает даже в жизни чувствований более действительную жизнь личности, чем в чисто идеальном элементе знания. И со своей точки зрения он совершенно прав, когда он на такой лад разъясняет себе положение вещей. Чувствование с субъективной стороны есть поначалу нечто совершенно аналогичное тому, чем с объективной стороны является восприятие. Согласно основному положению наивного реализма, действительно все то, что может быть воспринято; поэтому чувствование служит гарантией реальности собственной личности. Однако разумеемый здесь монизм вынужден предоставлять чувствованию такое же дополнение, какое он считает необходимым для восприятия, чтобы последнее могло предстать как полная действительность. Для этого монизма чувствование представляет собой некую ущербную действительность, не содержащую еще в своей первоначальной форме, в которой она нам дана, своего второго фактора – понятия или идеи. Оттого и в жизни чувствование выступает везде, подобно восприятию, прежде познания. Мы сначала чувствуем себя существующими, и лишь в ходе постепенного развития мы пробиваемся до той точки, где в смутно чувствуемом собственном бытии нам восходит понятие нашей самости. Но то, что для нас выступает лишь позднее, первоначально бывает неразрывно связанным с чувствованием. В силу этого обстоятельства наивный человек приходит к вере, что в чувствовании бытие предстает ему непосредственно, а в знании только опосредованно. Оттого воспитание жизни чувствований представляется ему важнее всего остального. Он считает себя постигшим мировую связь лишь тогда, когда он принял ее в свое чувствование. Он стремится сделать средством познания не знание, а чувствование. Так как чувство есть нечто совершенно индивидуальное, нечто уподобляющееся восприятию, то философ, исходящий из чувствования, делает принцип, имеющий значение только в пределах его личности, принципом мировым. Он стремится исполнить весь мир своей собственной самостью. Философ чувствования стремится достигнуть посредством чувствования того, что разумеемый здесь монизм пытается схватить в понятии, и считает эту свою слиянность с объектом более непосредственной. Очерченное здесь направление, философия чувства, нередко называется мистикой. Ошибка основанного

только на чувстве мистического образа воззрений состоит в том, что он хочет пережить то, что ему надлежит знать; его ошибка в том, что индивидуальное, а именно чувствование, он хочет возвеличить до универсального.

Чувствование есть чисто индивидуальный акт, отношение внешнего мира к нашему субъекту, поскольку это отношение находит свое выражение только в субъективном переживании.

Существует еще и другое проявление человеческой личности. «Я» сопереживает посредством своего мышления всеобщую мировую жизнь; посредством мышления оно чисто идеально (понятийно) соотносит восприятия с собой, а себя с восприятиями. В чувствовании оно переживает перенос объектов на свой субъект; в воле имеет место обратное. В ведении мы равным образом имеем перед собой восприятие, а именно восприятие индивидуального переноса нашей самостности на объективное. То, что молений не является чисто идеальным фактором, есть ранним образом только предмет восприятия, как это имеет место и при всякой другой вещи внешнего мира. Однако здесь наивный реализм будет считать себя имеющим дело с гораздо более действительным бытием, чем какое может быть достигнуто мышлением. Он усмотрит в воле элемент, в котором некое свершение, некое причинение (Verursachen) дано ему непосредственным образом, в противоположность мышлению, постигающему свершение лишь в понятии. То, что Я осуществляет посредством своей воли, представляется для такого воззрения непосредственно переживаемым процессом. Приверженец этой философии полагает, что в волении ему действительно удастся схватить мировое свершение за какой-то его краешек. Тогда как другие события он может проследивать только внешне, посредством восприятия, ему кажется, что в своем молении он переживает совершенно непосредственно некое реальное свершение. Форма бытия, в которой является ему воля в границах его самостности, становится для него реальным принципом действительности. Его собственное воление кажется ему частным случаем всеобщего мирового свершения; последнее же оказывается таким образом всеобщим волением. Воля становится мировым принципом, подобно тому как чувствование в мистике чувства – принципом познания. Этот тип воззрения есть философия воли (гелизм). То, что может быть пережито только индивидуально, возводится ею в конструирующий фактор мира.

Как мистика чувства не может быть названа наукой, так не может быть названа ею и философия воли. Ибо обе утверждают, что не могут поладить с понятийным проницанием мира. Обе требуют наряду с идеальным еще и реального принципа бытия. И это – с известным правом. По так как в качестве Средства постижения этих так наливаемых реальных принципов мы располагаем только восприятием, то утверждение мистики чувства и философии воли совпадает с воззрением, что мы имеем два источника познания: мышление<sup>1</sup> и восприятие, из которых последнее предстает в чувстве и воле как индивидуальное переживание. Так как излияния одного из этих источников (переживания) не могут быть прямо внесены этим мировоззрением в излияния другого (мышление), то оба способа познания, восприятие и мышление, остаются сосуществующими друг подле друга и лишенными высшего посредничества. Наряду с достигаемым через знание идеальным принципом должен существовать еще и другой, переживаемый, а не постигаемый в мышлении, реальный принцип мира. Другими словами, мистика чувства и философия воли суть наивный реализм, ибо они склоняются к положению: непосредственно воспринятое действительно. Но только по сравнению с первоначальным наивным реализмом они допускают непоследовательность, возводя какую-то определенную форму восприятия (чувствование или воление) в единственное средство познания бытия, между тем как они могли бы это сделать, лишь придерживаясь общего положения: воспринятое действительно. Им пришлось бы вместе с тем приписать одинаковую познавательную ценность и внешнему восприятию.

Философия воли становится метафизическим реализмом, когда она перелагает волю также и в те сферы бытия, в которых непосредственное переживание ее не может уже

осуществляться так же, как в собственном субъекте. Она гипотетически принимает вне субъекта принцип, для которого субъективное переживание оказывается единственным критерием действительности. В качестве метафизического реализма философия воли подпадает изложенной в предыдущей главе критике, которая должна одолеть исполненную противоречий позицию всякого метафизического реализма и привести к познанию, что воля лишь постольку является всеобщим мировым свершением, поскольку она идеально соотносится с остальным миром.

Дополнение к новому изданию 1918 г. Трудность посредством наблюдения постичь мышление в его существе заключается в том, что существо это слишком легко ускользает от наблюдающей души в то мгновение, когда она хочет вовлечь его в фокус своего внимания. Тогда ей остается лишь мертвая абстрактность, трупы живого мышления. Если иметь перед собой только эту абстрактность, то в ее присутствии нетрудно будет обнаружить в себе тягу к «исполненной жизни» стихии мистики чувства или метафизики воли. Может показаться странным, если кто-нибудь вздумает «только в мыслях» постигнуть сущность действительности. Но кто достигнет того, чтобы доподлинно обладать в мышлении жизнью, тот поймет, что с внутренним богатством и с покоящимся в себе, но в то же время и подвижным в себе, опытом внутри этой жизни мыслей нельзя даже и сравнивать пребывание в одних только чувствованиях или созерцание волевой стихии, не говоря уже о том, чтобы ставить их выше. Как раз от этого богатства, от этой внутренней полноты переживания и происходит то, что его отображение – при обыкновенной душевной установке – выглядит мертвым, абстрактным. Никакая другая форма человеческой душевной активности не поддается столь легко непониманию, как мышление. Моление, чувствование – они согревают человеческую душу даже в остаточном переживании их первоначального тстояния. Мышление слишком легко оставляет нас холодными в таком остаточном переживании; оно как бы иссушает душевную жизнь. Но это и есть как раз лишь могущественно действенная тень его пронизанной светом, горячо погружающейся в мировые явления действительности. Это погружение происходит с протекающей в самой мыслительной активности силой, которая – в духовном смысле – есть сила любви. Не следует на это возражать, что тот, кто так видит любовь в деятельном мышлении, тот вкладывает в него некое чувство, любовь. Ибо это возражение есть фактически лишь подтверждение сказанного здесь. Кто обратится к сущностному мышлению, тот найдет в нем как чувствование, так и волю, и притом в глубинах их действительности; кто отвращается от мышления и обращается к «одним только» чувствованию и нелению, тот утрачивает и в них истинную действительность. Кто захочет в мышлении переживать интуитивно, тот отдаст должное также и переживанию элементов чувства и воли; мистика же чувства и метафизика воли не в состоянии отдавать должного интуитивно-мыслительному проницанию бытия. Им слишком уж легко дается суждение, что именно они-то и пребывают в действительном, а интуитивно мыслящий человек бесчувственно и отчужденно от действительности слагает в «абстрактных мыслях» теневой, холодный образ мира.

#### IX. ИДЕЯ СВОБОДЫ

Понятие дерева обусловлено для познания восприятием дерева. Из общей системы понятий я могу выделить по отношению к определенному восприятию только совершенно определенное понятие. Сопряженность понятия и восприятия определяется мышлением опосредованно и объективно при самом восприятии. Связь восприятия с его понятием узнается после акта восприятия; но принадлежность их друг к другу определена в самой вещи.

Иначе предстает этот процесс, когда рассматривается познание и выступающее в нем отношение человека к миру. В предыдущих рассуждениях была сделана попытка показать, что это отношение может быть выяснено путем направленного на него непредвзятого наблюдения. Правильное понимание этого наблюдения приводит к прозрению, что на мышление можно смотреть непосредственно как на замкнутую в самой себе сущность. Кто считает необходимым привлекать для объяснения мышления как такового что-либо другое,

скажем физические мозговые процессы или происходящие позади наблюдаемого сознательного мышления бессознательные духовные процессы, тот заблуждается относительно того, что дает ему непредвзятое наблюдение мышления. Кто наблюдает мышление, тот в процессе самого наблюдения живет непосредственно в духовном, несущем самое себя, сущностном бытии. Можно даже сказать, что тот, кто хочет постичь сущность духовного в том образе, в котором оно прежде всего предстает человеку, может сделать это в покое, покояющемся на себе самом мышлении.

При рассмотрении самого мышления совпадают воедино элементы, которые иначе всегда должны выступать раздельно: понятие и восприятие. Кто не усматривает этого, тот способен видеть в понятиях, выработанных при восприятиях, только теневые подделки этих восприятий, а настоящая действительность будет представлена для него самими восприятиями. Он даже воздвигнет себе метафизический мир по модели воспринятого мира; он назовет этот мир миром атомов, миром воли, бессознательным духовным миром и т. д., в зависимости от способа своих представлений. И от него ускользнет, что при всем том он всего лишь гипотетически построил себе метафизический мир по модели мира своих восприятий. Но кто понимает, как обстоит дело с мышлением, тому открывается, что в восприятии содержится только часть действительности и что другая принадлежащая к ней часть, которая впервые может явить ее как полную действительность, переживается в пронизывании восприятия мыслью. Он увидит в том, что выступает в сознании как мышление, не теневой послеобраз этой действительности, а покоящуюся на себе самой духовную сущность. И о ней он может сказать, что она возникает у него в сознании через интуицию. Интуиция есть протекающее в чисто духовном сознательное переживание чисто духовного содержания. Только через интуицию может быть схвачена сущность мышления.

Лишь после того как мы путем непредвзятого наблюдения пробиваемся к признанию этой истины об интуитивной сущности мышления, нам удастся найти беспрепятственный путь к воззрению на человеческую телесно-душевную организацию. Мы узнаем, что эта организация не может оказать никакого воздействия на сущность мышления. Поначалу этому как бы противоречит совершенно очевидное положение вещей. Человеческое мышление является обыкновенному опыту лишь при участии этой организации и посредством нее. Это появление протекает столь интенсивным образом, что истинное его значение может быть усмотрено только тем, кто узнал, что по существу своему мышление нисколько не затрагивается этой организацией. Но тогда от него не сможет уже ускользнуть и то, как своеобразно устроено отношение человеческой организации к мышлению. Она не только не обуславливает ничего существенного в мышлении, но даже отходит на задний план, когда начинается деятельность мышления; она упраздняет свою собственную деятельность; она очищает место и на очищенном месте выступает мышление. Сущностное начало, действующее в мышлении, имеет двоякую задачу: во-первых, оно оттесняет назад человеческую организацию в ее собственной деятельности, и во-вторых, оно само занимает ее место. Но и первая задача – оттеснение назад телесной организации – является следствием мыслительной деятельности, и притом той ее части, которая подготавливает появление мышления. Отсюда видно, в каком смысле мышление находит свое отображение в телесной организации. И если мы это увидим, мы уже не сможем заблуждаться относительно значения этого отображения для самого мышления. Когда кто-нибудь ступает по размягченной почве, следы его ног отпечатываются на почве. Никому не придет в голову сказать, что форма самих следов обусловлена силами почвы, действующими снизу вверх. Этим силам не станут приписывать никакого участия в создании формы следов. Точно так же и непредубежденный наблюдатель сущности мышления не припишет никакого участия, в этой сущности следам в телесном организме, возникающим вследствие того, что мышление подготавливает свое появление посредством тела\*. (\* Каким образом очерченное выше воззрение сказывается в психологии, физиологии и т. д., изложено автором с самых разных сторон в сочинениях, последовавших за этой книгой. Здесь необходимо было только отметить, что следует из непредвзятого наблюдения самого мышления.)

Но здесь встает многозначительный вопрос. Если на долю человеческой организации не приходится никакого участия в сущности мышления, то какое же значение имеет эта организация в пределах целостного существа человека? То, что происходит в этой организации благодаря мышлению, не имеет ничего общего с сущностью мышления, но зато имеет отношение к возникновению из этого мышления Я-сознания. Собственно сущность мышления содержит в себе действительное Я, но не Я-сознание. Это ясно для того, кто непредвзято наблюдает мышление. «Я» может быть найдено в пределах мышления, а «Я-сознание» выступает благодаря тому, что в общем сознании запечатлеваются в вышеуказанном смысле следы мыслительной деятельности. (Таким образом Я-сознание возникает благодаря телесной организации. Но это не следует смешивать с утверждением, будто однажды возникшее Я-сознание продолжает оставаться зависимым от телесной организации. Однажды возникнув, оно принимается в мышление и разделяет с тех пор его духовную сущность.)

«Я-сознание» зиждется на человеческой организации. Из нее истекают волевые поступки. Связь между мышлением, сознательным Я и волевым поступком в духе предшествующих рассуждений может быть уяснена только после наблюдения того, каким образом из человеческой организации возникает волевой поступок\*. (\* От стр. 582 и до вышеприведенного места – дополнение и соответственно переработка для нового издания 1918 г.).

При отдельном волевом акте мы имеем дело с мотивом и побуждением. Мотив – это фактор понятийный или сообразный представлению; побуждение – это фактор воления, непосредственно обусловленный человеческой организацией. Понятийный фактор, или мотив, есть сиюминутное основание для принятия какого-либо волевого решения; побуждение же – продолжительное основание для принятия какого-либо решения индивидуумом. Мотив воления может быть чистым понятием или понятием с определенным отношением к восприятию, т. е. представлением. Всеобщие и индивидуальные понятия (представления) становятся мотивами воления тем, что они действуют на человеческий индивидуум и определяют его к поступку в известном направлении. Но одно и то же понятие или одно и то же представление действуют на разных индивидуумов различным образом. Они побуждают различных людей к различным поступкам. Таким образом воление есть результат не только понятия или представления, но и индивидуального склада человека. Этот индивидуальный склад назовем – в этом можно следовать за Эдуардом фон Гартманом – характерологическим предрасположением. То, как понятие и представление действуют на характерологическую предрасположенность человека, придает его жизни определенный моральный, или этический, отпечаток.

Характерологическая предрасположенность образуется более или менее постоянным жизненным содержанием нашего субъекта, т. е. содержанием наших представлений и чувствований. Побуждает ли меня возникшее во мне сиюминутно представление к ведению, это зависит от того, как оно относится к остальному содержанию моих представлений, а также и к особенностям моих чувствований. Но содержание моих представлений в свою очередь обусловлено суммой понятий, которые в течение моей индивидуальной жизни вошли в соприкосновение с восприятиями, т. е. стали представлениями. Эта сумма зависит опять-таки от моей большей или меньшей способности к интуиции и от объема моих наблюдений, т. е. от субъективного и объективного факторов моего опыта, от внутренней определенности и от жизненной позиции. Совершенно особым образом определяется моя характерологическая предрасположенность жизнью моих чувствований. Ощущаю ли я от известного представления или понятия радость или страдание, от этого будет зависеть, захочу ли я сделать их мотивом моей деятельности или нет. – Таковы элементы, с которыми приходится иметь дело при волевом акте. Непосредственно наличное представление или понятие, которое становится мотивом, определяет цель моего воления; моя характерологическая предрасположенность склоняет меня к тому, чтобы направить на эту цель мою деятельность. Представление о прогулке, которую мне предстоит совершить в

ближайшие полчаса, определяет цель моего действия. Но это представление только тогда возводится в мотив воления, когда оно совпадает с пригодной для этого характерологической предрасположенностью, т. е. если благодаря моей предшествовавшей жизни во мне сложились представления, скажем, о целесообразности прогулок, об их значении для здоровья, и далее, если представление о прогулке связывается во мне с чувством удовольствия.

Итак, нам приходится различать: 1) возможные субъективные предрасположения, способные превратить известные представления и понятия в мотивы, и 2) возможные представления и понятия, способные так повлиять на мои характерологические задатки, чтобы возникло воление. Первые представляют собой нравственные побуждения, вторые – нравственные цели.

Нравственные побуждения мы можем найти, проследив, из каких элементов складывается индивидуальная жизнь.

Первая ступень индивидуальной жизни есть восприятие, и притом восприятие чувственное. Мы находимся здесь в такой области индивидуальной жизни, где восприятие непосредственно – без вмешательства какого-либо чувствования или понятия – переходит в воление. Человеческое побуждение, с которым мы имеем здесь дело, можно обозначить просто как влечение. Удовлетворение наших низших, чисто животных потребностей (голод, половое общение и т. д.) совершается таким путем. Характерное свойство жизни влечений состоит в непосредственности, с которой отдельное восприятие вызывает воление. Этот род волевого определения, свойственный первоначально лишь низшей чувственной жизни, может быть распространен и на восприятие более высоких чувств. За восприятием какого-либо происшествия во внешнем мире мы даем тотчас же, без дальнейших размышлений и без всякого особого чувствования, которое связывалось бы с этим восприятием, следовать поступку, как это и происходит в особенности при обычном общении с людьми. Побуждение к этому поступку обозначают как такт, или нравственный вкус. Чем чаще происходит такое непосредственное провоцирование поступка восприятием, тем приспособленнее оказывается данный человек для поступков, совершаемых исключительно под влиянием такта, т. е. такт становится его характерологическим предрасположением.

Вторая сфера человеческой жизни – это чувствование. К восприятиям внешнего мира примыкают известные чувствования. Эти чувствования могут стать побуждениями к поступкам. Когда я вижу голодного человека, мое сочувствие ему может способствовать возникновению во мне побуждения к моему поступку. К таким чувствованиям относятся: чувство стыда, гордости, чести, смирения, раскаяния, соболезнования, мести, благодарности, благоговения, верности, любви и долга\*. (\* Полное перечисление принципов нравственности можно найти (с точки зрения метафизического реализма) в «Феноменологии нравственного сознания» Эдуарда фон Гартмана.)

Наконец, третья ступень жизни – это мышление и представление. Путем простого размышления представление или понятие могут стать мотивами поступка. Представления становятся мотивами благодаря тому, что мы в течение своей жизни постоянно связываем известные волевые цели со все снова повторяющимися – в более или менее модифицированной форме – восприятиями. Отсюда происходит то, что у людей, не совсем лишенных опыта, вместе с определенными восприятиями всегда возникают в сознании также и представления о поступках, которые они сами совершили в подобном случае либо же видели, как их совершают другие. Эти представления витают перед ними как определяющие образцы при всех позднейших решениях, они становятся элементами их характерологической предрасположенности. Очерченное таким образом побуждение к волению мы можем назвать практическим опытом. Практический опыт постепенно переходит в действие, при котором человек исходит исключительно из такта. Это происходит тогда, когда определенные типические образы поступков так прочно сочетаются в нашем сознании с представлениями об известных жизненных ситуациях, что мы, минуя всякое основывающееся на опыте размышление, непосредственно переходим в данном



случае от восприятия к волеию.

Высшей ступенью индивидуальной жизни является понятийное мышление, осуществляющееся без всякой зависимости от определенного содержания восприятий. Мы определяем содержание понятия посредством чистой интуиции, исходя из сферы идей. Такое понятие не содержит тогда поначалу никакого отношения к определенным восприятиям. Когда мы вступаем в волеие под влиянием понятия, указующего на восприятие, то определяет нас окольным путем – через понятийное мышление – именно это восприятие. Когда же мы действуем под влиянием интуиции, то побуждением к нашему поступку является чистое мышление. Поскольку в философии привыкли называть чистую мыслительную способность разумом, то было бы вполне правомерно назвать охарактеризованное на этой ступени моральное побуждение практическим разумом. Всего отчетливее это побуждение к волеию было истолковано Крейенбюлем («Этическая свобода у Канта», Философский ежемесячник, т. XVIII, выпуск 3). Я считаю написанную им об этом статью значительнейшим произведением современной философии, особенно этики. Крейенбюль называет означенное побуждение практическим априори, т. е. непосредственно из моей интуиции вытекающим побуждением к действию.

Ясно, что такое побуждение нельзя уже в строгом смысле слова причислить к области характерологических задатков. Ибо то, что действует здесь как побуждение, перестает уже быть только индивидуальным во мне, но есть идеальное и, следовательно, всеобщее содержание моей интуиции. Стоит мне лишь признать правомерность этого содержания как основы и исходной точки какого-либо поступка, как я тотчас же вступаю в волеие, независимо от того, было ли это понятие во мне по времени раньше или оно вступает в мое сознание лишь непосредственно перед поступком; т. е. содержалось ли оно уже во мне как предрасположение или нет.

До действительного волевого акта дело доходит только тогда, когда побуждение к поступку в форме понятия или представления, выступающее в данный момент, воздействует на характерологическую предрасположенность. Такое побуждение становится тогда мотивом волеия.

Мотивы нравственности суть представления и понятия. Существуют моралисты, усматривающие мотив нравственности и в чувствовании; они утверждают, например, что цель нравственных поступков заключается в поддержании максимального количества удовольствия в действующем индивидууме. Но мотивом может стать не само удовольствие, а только представление об удовольствии. Представление о каком-то будущем чувстве, а не само это чувство, может воздействовать на мои характерологические задатки. Ибо самого чувства еще не существует в момент совершения поступка – оно, напротив, должно быть вызвано только поступком.

Но представление о собственном или чужом благе справедливо рассматривается как мотив волеия. Принцип, при котором человек посредством своих поступков добивается наибольшей суммы личного удовольствия, называется эгоизмом. Этого индивидуального благополучия пытаются достигнуть либо тем, что беззастенчиво заботятся только о собственном благе и стремятся к нему хотя бы даже ценою счастья других индивидуальностей (чистый эгоизм), либо же тем, что содействуют чужому благу в расчете на благополучное опосредованное влияние на собственную личность со стороны счастливых чужих индивидуальностей, либо, наконец, из боязни принесением вреда чужим индивидуальностям подвергнуть опасности и собственные интересы (мораль, основанная на расчете). Конкретное содержание принципов эгоистической нравственности будет зависеть от того, какое представление составит себе человек о собственном или чужом благе. Он определит содержание своего эгоистического стремления сообразно тому, что он считает жизненным благом (благополучие, надежда на блаженство, избавление от различных зол и т. д.).

Дальнейшим по счету мотивом можно считать чисто понятийное содержание поступка.

Это содержание относится не исключительно к отдельному поступку, как то имеет место в представлении о собственном удовольствии, а к обоснованию поступка на целой системе нравственных принципов. Эти принципы морали могут управлять нравственной жизнью в форме отвлеченных понятий, без того чтобы кому-либо было дело до происхождения этих понятий. Мы ощущаем тогда просто подчинение нравственному понятию, повисшему над нашим поведением как заповедь, как нравственная необходимость. Обоснование этой необходимости мы предоставляем тому, кто требует нравственного подчинения, т. е. признаваемому нами нравственному авторитету (глава семьи, государство, общественный обычай, церковный авторитет, божественное Откровение). Особый род подобных принципов нравственности составляют те случаи, когда заповедь оглашается нам не каким-то внешним авторитетом, а нашим собственным внутренним миром (нравственная автономия). Мы слышим когда голос внутри нас самих, которому мы обязаны подчиниться. Выражением этого голоса является совесть.

Нравственный прогресс заключается в том, когда человек перестает делать мотивом своих поступков просто заповедь внешнего или внутреннего авторитета, а пытается осознать основание, по которому какая-либо максима поведения должна действовать в нем как мотив. Этот прогресс состоит в переходе от авторитарной морали к действию из нравственного понимания. На этой ступени нравственности человек отслеживает потребности нравственной жизни и, исходя из их познания, определяет свои поступки. Такими потребностями являются: 1) возможно большее благо всего человечества исключительно ради самого этого блага; 2) культурный прогресс, или нравственное развитие человечества ко все большему совершенству; 3) осуществление индивидуальных нравственных целей, достигнутых чисто интуитивным путем.

Возможно большее благо всего человечества будет; естественно, пониматься различными людьми различным образом. Вышеприведенная максима относится не к определенному представлению об этом благе, а к тому, что каждый отдельный человек, признающий этот принцип, старается сделать все, что, по его мнению, максимально способствует благу всего человечества.

Культурный прогресс для человека, у которого с благами культуры связывается чувство удовольствия, оказывается лишь частным случаем предыдущего принципа морали. Ему приходится при этом мириться с гибелью и разрушением многих вещей, также способствующих благу человечества. Но возможно и то, что кто-либо усматривает и культурном прогрессе, помимо связанного с ним чувства удовольствия, также и нравственную необходимость. Тогда прогресс является для него особым моральным принципом – наряду с предыдущим.

Максима всеобщего блага, а равно и культурного прогресса покоятся на представлении, т. е. на том отношении, в какое мы ставим содержание нравственных идей к определенным переживаниям (восприятиям). Но высший из мыслимых принципов нравственности – это тот, который заведомо не содержит никакого такого отношения, а проистекает из источника чистой интуиции и лишь впоследствии ищет отношения к восприятию (к жизни). Предписание того, чему надлежит быть желаемым, исходит здесь от другой инстанции, чем в предыдущих случаях. Кто придерживается нравственного принципа всеобщего блага, тот при каждом своем поступке станет сперва задаваться вопросом о том, способствуют ли этому общему благу его идеалы. То же самое придется сделать и стороннику нравственного принципа культурного прогресса. Однако существует и высший принцип, не исходящий в каждом конкретном случае из определенной конкретной нравственной цели, но придающий известную ценность всем максима́м нравственности и в каждом данном случае всегда спрашивающий – какой из моральных принципов является здесь более важным. Может случиться, что в одних условиях кто-либо сочтет правильным и сделает мотивом своего поведения содействие культурному прогрессу, в других – содействие всеобщему благу, в третьем случае – достижение собственного блага. Но когда все прочие основания для принятия какого-либо решения отступают на второе место, тогда на первый план

выдвигается сама понятийная интуиция. Тем самым остальные мотивы утрачивают свое руководящее значение, и мотивом действия служит только его идейное содержание. Среди ступеней характерологической предрасположенности мы назвали наивысшей ту, которая действует как чистое мышление, как практический разум. Среди мотивов мы обозначили теперь как наивысший понятийную интуицию. При более точном размышлении вскоре выясняется, что на этой ступени нравственности побуждение и мотив совпадают, т. е. на наше поведение не действует ни заранее определенная характерологическая предрасположенность, ни внешний, принятый за норму нравственный принцип. Таким образом речь идет уже не о шаблонном поступке, совершенном по каким-либо правилам, а также и не о таком, который автоматически выполняется человеком по внешнему толчку, но о таком, который определяется исключительно своим идеальным содержанием.

Предпосылкой такого поступка является способность к моральным интуициям. У кого нет способности в каждом отдельном случае переживать особую максиму нравственности, тот никогда не достигнет и действительно индивидуального воления.

Прямой противоположностью этого принципа нравственности является кантовское: поступай так, чтобы правила твоего поведения могли иметь значение для всех людей. Это положение – смерть для всех индивидуальных побуждений к действию. Решающее значение для меня может иметь не то, как поступили бы все люди, а как следует поступить мне в индивидуальном случае.

Поверхностное суждение возразило бы, пожалуй, на эти мысли: каким образом поведение может носить индивидуальный характер для особого случая и особой ситуации и в то же время определяться чисто идеально из интуиции? Это возражение покоится на смешении нравственного мотива и воспринимаемого содержания поступка. Последнее может служить мотивом и является таковым, например, в случае культурного прогресса или при поведении, вытекающем из эгоизма и т. п.; в случае поведения, основывающегося на чисто нравственной интуиции, – это не так. Мое Я, конечно, направляет свой взор на это содержание восприятия, но отнюдь не определяется им. Этим содержанием пользуются только для того, чтобы образовать себе познавательное понятие, но относящееся сюда моральное понятие Я заимствует не из объекта. Познавательное понятие, почерпнутое из какой-либо определенной ситуации, в которой я нахожусь, только тогда бывает одновременно и моральным понятием, когда я стою на точке зрения определенного морального принципа. Если, допустим, я стоял бы исключительно на почве морали всеобщего культурного развития, тогда я шествовал бы в мире по заранее начертанному маршруту. Из каждого события, которое я воспринимал бы и которое могло бы стать предметом моих занятий, проистекала бы в то же время и нравственная обязанность, а именно, по мере сил способствовать тому, чтобы означенное событие было поставлено на службу культурному развитию. Кроме понятия, раскрывающего мне природно-закономерную связь какого-нибудь события или вещи, к ним оказывается подвешенной еще и нравственная этикетка, содержащая для меня, морального существа, этическое указание, как мне следует себя вести. Эта нравственная этикетка в своей области правомерна, но при более высокой точке зрения она совпадает с идеей, возникающей у меня по отношению к конкретному случаю.

Люди различаются между собой по способности к интуиции. У одного идеи бьют ключом, другой добывает их себе с трудом. Ситуации, в которых люди живут и которые слагают арену их деятельности, не менее различны. Поступок человека зависит, следовательно, от того, как проявляется его способность к интуиции в условиях определенной ситуации. Сумма действующих в нас идей, реальное содержание наших интуиций и слагает то, что – при всей всеобщности мира идей – выступает как индивидуальный склад каждого человека. Поскольку это интуитивное содержание простирается на поведение, оно представляет собой нравственное содержание индивидуума. Дать изжить этому содержанию является высшим моральным побуждением и в то же время высшим мотивом для того, кто понимает, что все прочие моральные принципы в

конечном счете соединяются в означенном содержании. Эту точку зрения можно назвать этическим индивидуализмом.

Решающим для интуитивно предопределенного поступка в каждом конкретном случае оказывается нахождение соответствующей, совершенно индивидуальной интуиции. На этой ступени нравственности лишь постольку может идти речь о всеобщих понятиях нравственности (нормах, законах), поскольку они выявляются из обобщения индивидуальных побуждений. Всеобщие нормы всегда предполагают конкретные факты, из которых они могут быть выведены. Но факты сначала создаются человеческим поведением.

Когда мы отыскиваем закономерное (понятийное в поведении индивидуумов, народов и эпох), мы получаем этику, но не как науку о нравственных нормах, а как естественное учение о нравственности. Лишь добытые таким путем законы относятся к человеческому поведению, как законы природы к отдельному явлению. Но они отнюдь не тождественны с побуждениями, которые мы полагаем в основу нашего поведения. Если хотят понять, каким образом поступок человека проистекает из его нравственного воления, надо сначала рассмотреть отношение этого воления к поступку. Надо прежде всего обратить внимание на поступки, при которых это отношение является определяющим. Когда я или кто-нибудь другой размышляет впоследствии над таким поступком, может выясниться, с какими максимами нравственности мы имеем здесь дело. В то время как я совершаю поступок\* мною движет максима нравственности, но лишь постольку, поскольку она может жить во мне интуитивно; она связана с любовью к объекту, который я хочу осуществить своим поступком. Я не спрашиваю ни у какого человека и ни у какого правила, должен ли я совершить этот поступок? – но я совершаю его, как только постиг его идею. Лишь благодаря этому он является моим поступком. Кто действует только потому, что признает определенные нравственные нормы, у того поступок оказывается результатом начертанных в его моральном кодексе принципов. Он – просто исполнитель. Он – автомат более высокого порядка. Закиньте в его сознание какой-либо повод к поступку, и тотчас же механизм его моральных принципов придет в движение и сработает надлежащим образом, чтобы реализовать какой-нибудь христианский, гуманный, кажущийся самоотверженным поступок или же поступок, преследующий цели культурно-исторического прогресса. Лишь следуя своей любви к объекту, я сам совершаю собственный поступок. Я действую на этой ступени нравственности не потому, что признаю над собой какого-нибудь господина, или внешний авторитет, или так называемый внутренний юрис. Я не признаю никакого внешнего принципа моего поведения, так как я в себе самом нашел основание поведения, любовь к поступку. Я не подвергаю рассудочной проверке, является ли мой поступок добрым или злым; я совершаю его оттого, что я его люблю. Он бывает «добр», когда моя погруженная в любовь интуиция находится в правильном отношении к интуитивно переживаемой мировой связи; он «зол», когда это не так. И я не спрашиваю себя, как поступил бы другой человек в моем случае? – но я поступлю так, как к этому чувствует себя побужденной именно моя особая индивидуальность. Не что-либо общепринятое, не всеобщий обычай или общечеловеческое правило, не какая-нибудь нравственная норма непосредственно руководит мной, а моя любовь к деянию. Я не чувствую никакого принуждения – ни принуждения природного, которое руководило бы мною при моих влечениях, ни принуждения нравственных заповедей, но я просто хочу совершить то, что лежит во мне самом.

Защитники всеобщих нравственных норм могли бы, пожалуй, возразить на эти рассуждения: если каждый человек будет стремиться только к тому, чтобы изживать самого себя и делать то, что ему угодно, тогда не будет никакой разницы между хорошим поступком и преступлением; всякое заложенное во мне мошенничество имеет такое же право изживать себя, как и намерение служить всеобщему благу. Решающее значение для меня, как нравственного человека, может иметь не то обстоятельство, что я наметил себе какой-нибудь поступок согласно идее, а опробование того, окажется ли этот поступок добрым или злым. Только в первом случае я его и совершу.

Мой ответ на это легко напрашивается и все же возникающее лишь из непонимания

того, что здесь разумеется, возражение состоит в следующем: кто хочет познать сущность человеческого воления, тот должен различать между путем, который доводит это воление до определенной степени развития, и тем своеобразным характером, который принимает воление, приближаясь к этой цели. На пути к этой цели нормы играют свою правомерную роль. Цель же состоит в осуществлении чисто интуитивно постигнутых нравственных целей. Человек достигает указанных целей в той мере, в какой он обладает способностью вообще возвышаться до интуитивно постигаемого идейного содержания мира. В отдельном волении к этим целям по большей части примешиваются в качестве побуждения или мотива другие элементы. И все-таки интуиция может предопределяюще участвовать или соучаствовать в человеческой воле. Что человек должен делать, то он и делает; он является ареной, на которой долженствование становится действием; но его собственный поступок – это тот, которому как таковому он дает возникнуть из самого себя. Побуждение может быть при этом только чисто индивидуальным. И поистине индивидуальным может быть только такой волевой поступок, который возник из интуиции. Деяние преступника, что-либо злое может быть названо изживанием индивидуальности в том же смысле, как и воплощение чистой интуиции, только в том случае, если мы причислим к человеческой индивидуальности также и слепые влечения. Но слепое влечение, толкающее на преступление, проистекает не из интуиции и принадлежит не к индивидуальному в человеке, а к наиболее всеобщему в нем, к тому, что в одинаковой степени сказывается у всех индивидуумов и из чего человек высвобождается с помощью своего индивидуального. Индивидуальное во мне не есть мой организм, с его влечениями и чувствованиями, но оно есть единый мир идей, вспыхивающий в этом организме. Мои влечения, инстинкты, страсти не обосновывают во мне ничего другого, кроме того, что я принадлежу к общему роду человек; то, что в этих влечениях, чувствованиях и страстях особым образом изживается нечто идеальное, это и обосновывает мою индивидуальность. В силу своих инстинктов и влечений я человек, двенадцать которых образуют дюжину; в силу особой формы идеи, посредством которой я – в этой дюжине – обозначаю себя как Я, я есмь индивидуум. По специфике моей животной природы только чужое существо могло бы отличить меня от других; но своим мышлением, т. е. деятельным постижением того, что изживается в моем организме как идеальное, я отличаю себя от других. Таким образом, о действии преступника никак нельзя сказать, что оно проистекает из идеи. Более того, это-то и характерно для преступных деяний, что они выводятся именно из внеидейных элементов человека.

Поступок ощущается свободным, поскольку основание его явствует из причастной к идеям части моего индивидуального существа; всякий же другой поступок, безотносительно к тому, совершен ли он по принуждению природы или под давлением нравственной нормы, ощущается несвободным.

Человек свободен, поскольку он в каждое мгновение жизни в состоянии следовать самому себе. Нравственный поступок есть мой поступок только тогда, когда он в этом смысле может быть назван свободным. Здесь речь идет прежде всего о том, при каких предпосылках поволенный поступок ощущается как свободный. Каким образом эта чисто этически постигнутая идея свободы осуществляется в человеческом существе – выяснится из дальнейшего.

Поступок, совершенный из свободы, не исключает нравственных законов, а включает их; он лишь оказывается на более высокой ступени по сравнению с тем, который только продиктован этими законами. Отчего это мой поступок должен меньше служить общему благу, когда я совершил его из любви, чем когда я выполнил его только на том основании, что я ощущаю своим долгом служить общему благу? Голое понятие долга исключает свободу, поскольку оно не хочет признавать индивидуального, а требует подчинения последнего всеобщей норме. Свобода поведения мыслима только с точки зрения этического индивидуализма.

Но как возможна совместная жизнь людей, если каждый будет стремиться лишь к тому, чтобы осуществлять свою индивидуальность? Таково возражение неверно понятого

морализма. Последний полагает, что сообщество людей возможно лишь при условии, если все они соединены сообща установленным нравственным порядком. Этот морализм как раз не понимает единства мира идей. Он не берет в толк того, что деятельный во мне мир идей не отличается от действующего в моих ближних. Конечно, это единство есть лишь результат мирового опыта. Однако оно должно быть таковым. Ибо будь оно познаваемо как-либо иначе, чем посредством наблюдения, то в его области имело бы значение не индивидуальное переживание, а всеобщая норма. Индивидуальность возможна только тогда, когда каждое индивидуальное существо знает о другом только посредством индивидуального наблюдения. Разница между мной и моим ближним заключается совсем не в том, что мы живем в двух совершенно различных мирах, а в том, что он из общего нам обоим мира идей получает другие интуиции, чем я. Он хочет изживать свои интуиции, а я мои. Если мы оба действительно черпаем их из идей и не следуем никаким внешним (физическим или духовным) побуждениям, то мы можем лишь сойтись и одинаковом стремлении, в одних и тех же намерениях. Нравственное непонимание, взаимное столкновение у нравственно свободных людей исключено. Только нравственно несвободный человек, следующий природному влечению или принятому велению долга, отталкивает стоящего рядом с ним человека, если тот не следует одинаковому инстинкту или одинаковой заповеди. Жить в любви к деятельности и давать жить в понимании чужого воления – вот основная максима свободных людей. Они не знают никакого другого долженствования, кроме того, с которым их воление вступает в интуитивное согласие; как они будут волить в каждом отдельном случае, это скажет им их способность постижения идей.

Если бы в человеческом существе не была заложена основа уживчивости, ее нельзя было бы привить никакими внешними законами! Человеческие индивидуумы могут, сосуществуя, изживать себя только потому, что они одного духа. Свободный живет в доверии к тому, что другой свободный принадлежит вместе с ним к одному духовному миру и сойдется с ним в своих намерениях. Свободный не требует от своего ближнего никакого взаимного согласия, но он ждет его, потому что оно заложено в человеческой природе. Тем самым имеется в виду не необходимость всякого рода внешних учреждений, а образ мыслей, душевный строй, при котором человек в своем самопереживании среди ценимых им собратьев в наибольшей степени отдает должное человеческому достоинству.

Найдется немало людей, которые скажут: очерчиваемое тобой понятие свободного человека – только химера, нигде не осуществленная. Мы же имеем дело с действительными людьми, у которых лишь тогда можно надеяться на нравственность, если они подчиняются нравственной заповеди, если они понимают свою нравственную миссию как долг и не предаются свободно своим склонностям и своей любви. – Я в этом нисколько не сомневаюсь; это мог бы отрицать только слепой. Но если таков последний вывод, тогда кончайте со всем лицемерием нравственности! Тогда скажите просто: человеческая натура должна быть принуждаема к своим поступкам, поскольку она не свободна. Навязывается ли эта несвобода с помощью физических средств или нравственных законов, несвободен ли человек, потому что он следует своему безмерному половому влечению, или оттого, что он связан оковами условной нравственности, – с известной точки зрения это совершенно безразлично. Но только не утверждайте, что такой человек вправе называть какой-либо поступок своим, тогда как он понуждается к нему чуждой властью. И вот же из самой среды этого принудительного порядка встают во весь рост люди, свободные умы, которые находят самих себя в диком хаосе обычаев, насильственных законов, религиозной практики и т. д. Они свободны, поскольку следуют самим себе, и несвободны, поскольку подчиняются. Кто из нас может сказать, что он во всех своих поступках действительно свободен? Но в глубине каждого из нас живет некое существо, в котором обретает дар речи свободный человек.

Наша жизнь складывается из поступков свободы и несвободы. Но мы не можем додумать до конца понятие человека, не придя к свободному духу как чистейшему выражению человеческой природы. Ибо мы поистине люди лишь постольку, поскольку мы свободны.

Это идеал, скажут многие. Без сомнения, но такой, который, как реальный элемент,

работает в нашем существе, пробиваясь на поверхность. Это не измышленный или пригрезившийся идеал, но такой, в котором есть жизнь и который отчетливо возвещает о себе даже в самой несовершенной форме своего бытия. Будь человек только природным существом, тогда искание идеалов, т. е. идей, которые бездейственны в данный момент, но осуществление которых необходимо, было бы бессмыслицей. В предмете, принадлежащем внешнему миру, идея определяется восприятием; мы сделали все зависящее от нас, если узнали связь между идеей и восприятием. В случае человека это не так. Сумма его бытия не может быть определена без него самого; его истинное понятие как нравственного человека (свободного ума) не соединено заведомо и объективно с образом восприятия «человек», чтобы впоследствии быть просто установленным в познании. Человек должен сам своим деянием соединить свое понятие с восприятием «человек». Понятие и восприятие тождественны здесь лишь в том случае, когда человек сам приводит их к тождественности. Но он способен на это, лишь после того как нашел понятие свободного ума, т. е. свое собственное понятие. В объективном мире нашей организацией проведена у нас пограничная черта между восприятием и понятием; познание преодолевает эту границу. В субъективной природе также наличествует эта граница; человек преодолевает ее в ходе своего развития, доводя в своем явлении свое понятие до окончательного выражения. Таким образом как интеллектуальная, так и нравственная жизнь человека приводит нас к его двойной природе: к восприятию (непосредственному переживанию) и мышлению. Интеллектуальная жизнь преодолевает эту двоякую природу посредством познания, нравственная жизнь посредством фактического осуществления свободного духа. Каждое существо имеет свое прирожденное понятие (закон своего бытия и действия); но во внешних вещах оно неразрывно связано с восприятием и только в пределах нашего духовного организма отделено от него. У самого человека понятие и восприятие сначала фактически разделены, чтобы затем фактически же быть соединенными им. На это можно возразить: нашему восприятию человека в каждое мгновение его жизни соответствует определенное понятие, как, впрочем, и всякой другой вещи. Я могу составить себе понятие шаблонного человека, и он может быть дан мне также и как восприятие; если я присоединю к нему еще и понятие свободного духа, то у меня будет два понятия для одного и того же объекта.

Это помыслено в одностороннем порядке. Как объект восприятия, я подвержен непрерывному изменению. Ребенком я был другим, другим я был и в юности и уже взрослым человеком. Более того, в каждое мгновение образ моего восприятия иной, чем в предыдущее мгновение. Эти изменения могут совершаться в таком направлении, что в них будет всегда проявляться один и тот же (шаблонный) человек, или так, что они будут выражением свободного духа. Этим изменениям подвержено и мое поведение, как объект восприятия.

В объекте восприятия «человек» дана возможность преобразования себя, подобно тому как в семени растения заложена возможность стать целым растением. Растение преобразуется в силу объективной, заложенной в нем закономерности; человек же остается в своем состоянии несовершенства, если он сам не берется в себе за материал преобразования и не преобразует себя собственной силой. Природа делает из человека только природное существо; общество – существо, поступающее согласно законам; только он сам может сделать из себя свободное существо. Природа освобождает человека от своих оков на известной стадии его развития, общество доводит это развитие до следующего пункта; завершить себя человек может только сам.

Итак, точка зрения свободной нравственности не утверждает, что свободный дух – единственная форма, в которой человек может существовать. Она видит в свободной духовности только последнюю стадию развития человека. Этим вовсе не отвергается правомерность действия согласно нормам как стадия развития. Оно только не может быть признано за точку зрения абсолютной нравственности. Но свободный дух преодолевает нормы в том смысле, что он не одни только заповеди ощущает как мотивы, а строит свое поведение по собственным импульсам (интуициям).

Если Кант говорит о долге: «Долг! Ты возвышенное, великое имя, не содержащее в

себе ничего излюбленного, сопровождаемого льстивой вкрадчивостью, но устанавливающее закон... перед которым умолкают все склонности, хотя бы втайне они и противодействовали ему», – то из сознания свободного духа человек возражает ему: «Свобода! Ты, приветливое, человеческое имя, содержащее в себе все нравственно излюбленное, поскольку оно наиболее отвечает моему человеческому достоинству, и не делающее меня ничьим слугой; ты, что не устанавливаешь голого закона, но выжидаешь того, что моя нравственная любовь сама признает за закон, ибо перед каждым только навязанным законом она чувствует себя несвободной».

Такова противоположность чисто законосообразной и свободной нравственности. Филистер, усматривающий в чем-нибудь внешне установленном воплощенную нравственность, усмотрит, пожалуй, в свободном духе даже опасного человека. Но он сделает это оттого лишь, что его взгляд стеснен в пределах какой-то определенной эпохи. Если бы он мог выглянуть за ее пределы, ему тотчас же пришлось бы обнаружить, что свободный дух столь же редко испытывает необходимость переступить законы своего государства, как и сам филистер, и притом никогда не вступает с ними в действительное противоречие. Ибо и сами государственные законы все до одного возникли из интуиции свободных умов, равно как и все другие объективные законы нравственности. Нет такого закона, применяемого авторитетом семьи, который однажды не был бы интуитивно постигнут и установлен каким-либо родоначальником; даже и условные законы нравственности устанавливаются первоначально определенными людьми, а законы государства возникают всегда в голове какого-либо государственного мужа. Эти умы установили законы над прочими людьми, и несвободен только тот, кто забывает об этом их происхождении и делает их либо внечеловеческими заповедями, объективными, независимыми ни от чего человеческого понятиями нравственного долга, либо же повелевающим голосом своего собственного, лже-мистически мыслимого принудительным внутреннего мира. Но кто не упускает из виду этого происхождения, а ищет его в человеке, тот считается с ним, как с элементом все того же мира идей, из которого он получает и свои нравственные интуиции. Если он считает, что его интуиции лучше, он пытается заменить ими существующие; если же он находит последние правильными, он поступает сообразно им, как если бы они были его собственными.

Не должно быть такой формулы, будто человек предназначен для осуществления какого-то обособленного от него нравственного миропорядка. Кто утверждает это, тот стоит все еще по отношению к науке о человечестве на такой же точке зрения, на какой стояло естествознание, когда оно полагало, что бык имеет рога для того, чтобы бодаться. Естествоиспытатели благополучно вышвырнули это телеологическое понятие на кладбище мертвых идей. Этике труднее разделаться с ним. Но подобно тому как не рога существуют ради боданья, а боданье благодаря рогам, так и человек существует не для нравственности, а нравственность благодаря человеку. Свободный человек поступает нравственно, оттого что у него есть нравственная идея; но он совершает поступки не для того, чтобы возникла нравственность. Человеческие индивидуумы с присущими их существу нравственными идеями являются предпосылкой нравственного миропорядка.

Человеческий индивидуум – источник всякой нравственности и средоточие земной жизни. Государство, общество существуют лишь постольку, поскольку они оказываются необходимым следствием индивидуальной жизни. Что государство и общество оказывают затем обратное влияние на индивидуальную жизнь, это так же понятно, как и то, что боданье, существующее благодаря рогам, в свою очередь оказывает обратное влияние на дальнейшее развитие рогов у быка, которые при долгом неупотреблении просто выродились бы. Так же должен был бы выродиться и индивидуум, если бы он вел обособленную жизнь вне общения с людьми. Оттого именно и образуется общественный строй, чтобы в благоприятном смысле снова оказывать обратное воздействие на индивидуум.

#### Х. ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ И МОНИЗМ



Наивный человек, который признает действительным то, что он может видеть глазами и схватить руками, требует и для своей нравственной жизни побудительных оснований, которые можно было бы воспринимать органами внешних чувств. Он нуждается в некоем существе, которое сообщало бы ему эти побудительные основания понятным для его внешних чувств способом. Он предоставит человеку, которого он считает мудрее и могущественнее себя или власть которого над собой он признает по какой-либо другой причине, диктовать себе эти побудительные основания как заповеди. Таким образом нравственными принципами оказываются названные уже ранее авторитеты: семейный, государственный, общественный, церковный и божественный. Наиболее стеснительный человек верит еще какому-либо другому одному человеку; более продвинутый предоставляет какому-нибудь большинству (государству, обществу) диктовать себе свое нравственное поведение. Он опирается всегда на какие-нибудь осязаемые авторитеты. У кого, наконец, начинается убеждение, что речь идет, по существу, о таких же слабых людях, как и он, тот ищет разъяснения у более высокой власти, у некоего Божественного Существа, которое он, однако, снабжает чувственно воспринимаемыми свойствами. Он заставляет это Существо сообщать ему понятийное содержание его нравственной жизни опять-таки на чувственно воспринимаемый лад, все равно – является ли ему Бог в «неопалимой купине» или бродящим среди людей в телесно-человеческом облике и внятно говорящим, что им следует и чего не следует делать.

Высшая ступень развития наивного реализма в области нравственности это та, когда нравственная заповедь (нравственная идея) мыслится отделенной от всякого постороннего существа и гипотетически признается за абсолютную силу внутри самого человека. То, чему он внимал поначалу как внешнему гласу Божьему, тому он внимлет теперь как самостоятельной силе внутри себя и говорит об этом внутреннем голосе, отождествляя его с совестью.

Но тем самым уже преодолевается ступень наивного сознания, и мы вступаем в область, где нравственные законы обособляются в качестве норм. Они уже не имеют тогда носителя, но становятся метафизическими сущностями, существующими сами по себе. Они аналогичны незримо-зримым силам метафизического реализма, ищущего действительности не с помощью того участия, которое принимает в ней человеческое существо своим мышлением, а гипотетически примышляющего ее к пережитому. Но и внечеловеческие нормы нравственности всегда выступают в качестве сопутствующего явления при метафизическом реализме. Этот метафизический реализм вынужден и происхождение самой нравственности искать вне сферы человеческой действительности. Здесь наличествуют различные возможности. Если предполагаемая сущность мыслится сама по себе лишенной мышления и действующей по чисто механическим законам, каковой и должна быть сущность материализма, тогда она производит из себя по чисто механической необходимости и человеческий индивидуум вместе со всем, что с ним связано. Сознание свободы может быть тогда только иллюзией. Ибо в то время, как я считаю себя творцом своего поступка, во мне действует лишь составляющая меня материя и процессы ее движения. Я считаю себя свободным; фактически же все мои поступки суть лишь результаты лежащих в основе моего телесного и духовного организма материальных процессов. Только вследствие нашего незнакомства с принуждающими нас мотивами – так полагает это воззрение – у нас есть чувство свободы. «Мы должны здесь снова подчеркнуть, что это чувство свободы покоится... на отсутствии внешних принудительных мотивов». «Наше поведение столь же вынужденно, как и наше мышление» (Циген, «Руководство по физиологической психологии»)\*. (\* О том, как здесь говорится о «материализме» и о праве так говорить о нем, ср. «Дополнение» к этой главе в конце ее.)

Другая возможность заключается в том, что человек усматривает внечеловеческое Абсолютное таящимся позади явлений в каком-нибудь духовном Существо. Тогда и побуждение к поступку он будет искать в такой духовной силе. Он будет принимать обнаруживаемые в своем разуме нравственные принципы за изливания этого потустороннего

Существа, имеющего на человека свои особые виды. Нравственные законы являются дуалисту этого направления продиктованными Абсолютом; человеку же надлежит просто исследовать разумом эти решения абсолютного Существа и выполнять их. Нравственный миропорядок является дуалисту воспринимаемым отблеском стоящего за этим миропорядком более высокого порядка. Земная нравственность есть явление внечеловеческого миропорядка. В этом нравственном порядке речь идет не о человеке, а о некоем Существо-в-себе, о внечеловеческом Существо. Человек должен делать то, чего хочет это Существо. Эдуард фон Гартман, представляющий названное Существо-в-себе как Божество, для которого собственное его бытие есть страдание, полагает, что это Божественное Существо сотворило мир, чтобы освободиться через него от своего бесконечно великого страдания. Поэтому Гартман рассматривает нравственное развитие человечества как процесс, предназначение которого в том, чтобы освободить Божество. «Только построением нравственного миропорядка со стороны разумных, сознающих себя индивидуумов мировой процесс может быть... приведен к своей цели». «Реальное бытие – это воплощение Божества, мировой процесс – история страданий воплотившегося Бога и в то же время путь к искуплению Распятого во плоти; нравственность же есть совокупная работа по сокращению этого пути страдания и искупления» (Гартман, «Феноменология нравственного сознания»). Человек действует здесь не потому, что он хочет, но потому, что он должен действовать, ибо Бог хочет быть искупленным. Подобно тому как материалистический дуалист делает человека автоматом, поступки которого являются лишь результатом чисто механической закономерности, так и спиритуалистический дуалист (т. е. тот, кто усматривает Абсолют, Существо-в-себе в чем-то духовном, в чем человек своим сознательным переживанием не принимает никакого участия) делает его рабом воли этого Абсолюта. В пределах как материализма, так и одностороннего спиритуализма, вообще в пределах умозаключающего к внечеловеческому, как к истинной действительности, а не переживающего эту последнюю метафизического реализма, свобода оказывается исключенной.

Наивный, а равным образом и метафизический реализм, будучи последовательными, должны оба на одном и том же основании отрицать свободу, поскольку они видят в человеке только исполнителя необходимым образом навязанных ему принципов. Наивный реализм убивает свободу подчинением авторитету некоего воспринимаемого или мыслимого по аналогии с восприятием существа или, наконец, подчинением абстрактному внутреннему голосу, толкуемому им как «совесть»; метафизик, без обиняков умозаключающий к внечеловеческому, не может признать свободу, потому что для него человек обусловлен механически либо морально неким «Существом-в-себе».

Монизм должен будет признать частичную правомерность наивного реализма, поскольку он признает правомерность мира восприятий. Кто не способен посредством интуиции осуществлять нравственные идеи, тот должен получать их от других. В той мере, в какой человек получает свои нравственные принципы извне, он фактически несвободен. Но монизм приписывает идее одинаковое значение наряду с восприятием. Идея может обнаруживаться только в человеческом индивидууме. Поскольку человек следует побуждениям с этой стороны, он ощущает себя свободным. Однако монизм отрицает какую-либо правомерность метафизики, оперирующей лишь с помощью умозаключений, а следовательно, и правомерность происходящих от так называемых «существ-в-себе» побуждений к поступкам. С точки зрения монизма человек несвободен в своих поступках, когда он следует какому-либо воспринимаемому внешнему принуждению; он может быть свободен в своих поступках, когда он повинуеться только самому себе. Монизм не может признавать какого-то бессознательного принуждения, скрывающегося за восприятием и понятием. Когда кто-либо утверждает о поступке своего ближнего, что он совершен несвободно, то он обязан указать в пределах воспринимаемого мира вещь или человека, или учреждение, которые побудили его к этому поступку; если утверждающий ссылается на некие причины поступка, лежащие вне чувственно и духовно действительного мира, то

монизм не может вдаваться в обсуждение подобного утверждения.

Согласно монистическому воззрению, человек бывает в своих поступках частично несвободным, частично же свободным. Он застает себя несвободным в мире восприятия и осуществляет в себе свой свободный дух.

Нравственные заповеди, которые метафизик, оперирующий одними только умозаключениями, вынужден считать излияниями некой высшей власти, оказываются для сторонника монизма просто мыслями людей; нравственный миропорядок для него не есть копия ни чисто механического порядка природы, ни внечеловеческого миропорядка, но вполне свободное человеческое дело. Человеку надлежит проводить в мире волю не какого-то вне его лежащего Существа, а свою собственную; он осуществляет не решения и намерения другого Существа, а свои собственные. Монизм усматривает за действующими людьми не пели какого-то чуждого им миродержавия, самовольно определяющего поступки людей; но, поскольку люди осуществляют интуитивные идеи, они преследуют только свои сугубо человеческие цели. И притом каждый индивидуум преследует свои особые цели. Ибо мир идеи изживается не в сообществе людей, а только в человеческих индивидуумах. То, что выявляется как общая цель человеческого сообщества, есть лишь следствие конкретных волевых деяний индивидуумов, и к тому же по большей части немногих отдельных избранников, за которыми другие следуют как за своими авторитетами. Каждый из нас призван стать свободным духом, подобно тому как каждый росток розы предназначен стать розой.

Итак, монизм в области истинно нравственного действованья есть философия свободы. Поскольку он представляет собой философию действительности, то он в такой же мере отвергает метафизические, недействительные ограничения свободного духа, в какой он признает физические и исторические (наивно-действительные) рамки наивного человека. Поскольку он рассматривает человека не как законченный продукт, полностью осуществляющий себя в каждый момент жизни, то спор о том, свободен ли человек как таковой или несвободен, кажется ему ничтожным. Он видит в человеке развивающееся существо и спрашивает, может ли на этом пути развития быть достигнута также и ступень свободного духа.

Монизм знает, что природа не выпускает человека из своих рук вполне готовым свободным духом, но что она ведет его до известной ступени, с которой он продолжает свое развитие как все еще несвободное существо, пока он не достигает точки, где находит самого себя.

Для монизма ясно, что существо, действующее под влиянием физического или морального принуждения, не может быть подлинно нравственным. Он рассматривает прохождение через автоматическое поведение (сообразно естественным влечениям и инстинктам) и прохождение через послушное поведение (сообразно нравственным нормам) как необходимые предварительные ступени нравственности, но он осознает возможность преодоления свободным духом обеих стадий прохождения. Монизм освобождает подлинно нравственное мировоззрение вообще от внутри-мировых оков правил наивной нравственности и от правил внешне-мировой нравственности умозрительных метафизиков. Первые он не может устранить из мира, как не может же устранить из него восприятия, вторые он отклоняет, поскольку ищет все принципы, объясняющие и освещающие мировые явления, в пределах мира, а не вне последнего. Подобно тому как монизм отвергает даже самое размышление об иных принципах познания, кроме присущих человеку (ср. стр. 569), он так же решительно отклоняет и мысль об иных правилах нравственности, кроме свойственных человеку. Человеческая нравственность, как и человеческое познание, обусловлены человеческой природой. И подобно тому как другие существа разумели бы под познанием нечто совсем иное, чем мы, так и нравственность этих других существ была бы иной, чем наша. Для сторонника монизма нравственность есть специфически человеческое свойство, а свобода – человеческая форма быть нравственным.

1-е дополнение к новому изданию 1918 г. Некоторая трудность при обсуждении

изложенного в двух предшествующих главах может возникнуть оттого, что читатель почувствует себя наткнувшимся на определенное противоречие. С одной стороны говорится о переживаниях мышления, которому приписывается всеобщее, одинаковое для всякого человеческого сознания значение; с другой стороны здесь указывается на то, что идеи, которые осуществляются в нравственной жизни и однородны с идеями, вырабатываемыми в мышлении, изживаются индивидуальным образом в каждом человеческом сознании. Кто ощутит в себе потребность остановиться на этом противопоставлении как на некоем «противоречии» и кто не постигнет, что именно в живом созерцании этой фактически существующей противоположности обнаруживается некий срез сущности человека, тому не смогут явиться в правильном свете ни идея познания, ни идея свободы. Для воззрения, которое мыслит свои понятия просто отвлеченными (абстрагированными) из чувственного мира и не терпит никаких прав за интуицией, признанная здесь за действительность мысль останется «голым противоречием». Но для прозрения, постигающего, каким образом интуитивно переживаются идеи в качестве чего-то на себе самом покоящегося сущностного, совершенно ясно, что человек, окруженный в акте познания миром идей, вживается в нечто единое для всех людей и что когда он заимствует из мира идей интуиции для своих волевых актов, то некое звено этого мира идей индивидуализируется той же самой деятельностью, которую он в духовно-идеальном процессе при акте познания развивает как общечеловеческую. То, что кажется логическим противоречием, а именно всеобщий характер идей познавательных и индивидуальность – идей нравственных, это же, будучи увиденным в своей действительности, становится как раз живым понятием. В том-то и состоит отличительная черта человеческого существа, что в человеке интуитивно постигаемое колеблется как бы в живом маятникообразном движении между общезначимым познанием и индивидуальным переживанием этого всеобщего. Кто не в состоянии увидеть амплитуду одного из колебаний этого маятника в ее действительности, для того мышление остается лишь субъективной человеческой деятельностью; кто не может узреть другого колебания, для того с мыслительной деятельностью человека как бы утрачивается всякая индивидуальная жизнь. Познание для мыслителя первого рода и нравственная жизнь для мыслителя второго рода предстают непроницаемыми для взора фактами. Оба станут приводить для объяснения этих фактов всяческие представления, которые все равно не достигнут цели, так как способность переживать мышление будет ими либо вовсе не понята, либо понята ошибочно, как только абстрагирующая деятельность.

2-е дополнение к новому изданию 1918 г. На стр. 606 говорится о материализме. Мне отлично известно, что существуют мыслители – подобно названному выше Т. Цигену, – которые сами отнюдь не называют себя материалистами, но которые тем не менее с изложенной в этой книге точки зрения должны быть обозначены этим понятием. Дело не в том, заявляет ли кто-нибудь, что мир заключен для него не в одном только материальном бытии и что он, следовательно, не является материалистом. Дело в том, что он развивает понятия, приложимые только к материальному бытию. Кто говорит: «Наше поведение столь же вынуждено, как и наше мышление», тот устанавливает тем самым понятие, приложимое только к материальным процессам, но не приложимое ни к поведению, ни к бытию; и если бы он додумывал свои понятия до конца, он вынужден был бы мыслить именно материалистически. Если он этого не делает, то только в силу той непоследовательности, которая так часто бывает следствием не доведенного до конца мышления. Мы часто слышим теперь, будто материализм XIX века научно опровергнут. На самом же деле это совершенно не так. Но только в настоящее время люди часто не замечают, что у них нет никаких других идей, кроме таких, с которыми можно подступаться лишь к материальному. Вследствие этого материализм теперь оказывается скрытым, между тем как во второй половине XIX века он выступал открыто. По отношению к воззрению, постигающему мир духовно, скрытый материализм современности не менее нетерпим, чем явно признанный таковым материализм прошлого столетия. Он лишь вводит в заблуждение многих, считающих себя вправе отклонять мировоззрение, простирающееся на духовное, поскольку-де естественно-научное

мировоззрение «давно уже покинуло почву материализма».

#### XI. ЦЕЛЬ МИРА И ЦЕЛЬ ЖИЗНИ (НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА)

Среди разнообразных течений в духовной жизни человечества надлежит проследить одно, которое можно назвать преодолением понятия цели в сферах, к которым оно не принадлежит. Целесообразность составляет определенный род в ряду явлений. Поистине целесообразность действительна лишь тогда, когда в противоположность отношению между причиной и следствием, где предыдущее событие определяет позднейшее, имеет место обратное, а именно, когда последующее событие действует определяющим образом на более раннее. Это выступает, прежде всего, только в случае человеческих поступков. Человек совершает поступок, который он себе заранее представляет, и дает этому представлению определить свои поступок. Более позднее – сам поступок действует с помощью представления на более раннее – человека, совершающего поступок. Этот окольный путь через представление решительно необходим для целесообразной связи.

В процессе, который распадается на причину и следствие, следует различать восприятие и понятие. Восприятие причины предшествует восприятию следствия; причина и следствие оставались бы в нашем сознании просто соположенными, если бы мы не могли посредством соответствующих им понятий соединять их друг с другом. Восприятие следствия может всегда следовать только за восприятием причины. Если следствие должно иметь реальное влияние на причину, то это может произойти только с помощью понятийного фактора. Ибо фактора восприятия следствия попросту не существует до фактора восприятия причины. Кто утверждает, что цветок – корня, т. е. что он оказывает некоторое воздействие на корень, тот может утверждать это только относительно того фактора в цветке, который он констатирует в нем посредством мышления, фактора восприятия цветка еще не существует к моменту возникновения корня. Для целесообразной же связи необходима не только идеальная закономерная связь более позднего с более ранним, но и то, чтобы понятие (закон) следствия реально, посредством какого-нибудь осязательного процесса влияло на причину. Однако осязательное влияние понятия на что-нибудь другое мы можем наблюдать только на человеческих поступках. Здесь, стало быть, только и применимо понятие цели. Наивное сознание, придающее значение только осязательному, пытается – как мы неоднократно отмечали – переносить осязательное и туда, где познанию подлежит только идеальное. В воспринимаемом событии оно ищет осязательных связей, а если не находит таковых, то вмысливает их туда. Имеющее значение в субъективном поведении понятие цели оказывается подходящим элементом для таких вымышленных связей. Наивный человек знает, как он выполняет какое-нибудь дело, и выводит отсюда, что природа поступает точно так же. В чисто идеальных природных связях он усматривает не только невидимые силы, но и невоспринимаемые реальные цели. Человек мастерит свои орудия целесообразно; по такому же рецепту наивный реалист заставляет Творца строить организмы. Лишь очень постепенно исчезает это ложное понятие цели из наук. В философии оно продолжает изрядно бесчинствовать и по сей день. Здесь все еще ставят вопросы о вне-мировой цели мира, о внечеловеческом назначении (следовательно, и о цели) человека и так далее.

Монизм отвергает понятие цели во всех областях за единственным исключением сферы человеческих поступков. Он ищет законов природы, а не целей природы. Цели природы суть такие же произвольные допущения, как и невоспринимаемые силы (стр. 564). Но даже жизненные цели, которые человек ставит себе не сам, являются с точки зрения монизма неправомерными допущениями. Исполнено цели лишь то, что человек заведомо сделал таковым, ибо только посредством осуществления идеи возникает целесообразное. Действенной же – в реальном смысле – идея становится только в человеке. Поэтому человеческая жизнь имеет только ту цель и то назначение, которые дает ей человек. На вопрос: какую цель имеет человек в жизни, монизм может ответить только так: ту, которую он сам себе ставит. Мое призвание в мире не предопределено, но каждый раз оказывается тем, которое я сам себе избираю. Я вступаю на свой жизненный путь не связанный никаким заранее начертанным маршрутом. Идеи осуществляются целесообразно только людьми.

Поэтому неуместно говорить о воплощении идей историей. Все выражения типа: «История есть развитие людей к свободе» или «Она есть осуществление нравственного миропорядка» и т. д. несостоятельны с монистической точки зрения.

Приверженцы понятия цели полагают, что вместе с ним им пришлось бы отказаться одновременно и от всякого порядка и единства мира. Послушаем, например, Роберта Гамерлинга («Атомистика воли», том II, стр. 201): «Пока в природе существуют влечения, нелепо отрицать в ней цели».

Подобно тому как образование некой части человеческого тела определено и обусловлено не какой-нибудь витающей в воздухе идеей этой части, а связью с более крупным целым – с телом, которому принадлежит данная часть, так и образование каждого природного существа, будь то растение, животное или человек, определено и обусловлено не витающей в воздухе идеей такового, а принципом формы более значительного, целесообразно себя изживающего и формирующего целого природы». И еще на стр. 191 того же тома: «Теория цели утверждает только то, что, несмотря на тысячи неудобств и мук этой тварной жизни, в образованиях и стадиях развития природы явно содержится некая высокая целесообразность и планомерность, – однако планомерность и целесообразность, осуществляющие себя только в пределах естественных законов и не рассчитанные на целый мир тунеядцев, в котором жизни не противостояла бы смерть, становлению – прохождение со всеми более или менее безрадостными, но решительно неизбежными промежуточными ступенями».

Когда противники понятия цели противопоставляют еле собранную мусорную кучку половинчатых или цельных, мнимых или действительных нецелесообразностей миру чудес целесообразности, каковым являет его во всех областях природа, то я нахожу это в равной степени потешным».

Что называется здесь целесообразностью? Согласованность восприятий в некое целое. Но так как в основе всех восприятий лежат законы (идеи), которые мы находим посредством нашего мышления, то плановая согласованность членов воспринимаемого целого и есть как раз идеальная согласованность содержащихся в этом воспринимаемом целом членов единой идейной целостности. Когда говорится, что животное или человек не определены витающей в воздухе идеей, то это лишь неудачное выражение, и осуждаемое здесь воззрение при правильном выборе выражений само по себе утрачивает свой абсурдный характер. Животное, конечно, определено не какой-то витающей в воздухе идеей, а врожденной ему и составляющей его закономерную сущность идеей. О целесообразности нельзя говорить как раз потому, что идея не находится вне вещи, а действует в ней как ее сущность. И кто отрицает, что природное существо определено извне (все равно, витающей ли в воздухе или существующей вне твари, в духе мирового Творца идеей), как раз он-то и должен признать, что это существо определяется не целесообразно и планово извне, а причинно и закономерно изнутри. Я лишь тогда конструирую машину целесообразно, когда привожу ее части в такую связь, которой они не имеют от природы. Целесообразность ее устройства состоит тогда в том, что я полагаю способ действия машины в ее основу как ее идею. Машина становится вследствие этого объектом восприятия с соответствующей идеей. Таковы же и существа природы. Кто называет вещь целесообразной оттого, что она построена закономерно, тому следовало бы приложить это обозначение именно к природным существам. Но только эту закономерность не надо смешивать с закономерностью субъективных человеческих поступков. Для цели совершенно необходимо, чтобы действующая причина была понятием, и притом понятием следствия.

В природе же нигде нельзя обнаружить понятий, как причин; понятие всегда оказывается лишь идеальной связью между причиной и следствием. Причины существуют в природе только в форме восприятий.

Дуализм может разглагольствовать о мировых и природных целях. Там, где для нашего восприятия обнаруживается закономерное сочетание причины и следствия, дуалист может допустить, что мы видим лишь оттиск некой связи, в которой абсолютная мировая сущность

реализовала свои цели. Для монизма вместе с абсолютной, не переживаемой, но гипотетически измышляемой мировой сущностью отпадает также и основание для допущения мировых и природных целей.

Дополнение к новому изданию 1918е. Если непредубежденно продумать развитую здесь тему, то нельзя будет утверждать, будто автор этого изложения со своим отрицанием понятия цели применительно к фактам внечеловеческого порядка стоял на почве тех мыслителей, которые отклонением этого понятия создают себе возможность понимать все лежащее вне человеческой деятельности – а затем и ее самое – как только природное свершение. От этого его должно было бы защитить уже одно то обстоятельство, что самый процесс мышления изображается в этой книге как чисто духовный. Если идея цели отвергается здесь также и для духовного, вне человеческой деятельности лежащего мира, то оттого лишь, что в этом мире открывается нечто более высокое, чем цель, осуществляющаяся в человеческом смысле слова. И если о мыслимом по образцу человеческой целесообразности целесообразном назначении человеческого рода здесь говорится как об ошибочной мысли, то лишь в том смысле, что цели ставит себе отдельный человек, а уже из них складывается результат совокупной деятельности человечества. Этот результат оказывается тогда чем-то более высоким, чем составляющие его звенья – человеческие цели.

## ХІІ. МОРАЛЬНАЯ ФАНТАЗИЯ (ДАРВИНИЗМ И НРАВСТВЕННОСТЬ)

Свободный дух действует по своим импульсам, которые суть интуиции, отобранные им с помощью мышления из всего мира его идей. Для несвободного духа основание, по которому он выделяет из своего идейного мира определенную интуицию, лежит в данном ему мире восприятий, т. е. в бывших у него до сих пор переживаниях. Прежде чем прийти к какому-либо решению, он вспоминает, что в аналогичном случае сделал или посоветовал сделать кто-нибудь или что предписал в этом случае Бог и т. д., и согласно с этим он действует. Для свободного духа такие предусловия не являются единственными побуждениями к действию. Он принимает в прямом смысле слова первичное решение. При этом ему так же мало дела до того, как поступили в подобном случае другие, как и до того, что они в отношении этого предписывали. У него чисто идеальные основания, которые побуждают его выделить из суммы своих понятий как раз одно определенное и переложить его в поступок. Но его поступок будет принадлежать к воспринимаемой действительности. И то, что он совершит, будет, следовательно, тождественным с совершенно определенным содержанием восприятия. Понятие должно будет осуществиться в конкретном отдельном событии. Как понятие оно не сможет содержать в себе этот отдельный случай. Оно сможет относиться к нему только так, как понятие относится к восприятию вообще: например, как понятие льва – к отдельному льву. Средним членом между понятием и восприятием является представление (ср. стр. 554). Несвободному духу этот средний член дан заранее. Мотивы уже заведомо содержатся в его сознании как представления. Если он намеревается что-либо сделать, он делает это так, как он это видел раньше или как это ему предписывается в данном случае. Поэтому авторитет действует лучше всего посредством примеров, т. е. через сообщение совершенно определенных отдельных поступков сознанию несвободного духа. Христианин поступает, следуя не столько учению, сколько прообразу Спасителя. Правила играют меньшую роль для положительной деятельности, чем для отказа от совершения определенных поступков. Законы только тогда принимают общую форму понятий, когда они запрещают поступки, а не тогда, когда они повелевают совершать их. Законы о том, что следует делать, должны быть даны несвободному духу в совершенно конкретной форме: подметай улицу перед твоим крыльцом! плати налоги в таком-то размере налоговому управлению номер такой-то и т. д. В форму понятий законы облачены для того, чтобы воспрепятствовать совершению поступков: не укради! не прелюбодействуй! Но эти законы действуют на несвободный дух уже одним намеком на конкретное представление, скажем, своевременно настигающей расплаты, или мук совести, или вечного осуждения и т. д.

Едва лишь позыв к действию появляется в общепонятийной форме (например: делай добро своим ближним! живи так, чтобы максимально способствовать своему благополучию!), как в каждом отдельном случае должно быть сначала найдено еще конкретное представление поступка (отношение понятия к содержанию восприятия). В случае свободного духа, которого не подстегивает никакой прообраз и никакой страх перед наказанием и т. п., это переложение понятия в представление всегда необходимо.

Конкретные представления человек производит из суммы своих идей прежде всего посредством фантазии. Следовательно, то, в чем нуждается свободный дух, чтобы осуществить свои идеи, чтобы проявить себя, – это моральная фантазия. Она – источник деятельности свободного духа. Поэтому нравственно продуктивными являются, собственно говоря, только люди, обладающие моральной фантазией. Простые проповедники морали, т. е. люди, выдумывающие нравственные правила, не будучи в состоянии уплотнить их до конкретных представлений, – морально непродуктивны. Они похожи на критиков, которые умеют толком объяснить, какими качествами должно обладать произведение искусства, но сами неспособны создать даже самого незначительного.

Для того чтобы осуществить свое представление, моральная фантазия должна вмешаться в определенную область восприятий. Поступок человека не создает восприятий, но преобразует уже наличествующие восприятия, сообщая им новую форму. Чтобы быть в состоянии преобразовать определенный объект восприятия или сумму таковых сообразно моральному представлению, нужно сначала постичь закономерное содержание (прежний способ действия, которому хотят придать новую форму или новое направление) этого образа восприятий. Далее необходимо найти модус, по которому эта закономерность может быть превращена в новую. Эта часть моральной деятельности основана на знании мира явлений, с которым приходится иметь дело. Ее, следовательно, надлежит искать в какой-нибудь отрасли научного познания вообще. Итак, моральная деятельность предполагает наряду со способностью к постижению моральных идей\* и моральной фантазией способность изменять структуру мира восприятий, не разрывая его природно-закономерной связи. Эта способность есть моральная техника. Ей можно научиться в том смысле, как можно научиться науке вообще. Люди в целом более способны находить понятия для уже готового мира, чем продуктивно определять посредством фантазии еще не существующие будущие поступки. Поэтому очень даже возможно, что люди, не обладающие моральной фантазией, воспринимают моральные представления других и ловко внедряют их в действительность. Возможен и обратный случай, когда людям с моральной фантазией недостает технического умения и они вынуждены тогда пользоваться другими людьми для осуществления своих представлений.

(\* Только поверхностное суждение могло бы в употреблении слова «способность» в данном и в других местах этой книги увидеть рецидив учения старой психологии о душевных способностях. Связь со сказанным на стр. 544 выявляет точное значение этого слова.)

Поскольку для моральной деятельности необходимо знание объектов сферы нашей деятельности, то последняя зиждется на этом знании. Что принимается здесь во внимание, так это законы природы. Мы имеем дело с естествознанием, а не с этикой.

Моральная фантазия и способность к моральным идеям могут стать предметом знания лишь после того, как они произведены индивидуумом. Но тогда они не регулируют больше жизнь, а уже урегулировали ее. Понимать их надлежит в качестве действующих причин, подобно всем другим причинам (целями они являются только для субъекта). Мы занимаемся ими как неким естественным учением о моральных представлениях.

Этики как нормативной науки наряду с этим не может существовать.

Нормативный характер моральных законов пытались сохранить по крайней мере в том смысле, что понимали этику как диететику, которая из жизненных условий организма выводит общие правила, чтобы затем на их основании влиять в особенности на тело (Паульсен, «Система этики»). Это сравнение неверно, потому что нашу моральную жизнь



непозволительно сравнивать с жизнью организма. Деятельность организма протекает без нашего участия; мы застаем его законы в мире в готовом состоянии, можем их, следовательно, искать и затем применять найденное. Моральные же законы нами сначала творятся. Мы не можем применять их до того, как они сотворены. Заблуждение возникает оттого, что моральные законы не творятся по своему содержанию в каждый момент заново, а передаются по наследству. Перенятые у предков, они предстают затем данными, подобно естественным законам организма. Но они вовсе не с тем же правом применяются последующим поколением как диететические правила, ибо они относятся к индивидууму, а не к экземпляру какого-либо рода на манер естественного закона. Как организм, я представляю собой названный родовой экземпляр, и я живу сообразно природе, когда применяю в моем особом случае естественные законы рода; но как нравственное существо, я индивидуум и имею свои, совершенно особые законы\*. (\* Когда Паульсси утверждает: «Различие природного предрасположения и жизненных условий требует различной как телесной, так и духовно-моральной днсты», то он очень близок к верному познанию, по все же промахивается в решающем пункте. Поскольку я индивидуум, я не нуждаюсь ни в каком днстс. Диететикой называется искусство приведения отдельного экземпляра в согласие с общими законами рода. Но как индивидуум я вовсе не экземпляр рода.)

Представляемое здесь воззрение кажется противоречащим тому основному учению современного естествознания, которое называют теорией развития. Но это только кажется. Под развитием понимается реальное происхождение более позднего из более раннего естественным путем. Под развитием в органическом мире разумеют то обстоятельство, что более поздние (более совершенные) органические формы являются реальными отпрысками более ранних (несовершенных) форм, и произошли от них естественным путем. Сторонник теории органического развития должен был бы, собственно говоря, представлять себе дело так, словно некогда на земле был период времени, когда какое-нибудь существо могло воочию проследивать постепенное возникновение пресмыкающихся из протоамниотов при условии, что оно могло присутствовать при этом в качестве наблюдателя и обладать соответствующе долгой жизнью. Равным образом теоретики развития должны были бы представлять себе, что какое-нибудь существо могло бы наблюдать происхождение Солнечной системы из Канто-Лапласовской первичной туманности, если бы оно могло в течение бесконечно долгого времени свободно задержаться в соответствующем месте в области мирового эфира. Здесь не принимается в расчет, что при таком представлении сущность как протоамниотов, так и Канто-Лапласовской мировой туманности следовало бы мыслить иначе, чем это делают материалистические мыслители. Но ни одному теоретику развития не пришло бы в голову утверждать, что из своего понятия первичного зародышевомешочного животного он может вывести понятие пресмыкающегося со всеми его свойствами, даже если он ни разу и не видел пресмыкающегося. Равным образом нельзя было бы вывести и Солнечную систему из понятия Канто-Лапласовской первичной туманности, если бы это понятие первичной туманности мыслилось предназначенным непосредственно только для восприятия первичной туманности. Другими словами, это значит: теоретик развития, если он мыслит последовательно, должен утверждать, что из более ранних фаз развития реально происходят более поздние и что мы, имея как данность понятие несовершенного и понятие совершенного, можем понять их связь; но он ни в коем случае не должен был бы допускать, что понятия, достигнутого относительно более раннего состояния, достаточно для того, чтобы развить из него более позднее. Для учителя этики отсюда следует, что – хотя он и в силах осмыслить связь более поздних моральных понятий с более ранними – ни одна, пусть даже единственная новая моральная идея не может быть добыта им из прежних. Будучи моральным существом, индивидуум сам производит свое содержание. Это произведенное содержание является для учителя этики такой же данностью, как для естествоиспытателя рептилии. Рептилии произошли из протоамниотов; но естествоиспытатель не может из понятия протоамниотов выводить понятие рептилии. Более поздние моральные идеи развиваются из более ранних; но учитель этики не может из

нравственных понятий более раннего культурного периода выводить нравственные понятия более позднего. Путаница вызывается тем, что мы, как естествоиспытатели имеем факты уже готовыми перед собой и лишь задним числом рассматриваем их в познавательном смысле, между тем как при нравственной деятельности мы сначала творим факты, которые задним числом и познаем. При процессе развития нравственного миропорядка мы совершаем то, что природа совершает на более низкой ступени: мы изменяем нечто подлежащее восприятию. Этическая норма, следовательно, не может быть сначала познана, подобно закону природы, но она должна быть прежде сотворена. Лишь когда она уже налицо, она может стать предметом познания.

Но разве мы не в силах мерить новое меркою старого? Не придется ли каждому человеку соразмерять то, что произведено его моральной фантазией, с традиционными нравственными учениями? Для того, что должно проявиться как нравственно-продуктивное, это такая же нелепость, как если бы мы вздумали соразмерять новую форму, возникшую в мире природы, со старой и сказали: так как рептилии не соответствуют протоамниотам, то они суть неправомерная (болезненная) форма.

Итак, этический индивидуализм не противоречит правильно понятой теории развития, но непосредственно вытекает из нее. Геккелевское родословное дерево в линии восхождения от первичных животных вплоть до человека как органического существа надлежало бы, не прерывая естественной закономерности и не нарушая единого процесса развития, проследивать дальше вверх – до индивидуума как некоего в определенном смысле слова нравственного существа. Однако нигде нельзя было бы из сущности какого-либо одного рода предков вывести сущность последующего рода. А если верно, что нравственные идеи индивидуума явным образом произошли из нравственных идей его предков, то столь же верно и то, что этот индивидуум обречен на нравственное бесплодие, до тех пор пока у него самого не появятся моральные идеи.

Тот же самый этический индивидуализм, который я развил на основе предшествующих воззрений, мог бы быть выведен и из теории развития. Убеждение в итоге было бы тем же самым; иным был бы лишь путь, на котором оно добыто.

Появление совершенно новых нравственных идей из моральной фантазии не является для теории развития чем-то внушающим большее удивление, чем происхождение нового животного рода из другого. Но только, будучи Монистическим мировоззрением, эта теория как в нравственной жизни, так и в природной должна отрицать всякое достигаемое путем голых умозаключений, а не переживаемое в мире идей потустороннее (метафизическое) влияние. При этом она следует тому же принципу, которым она руководствуется, ища причины новых органических форм и не ссылаясь при этом на вмешательство какого-то вне-мирового Существа, вызывающего к жизни каждый новый родсообразно новой творческой мысли посредством сверхъестественного влияния. Подобно тому как монизм не может для объяснения живых существ пользоваться какой-то сверхъестественной творческой мыслью, так же невозможно для него выводить и нравственный миропорядок из причин, лежащих за пределами переживаемого мира. Он не может считать сущность какого-нибудь воления исчерпанной в нравственном смысле лишь оттого, что он свел его к продолжающемуся сверхъестественному влиянию на нравственную жизнь (божественное мироправление извне) или к временному особому откровению (дарование десяти заповедей) или к явлению Бога (Христа) на земле. То, что происходит благодаря всему этому с человеком и в человеке, становится нравственным лишь после того, как оно в человеческом переживании становится индивидуальным достоянием. Нравственные процессы для монизма суть такие же мировые продукты, как и все прочее существующее, и причины их следует искать в мире, т. е. в человеке, поскольку человек является носителем нравственности.

Этический индивидуализм оказывается таким образом увенчанием того здания, которое Дарвин и Геккель стремились воздвигнуть для естествознания. Он есть одухотворенное учение о развитии, перенесенное на нравственную жизнь.

Кто в скупости сердца заведомо отводит понятию естественного произвольно

ограниченную область, тому остается совсем немного, чтобы не находить в ней места для свободного индивидуального поступка. Последовательно рассуждающий сторонник теории развития не может впасть в подобную узость. Он не может завершить естественный порядок развития на обезьяне, а за человеком признать «сверхъестественное» происхождение; ища естественных предков человека, он должен искать уже в природе – дух; он не может также остановиться на органических отправлениях человека и считать естественными только их, но должен и нравственно свободную жизнь рассматривать как духовное продолжение органической.

Сторонник теории развития, согласно своей основной точке зрения, может утверждать лишь то, что современная нравственная деятельность происходит из иных разновидностей мирового свершения; характеристику этой деятельности, т. е. определение ее как свободной он должен предоставить непосредственному наблюдению над ней. Ведь он утверждает только, что развитие людей берет свое начало от предков, стоящих еще на нечеловеческой стадии. Как устроены люди это должно быть установлено посредством наблюдения над ними самими. Результаты этого наблюдения не могут впасть в противоречие с правильно понимаемой историей развития. Голословное утверждение, будто эти результаты таковы, что они исключают естественный мировой порядок, не могло бы быть приведено в согласие с новейшим направлением естествознания \*. (\* Вполне оправдано то, что мы называем мысли (этические идеи) объектами наблюдения. Ибо хотя мысленные образования в процессе мыслительной деятельности и не вступают в поле наблюдения, они все же могут стать впоследствии предметом наблюдения. Как раз этим путем и получена нами наша характеристика человеческой деятельности.)

Этическому индивидуализму нечего опасаться со стороны понимающего самое себя естествознания: наблюдение выявляет в качестве характеристики совершенной формы человеческой деятельности свободу. Эта свобода должна быть признана за человеческим велением, поскольку оно осуществляет чисто идеальные интуиции. Ибо последние являют не результат какой-то действующей на них извне необходимости, но суть нечто покоящееся на себе самом. Если человек находит, что поступок является отображением подобной идеальной интуиции, то он ощущает его как свободный. В этом отличительном признаке поступка и заключается свобода.

Как же с этой точки зрения обстоит дело с упомянутым уже выше (стр. 486) различием между обоими положениями: «Быть свободным – значит мочь делать то, чего хочешь» и другим: «Быть в состоянии по собственному усмотрению желать и не желать чего-либо – вот собственный смысл догмы о свободной воле». – Гамерлинг обосновывает свою концепцию свободы воли как раз на этом различии, объявляя первое положение правильным, второе же нелепой тавтологией. Он говорит: «Я могу делать, что хочу». Но сказать: я могу хотеть, чего хочу, – это пустая тавтология. – Могу ли я сделать, т. е. превратить в действительность то, чего я хочу и что я, следовательно, предпослал себе в качестве идеи моего делания, – это зависит от внешних обстоятельств и от моей технической умелости (см. стр. 621). Быть свободным – значит быть в состоянии из себя самого предопределить лежащие в основе деятельности представления (побудительные основания) посредством моральной фантазии. Свобода невозможна, если что-нибудь вне меня (механический процесс или всего лишь умозаключаемый внемировой Бог) определяет мои моральные представления. Я, следовательно, свободен лишь тогда, когда я сам произвожу эти представления, а не тогда, когда я могу реализовать положенные в меня каким-то другим существом побудительные основания. Свободное существо – это то, которое может хотеть то, что оно само считает верным. Кто делает что-либо иное, чем он сам того хочет, тот должен быть побужден к этому иному мотивами, которые лежат не в нем самом. Такой человек поступает несвободно. Выходит, что если кто-то может по собственному усмотрению хотеть то, что он считает правильным или же неправильным, то это значит, что он может по собственному усмотрению быть свободным или несвободным. Это, конечно, так же нелепо, как видеть свободу в умении делать то, что ты должен хотеть. Но последнее и утверждает Гамерлинг,

когда он говорит: совершенно верно, что воля всегда определяется побудительными основаниями, но нелепо говорить, будто она вследствие этого несвободна: ибо большей свободы, чем осуществлять себя по мере собственной силы и решимости, нельзя в ее случае ни пожелать, ни помыслить. – Ну да: тут можно пожелать как раз еще большую свободу, которая и есть собственно свобода. Именно: свободу самому определять основания своего воления.

Человек под влиянием обстоятельств позволяет себе иногда отказываться от осуществления своих желаний. Но позволять предписывать себе, что он должен делать, т. е. хотеть того, что не он сам, а другой считает правильным, – к этому его можно склонить лишь в той мере, в какой он не чувствует себя свободным.

Внешние силы могут помешать мне сделать то, что я хочу. Тогда они попросту обрекают меня на ничегонеделание или на несвободу. Но лишь в том случае, когда они поработают мой дух и изгоняют из моей головы побудительные основания, а на место их хотят внедрить свои, тогда они замышляют мою несвободу. Церковь ополчается поэтому не только против поступков, но в особенности против нечистых мыслей, т. е. побудительных оснований моего поведения. Она лишает меня свободы, когда нечистыми кажутся ей все побудительные основания, которые задает не она. Церковь или какое-либо иное сообщество порождает несвободу, когда священники или наставники делают себя повелителями совести, т. е. когда верующие должны получать от них (из исповедальни) побудительные основания своего поведения.

Дополнение к новому изданию 1918 г. В этих рассуждениях о человеческом волении представлено, что может пережить человек в своих поступках, чтобы посредством этого переживания прийти к сознанию: мое воление свободно. Особенно важно здесь то, что право называть воление свободным достигается посредством переживания: в волении осуществляется идеальная интуиция. Это может быть только результатом наблюдения, но оно и есть таковой результат в том смысле, в каком человеческое воление наблюдает себя в ходе развития, цель которого заключается в достижении такой обусловленной чисто идеальной интуицией возможности воления. Последняя может быть достигнута в силу того, что в идеальной интуиции не действует ничего, кроме ее собственной, на себе самой основанной сущности. Когда в человеческом сознании присутствует такая интуиция, она развивается не из процессов организма (см. стр. 582), но органическая деятельность отодвигается на задний план, чтобы очистить место идеальной. Если я наблюдаю воление, являющееся отображением интуиции, то из этого воления устранена органически необходимая деятельность. Такое воление свободно. Эту свободу воления не сможет наблюдать тот, кто не в состоянии узреть, каким образом свободное воление состоит в том, что интуитивным элементом прежде всего ослабляется, оттесняется необходимая деятельность человеческого организма и ее место заполняет духовная деятельность пронизанной идеей воли. Только тот, кто не в состоянии осуществить это наблюдение двучленное свободного воления, верит в несвободу всякого воления. Кто может осуществить его, тот достигает прозрения, что человек несвободен постольку, поскольку он не может довести до конца процесс оттеснения органической деятельности, но что эта несвобода стремится к свободе, а последняя представляет собой отнюдь не какой-то абстрактный идеал, но заложенную в человеческом существе направляющую силу. Человек свободен в той мере, в какой он в состоянии осуществлять в своем волении тот душевный строй, который живет в нем, когда он осознает образование чисто идеальных (духовных) интуиции.

### ХIII. ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ (ПЕССИМИЗМ И ОПТИМИЗМ)

Вопросу о цели или назначении жизни (ср. стр. 614) соответствует другой вопрос – о ее ценности. Мы встречаемся в этом отношении с двумя противоположными воззрениями, а в промежутке между ними – со всеми мыслимыми попытками примирения. Одно из этих воззрений гласит: наш мир – наилучший из мыслимых и возможных миров, а жизнь и деятельность в нем – неоценимое из благ. Все в нем предстает гармоничным и

целесообразным взаимодействием и достойно изумления. Даже кажущееся злым и скверным познается с высшей точки зрения как добро, ибо являет благотворную противоположность добра; мы тем лучше можем оценивать последнее, когда оно выделяется на первом. Зло не есть нечто доподлинно действительное; мы ощущаем как зло только меньшую степень блага. Зло есть отсутствие добра, а не что-нибудь такое, что имело бы значение само по себе.

Другое воззрение утверждает: жизнь полна мучений и бедствий, страдание повсюду перевешивает удовольствие, горе превосходит радость. Бытие – это бремя, и небытие следовало бы при всех обстоятельствах предпочесть бытию.

Главными представителями первого воззрения, оптимизма, надлежит считать Шпётсбери и Лейбница, а второго, пессимизма, – Шопенгауэра и Эдуарда фон Гартмана.

По мнению Лейбница, этот мир есть лучший из миров. Лучше его не может быть. Ибо Бог добр и мудр. Добрый Бог хочет сотворить лучший из миров; мудрый знает его; он может отличить его от всех других и худших. Только злой или немудрый Бог был бы способен сотворить худший мир, чем наилучший из возможных.

Кто исходит из этой точки зрения, тот с легкостью может предначертать человеческой деятельности направление, которое она должна принять, чтобы внести свою лепту во благо мира. Человеку надлежит лишь разузнать решения Бога и вести себя сообразно с ними. Если он знает, каковы намерения Бога относительно мира и человеческого рода, то и поступки его окажутся верными. И он будет чувствовать себя счастливым оттого, что может присовокупить к прочему добру еще и свое. Итак, с оптимистической точки зрения жизнь достойна жизни. Она должна побуждать нас к участию в ней и содействию ей.

Иначе представляет себе дело Шопенгауэр: Он мыслит себе мировую основу не как всемогущее и всеблагое Существо, а как слепой порыв, или волю. Вечное стремление, непрестанная жажда удовлетворения, которое никогда не может быть достигнуто, – вот основная черта всякого воления. Ибо стоит лишь достигнуть какой-либо желанной цели, как тотчас же возникает новая потребность и т. д. Удовлетворение может всегда иметь лишь ничтожно малую длительность. Все остальное содержание нашей жизни есть неудовлетворенное тяготение, т. е. недовольство, страдание. Если слепой порыв наконец притупляется, то мы лишаемся всяческого содержания; бесконечная скука наполняет наше существование. Поэтому относительно лучшим является подавление в себе желаний и потребностей, убиение воления. Шопенгауэровский пессимизм ведет к бездеятельности, его нравственная цель – универсальная лень.

Существенно иначе пытается обосновать пессимизм и использовать его для этики Гартман. Следуя излюбленному стремлению нашего времени, Гартман пытается обосновать свое мировоззрение на опыте. Из наблюдения жизни хочет он получить ответ на вопрос, что перевешивает в мире – удовольствие или страдание. Он устраивает перед разумом смотр всему, что является людям как добро и как счастье, чтобы показать, что все мнимое удовлетворение при более точном рассмотрении оказывается иллюзией. Иллюзия – когда мы верим, что в здоровье, юности, свободе, обеспеченном существовании, любви (половом наслаждении), сострадании, дружбе и семейной жизни, чувстве чести, почете, славе, господстве, религиозном назидании, занятиях наукой и искусством, уповании на потустороннюю жизнь, участии в культурном прогрессе, – что во всем этом мы имеем источники счастья и удовлетворения. При трезвом рассмотрении каждое наслаждение приносит в мир гораздо больше зла и несчастья, чем удовольствия. Неприятность похмелья всегда больше, чем приятность опьянения. Страдание значительно перевешивает в мире. Ни один человек, даже относительно счастливейший, если спросить его об этом, не согласился бы второй раз прожить эту убогую жизнь. Поскольку, однако, Гартман не отрицает присутствия в мире идеального элемента (мудрости) и даже признает за ним одинаковое право наряду со слепым порывом (волею), то он может предположить за своим Первосуществом сотворение мира только с той целью, что страдание мира должно быть приведено им к мудрой мировой цели. Но страдание существ, заселяющих мир, есть не что иное, как страдание самого Бога, ибо жизнь мира в целом тождественна с жизнью Бога.

Всемудрое же Существо может видеть свою цель только в избавлении от страдания, а так как всякое бытие есть страдание, то – и в избавлении от бытия. Препровождение бытия в гораздо лучшее небытие – вот цель сотворения мира. Мировой процесс есть постоянная борьба против страдания Бога, которая завершится наконец уничтожением всякого бытия. Итак, участие в уничтожении бытия – вот в чем состоит нравственная жизнь человека. Бог сотворил мир, чтобы избавиться через него от своего бесконечного страдания. Мир «надо в некотором смысле рассматривать как зудящую сыпь на абсолютном», посредством которой бессознательная целительная сила последнего освобождает себя от внутренней болезни, «или же как болезненный вытяжной пластырь, который накладывает на себя всеядное Существо, чтобы извлечь сначала наружу внутреннюю болезнь, а затем и совсем устранить ее». Люди суть члены мира. В них страдает Бог. Он их сотворил, чтобы раздробить свое бесконечное страдание. Боль, которой страдает каждый отдельный из нас, это только капля в бесконечном море божественной боли (Гартман, «Феноменология нравственного сознания»).

Человек должен проникнуться сознанием того, что погоня за индивидуальным удовлетворением (эгоизм) есть безумие, и должен руководствоваться единственной задачей: посвятить себя – путем бескорыстной самоотдачи мировому процессу – избавлению Бога. В противоположность шопенгауэровскому пессимизму Гартмана ведет нас к самоотверженной деятельности во исполнение возвышенной задачи.

Но как обстоит дело с обоснованием этих взглядов на опыте?

Стремление к удовлетворению – это порыв жизненной деятельности выйти за пределы своего жизненного содержания. Существо голодно, т. е. оно стремится к насыщению, когда его органические функции требуют для своего дальнейшего функционирования притока нового жизненного содержания в форме пищи. Стремление к почету состоит в том, что человек считает свою личную деятельность значимой только тогда, когда к ней присоединяется признание извне. Стремление к познанию возникает тогда, когда для человека в мире, который он может видеть, слышать и т. д., чего-то недостает до тех пор, пока он его не понял. Исполнение стремления вызывает в стремящемся индивидууме удовольствие, неудовлетворение – страдание. При этом важно наблюдать, что удовольствие и страдание зависят лишь от исполнения или неисполнения моего стремления. Само стремление ни в коем случае не может считаться страданием. Поэтому если выясняется, что в момент исполнения стремления тотчас же возникает новое, то я не вправе утверждать, что удовольствие породило для меня страдание, ибо при всех обстоятельствах наслаждение оборачивается желанием его повторения или получения нового удовольствия. Лишь когда это желание наталкивается на невозможность его исполнения, я могу говорить о страдании. Даже и в том случае, когда пережитое наслаждение вызывает во мне требование большего или более утонченного переживания удовольствия, я могу говорить о вызванном благодаря первому удовольствию страдании только в тот момент, когда у меня нет средств пережить большее или более утонченное удовольствие. Только когда страдание наступает в форме естественного последствия наслаждения, как, например, при половом наслаждении у женщины, влекущем за собой муки родов и труд ухода за детьми, я могу находить в наслаждении источник страдания. Если бы само стремление вызывало страдание, то устранение стремления должно было бы сопровождаться удовольствием. На деле же имеет место обратное. Отсутствие стремления в нашем жизненном содержании порождает скуку, а скука связана со страданием. Но так как стремление может естественно длиться долго, пока не наступит его исполнение, а до тех пор принуждено довольствоваться надеждой на него, то надо признать, что страдание не имеет ничего общего со стремлением как таковым, но зависит исключительно от неисполнения его. Итак, Шопенгауэр при всех обстоятельствах не прав, когда считает желание или стремление (волю) само по себе источником страдания.

В действительности же верно даже как раз обратное. Стремление (желание) само по себе причиняет радость. Кто не испытывал наслаждения, доставляемого надеждой на осуществление отдаленной, но сильно желанной цели? Эта радость сопровождает работу, плоды которой достанутся нам только в будущем. Такое удовольствие совершенно не

зависит от достижения цели. Когда затем цель бывает достигнута, тогда к удовольствию, испытываемому от стремления, присоединяется удовольствие от исполнения как что-то новое. Но если бы кому-нибудь вздумалось сказать, что к неудовольствию от несбывшейся цели присоединяется еще и неудовольствие от обманутой надежды и делает в конечном счете неудовольствие от неисполнения большим, чем возможное удовольствие от исполнения, то ему следовало бы возразить, что на деле возможно и обратное: ретроспективный взгляд на наслаждение, испытанное, когда желание было еще далеко от исполнения, нередко действует успокаивающе на неудовольствие, причиненное неисполнением. Кто в момент крушения надежд восклицает: я сделал все, что в моих силах! – тот объективно доказывает на себе правоту этого утверждения.

Упоительное чувство того, что ты посильно старался сделать возможное, ускользает от внимания тех, кто сопровождает каждое несбывшееся желание утверждением, будто несостоявшейся оказалась не только радость от его исполнения, но разрушено и само наслаждение желания.

Исполнение желания вызывает удовольствие, а неисполнение – страдание. Отсюда нельзя заключить, что удовольствие есть удовлетворение желания, а страдание – неудовлетворение его. Как удовольствие, так и страдание могут возникнуть в каком-нибудь существе, не будучи вовсе следствием известного желания. Болезнь есть страдание, которому не предшествует никакого желания. Если бы кто-нибудь вздумал утверждать, что болезнь – это неудовлетворенное желание здоровья, то он совершил бы ошибку, приняв само собой разумеющееся и не доведенное до сознания пожелание не заболеть за положительное желание. Когда кто-нибудь получает наследство от богатого родственника, о существовании которого он не имел ни малейшего понятия, то этот факт наполняет его удовольствием без предшествовавшего желания.

Итак, тот, кто вознамерился бы исследовать, на чьей стороне перевес в тяжбе удовольствия и страдания, тому следовало бы принять в расчет как удовольствие от самого желания и от исполнения желания, так и удовольствие, выпадающее нам без того, чтобы мы его домогались. А на другой странице книги счетов будут фигурировать: страдание от скуки, от неисполненного стремления и, наконец, то, которое настигает нас без всякого желания. К последнему роду принадлежит также страдание, причиняемое нам навязанной, не нами самими выбранной работой.

Теперь возникает вопрос: как найти верное средство, чтобы вывести из этого дебета и кредита баланс? Эдуард фон Гартман придерживается мнения, что этого можно достичь взвешенной силой нашей рассудительности. Правда, он говорит («Философия бессознательного», 7-е изд., т. 2): «Страдание и удовольствие существуют лишь в той мере, в какой они ощущаются». Отсюда следует, что для удовольствия нет иного мерила, кроме субъективного мерила чувства. Я должен ощутить, дает ли во мне сумма моих чувств неудовольствия, сопоставленная с моими чувствами удовольствия, перевес радости или же страдания. Несмотря на это, Гартман утверждает: «Если... ценность жизни каждого существа может быть измерена только по его собственной субъективной мерке... то этим отнюдь еще не сказано, что каждое существо извлекает из всех эмоций своей жизни правильную алгебраическую сумму или, другими словами, что его общее суждение о своей собственной жизни правильно по отношению к его субъективным переживаниям». Но тем самым рассудительная оценка чувствования вновь становится мерилom его ценности\*. (\* Кто намерен вычислить, перевешивает ли общая сумма удовольствий или же неудовольствий, тот как раз упускает из виду, что он подсчитывает нечто такое, что нигде не переживается. Чувство не знает счета, и для действительной оценки жизни важно действительное переживание, а не результат вымышленного счета.)

Кто более или менее точно примыкает к системе представлений таких мыслителей, как Эдуард фон Гартман, тому может показаться, что, для того чтобы прийти к правильной оценке жизни, следует устранить факторы, искажающие наше суждение о балансе удовольствий и страданий. Он может попытаться достичь этого двумя путями. Во-первых,

если он станет доказывать, что наше желание (влечение, воля) вторгается в качестве помехи в нашу трезвую оценку значимости чувства. Мы должны были бы, например, сказать себе, что половое наслаждение является источником зла; но то обстоятельство, что половое влечение в нас так властно, соблазняет нас к тому, чтобы разыгрывать перед собой удовольствие, которого в такой мере вовсе не существует. Мы хотим наслаждаться; оттого мы не признаем себе, что страдаем от наслаждения. Во-вторых, если он начнет критиковать чувства и попытается доказать, что предметы, с которыми связаны чувства, оказываются иллюзиями перед лицом разумного познания и что они разрушаются в тот момент, когда постоянно растущая сила нашего ума прозревает эти иллюзии.

Он может представить себе ситуацию следующим образом: если какой-то честолюбец собирается выяснить, преобладало ли в его жизни до того момента, как он начал размышлять об этом, удовольствие или страдание, то ему следует избавиться в своей оценке от двух источников ошибок. Поскольку он честолюбив, то эта основная черта его характера явит ему радости, испытанные им вследствие признания его заслуг, через увеличительное стекло, обиды же, причиненные ему оттеснением его на задний план, через уменьшительное. Когда он испытывал пренебрежение к себе, он чувствовал обиду именно оттого, что был честолюбив; в воспоминании эти обиды предстают ему в смягченном свете, но тем глубже запечатлеваются в нем радости из-за признаний, к которым он так падок. Для честолюбца, конечно, является настоящим благодеянием то, что дело обстоит именно так. Иллюзия ослабляет испытываемое им чувство неудовольствия в момент самонаблюдения. Тем не менее его оценка неверна. Страдания, предстающие ему теперь под неким покровом, ему действительно пришлось испытать во всей их силе, и таким образом, он фактически неверно заносит их в книгу счетов своей жизни. Чтобы прийти к правильному суждению, честолюбцу пришлось бы в момент наблюдения избавиться от своего честолюбия. Он должен был бы рассматривать своим духовным взором собственную протекшую до этого момента жизнь без всяческих линз. Иначе он уподобится купцу, который при подведении заключительного баланса своих счетов вписал бы себе в актив свое деловое усердие. Но приверженец означенной выше точки зрения может пойти еще дальше. Он может сказать: честолюбец уяснит себе в конце концов, что признание, за которым он гонится, есть вещь, не имеющая ценности. Он сам придет к пониманию или будет приведен к нему другими, что для разумного человека не может быть никакого толку в людском признании, ибо поистине «относительно всех тех вещей, которые не являются жизненными вопросами развития или уже окончательно решенными наукой», всегда можно поручиться, «что большинство бывает не право, а право меньшинство». «Такому суждению препоручает счастье своей жизни тот, кто делает честолюбие своей путеводной звездой» («Философия бессознательного», т. 2). Когда честолюбец скажет себе все это, он должен будет признать иллюзией то, что его честолюбие являло ему как действительность, следовательно, также и чувства, связанные с соответствующими иллюзиями его честолюбия. На этом основании можно было бы сказать: со счета ценностей жизни должно быть скинуто также и то, что в чувствах удовольствия проистекает из иллюзий; остаток представляет тогда собой свободную от иллюзий сумму жизненных удовольствий, и эта сумма так мала по сравнению с суммой страданий, что жизнь перестает казаться наслаждением, а небытие следует предпочесть бытию.

Но между тем как совершенно очевидным является то, что вызванное вмешательством честолюбивого влечения заблуждение приводит при установлении баланса удовольствия к ложному результату, сказанное о познании иллюзорного характера предметов удовольствия выглядит тем не менее весьма спорным. Выделение из баланса жизненных удовольствий всех связанных с действительными или мнимыми иллюзиями чувств удовольствия попросту исказило бы его. Ибо честолюбец действительно испытывает радость, когда его признает толпа, безотносительно к тому, сочтет ли впоследствии он сам или кто-нибудь другой это признание иллюзией. Испробованное радостное ощущение нисколько не становится от этого меньше. Исключение всех подобных «иллюзорных» чувств из жизненного баланса не только не делает правильным наше суждение о чувствах, но вычеркивает из жизни действительно



имеющиеся налицо чувства.

И отчего бы в самом деле этим чувствам быть исключенными? Тому, кто их имеет, они доставляют удовольствие; кто их преодолел, у того в силу переживания этого преодоления (не вследствие самодовольного ощущения: вот, мол, какой я человек! – а из объективных источников удовольствия, лежащих в преодолении) наступает хоть и одухотворенное, но от этого ничуть не менее значительное удовольствие. Когда из баланса удовольствий вычеркиваются некоторые чувства, поскольку они связаны с предметами, разоблаченными как иллюзии, то при этом ценность жизни делается зависимой не от количества удовольствий, а от их качества, а это последнее – от ценности причиняющих удовольствие вещей. Но если я хочу определить ценность жизни по количеству удовольствий или страданий, которые она мне приносит, то я не вправе вводить сюда еще и другую предпосылку, с помощью которой я определяю в свою очередь ценность или никчемность удовольствий. Когда я говорю: я хочу сравнить количество удовольствий с количеством страданий и посмотреть, которое из них больше, то мне следует учесть все удовольствия и страдания сообразно их реальным величинам совершенно независимо от того, лежит ли в основе их иллюзия или нет. Кто приписывает удовольствию, основанному на иллюзии, меньшую ценность для жизни, чем удовольствию, оправдываемому разумом, тот делает ценность жизни зависимой и от других факторов, кроме удовольствия.

Кто умаляет удовольствие, оттого что оно связано с тщетной вещью, тот похож на купца, который вздумал бы исчислять значительный доход от фабрики игрушек в одну четверть реальной суммы оттого лишь, что на ней производятся предметы для детских шалостей.

Итак, когда речь идет только о том, чтобы взвесить относительное количество удовольствий и страданий, надо полностью оставить в стороне иллюзорный характер предметов, доставляющих известные ощущения удовольствия. Рекомендованный Гартманом путь разумного рассмотрения произведенных жизнью количеств удовольствий и страданий привел нас, таким образом, к тому, что мы теперь знаем, как нам следует составлять счет, – что надлежит заносить на одну и что на другую страницу нашей книги счетов. Но как же теперь подвести итоги? В состоянии ли разум определить баланс?

Купец сделал ошибку в своих расчетах, если подсчитанная им прибыль не покрывается товарами, уже получившими сбыт в его торговом деле или все еще сбываемыми. Аналогичную ошибку, безусловно, допускает в своем суждении и философ, если он не может подтвердить наличия в ощущении вымышленного перевеса удовольствий или же страданий.

Я не намерен пока что подвергать проверке расчеты пессимистов, опирающихся на рациональное рассмотрение мира. Но кому предстоит принять решение, стоит ли ему продолжать дальше дело своей жизни или нет, тот пусть сначала потребует, чтобы ему показали, где же таится подсчитанный перевес страданий.

Этим мы коснулись пункта, где разум не в состоянии, отталкиваясь только от самого себя, определить перевес удовольствия или страдания, но где он вынужден показать этот перевес в самой жизни – в форме восприятия. Действительность постижима для человека не в одном только понятии, но и в опосредованном через мышление взаимосцеплении понятия и восприятия, – а чувствование и есть восприятие (ср. стр. 539). Ведь и купец только тогда бросает свое дело, когда подсчитанный его бухгалтером убыток подтверждается фактами. Пока этого нет, он заставляет бухгалтера вторично произвести счет. Таким же точно образом поступит и стоящий в гуще жизни человек. Если философ захочет доказать ему, что страданий гораздо больше, чем удовольствий, и что он просто этого не ощущает, он скажет: ты ошибся в своих умствованиях, продумай дело еще раз. Но если в торговом деле в известный момент действительными оказываются такие убытки, что не хватает больше никакого кредита для удовлетворения заимодавцев, а купец ничего не делает для того, чтобы выяснить свое положение посредством отчетливого ведения книг, – тогда наступает банкротство. Равным образом, если бы количество страданий у человека в известный момент

увеличилось настолько, что никакая надежда (кредит) на будущие радости не могла бы для него перевесить страдания, то это должно было бы привести к банкротству его жизненного дела.

Но вот же, число самоубийц все-таки относительно невелико в сравнении со множеством тех, кто мужественно продолжает жить дальше. Очень немногие прекращают дело своей жизни из-за наличных страданий. Что же следует отсюда? Одно из двух: либо то, что неверно утверждать, будто количество страданий больше, чем количество радостей, либо же что мы вовсе не ставим продолжение нашей жизни в зависимость от испытываемого нами количества радостей или страданий.

Совершенно своеобразным образом пессимизм Эдуарда фон Гартмана приходит к двоякому выводу: с одной стороны, к признанию никчемности жизни вследствие перевеса в ней страданий, а с другой – к утверждению необходимости все-таки прожить ее. Эта необходимость основана на том, что вышеуказанная (см. стр. 633) мировая цель может быть достигнута только путем непрерывной самоотверженной работы людей. Но до тех пор, пока люди еще следуют своим эгоистическим прихотям, они не годятся для такой самоотверженной работы. Только когда они через опыт и через разум убеждаются в том, что жизненные наслаждения, к которым стремится эгоизм, не могут быть достигнуты, они посвящают себя своей настоящей задаче. Таким образом пессимистическое убеждение должно быть источником самоотвержения. Воспитание на основе пессимизма должно истребить эгоизм, явив взору его бесперспективность.

Согласно этому воззрению, стремление к удовольствию изначально коренится в человеческой природе. Только убедившись в невозможности достижения его, это стремление уступает свое место обращению к более высоким задачам человечества.

О нравственном мировоззрении, ожидающем от признания пессимизма готовности отдаться неэгоистическим жизненным целям, нельзя сказать, что оно преодолевает эгоизм в истинном смысле этого слова. Нравственные идеалы только тогда бывают достаточно сильны, чтобы овладеть волей, когда человек осознает, что своекорыстное стремление к удовольствиям не может привести ни к какому удовлетворению. Человек, эгоизм которого домогается винограда удовольствий, находит его кислым оттого, что не может его достать: он уходит от него и посвящает себя самоотверженному образу жизни. Нравственные идеалы, по мнению пессимистов, недостаточно сильны, чтобы превозмочь эгоизм; но они основывают свое господство на почве, которую им расчистило перед тем убеждение в бесперспективности эгоизма.

Если люди по своим естественным задаткам стремятся к удовольствию, но не могут его достигнуть, тогда уничтожение бытия и освобождение через небытие было бы единственно разумной целью. И если при этом держаться взгляда, что подлинный носитель мировой боли – Бог, то люди должны были бы поставить себе задачей содействовать избавлению Бога. Самоубийство отдельного человека не способствует достижению этой цели, а только препятствует этому. С разумной точки зрения Бог мог сотворить людей только для того, чтобы через их деятельность осуществить свое избавление. Иначе творение было бы бесцельно. А подобное мировоззрение имеет в виду как раз внечеловеческие цели. Каждый должен совершить свою определенную работу в общем деле избавления. Если он уклоняется от нее путем самоубийства, то предназначенная ему работа должна быть совершена другим. Последний должен будет вместо него переносить муку бытия. И так как в каждом существе таится Бог как подлинный носитель страдания, то самоубийца несколько не уменьшает божественного страдания, а, напротив, возлагает на Бога новую трудность создать ему замену.

Все это имеет предпосылкой то, что удовольствие является мерилom ценности жизни. Жизнь проявляется в сумме влечений (потребностей). Если бы ценность жизни зависела от того, доставляет ли она больше удовольствия или же страданий, тогда пришлось бы считать никчемным такое влечение, которое приносит своему носителю перевес страданий. Теперь мы рассмотрим влечение и удовольствие в смысле того, может ли первое измеряться вторым.

Чтобы не вызвать подозрения в том, что точкой отсчета для жизни берется нами сфера «аристократии духа», мы начнем с «чисто животной» потребности – с голода.

Голод возникает, когда наши органы не могут по существу функционировать дальше без нового притока вещества. То, к чему прежде всего стремится голодный, – это насыщение. Как только следует поступление пищи, достаточной для прекращения голода, тотчас же достигается все, к чему стремится влечение к питанию. Наслаждение, связанное с насыщением, состоит прежде всего в устранении страдания, причиняемого голодом. К простому влечению к пище присоединяется еще и другая потребность. Принятием пищи человек хочет не только снова упорядочить нарушенные функции своих органов или превозмочь страдание, вызываемое голодом, – он пытается к тому же осуществить это в сопровождении приятных вкусовых ощущений. Если он голоден и ему осталось полчаса до вкусного обеда, то он в состоянии даже избежать недоброкачественной пищи, смогшей бы удовлетворить его раньше, чтобы не испортить себе удовольствие от лучшей. Голод ему нужен, чтобы получить полное наслаждение от своего обеда. В силу этого голод становится для него одновременно и возбудителем удовольствия. Если бы весь существующий в мире голод мог быть утолен, тогда выявилась бы вся сумма наслаждений, которой мы обязаны существованию потребности в пище. К этому следовало бы прибавить и то особое наслаждение, которое испытывают лакомки благодаря своей выходящей за пределы обычного культуры вкусовых нервов.

Эта сумма наслаждений имела бы наибольшую мыслимую ценность, если бы не оставалось неудовлетворенной ни одной потребности, связанной с этим родом наслаждения, и если бы вместе с наслаждением не приходилось бы одновременно смиряться и с известной суммой страданий. Современное естествознание полагает, что природа порождает больше жизни, чем она может поддержать, т. е. производит и больше голода, чем она в состоянии удовлетворить. Порождаемый избыток жизни должен в страданиях погибнуть в борьбе за существование. Допустим, что жизненных потребностей в каждый момент мирового свершения больше, чем это отвечает наличествующим средствам удовлетворения, и что наслаждение жизнью терпит вследствие этого ущерб. Но реально наличествующее конкретное наслаждение жизнью отнюдь не становится от этого ни на йоту меньше. Где наступает удовлетворение желания, там налично соответствующее количество наслаждения даже и в том случае, когда в самом желающем существе или в других остается наряду с этим обильное число неудовлетворенных влечений. Но что этим уменьшается, так это ценность жизненного наслаждения. Если хотя бы часть потребностей живого существа находит удовлетворение, то оно получает соответствующее наслаждение. Ценность этого наслаждения тем незначительнее, чем меньше выглядит оно на фоне общего требования жизни в области данных желаний. Можно представить себе эту ценность в виде дроби, числителем которой будет действительно наличествующее наслаждение, а знаменателем – сумма потребностей. Дробь эта будет иметь значение единицы, когда числитель и знаменатель окажутся равны, т. е. когда все потребности будут удовлетворяться. Она станет больше единицы, когда живое существо будет испытывать больше удовольствия, чем того требуют его потребности; и она окажется меньше единицы, когда количество наслаждений будет отставать от суммы желаний. Но дробь никогда не сможет стать нулем, пока числитель выражается хоть какой-то, пусть самой ничтожной величиной. Если бы человек перед своей смертью подвел итог и представил себе приходящееся на определенное влечение (например, голод) количество наслаждения, распределенным на всю жизнь вместе со всеми требованиями этого влечения, то ценность пережитого удовольствия была бы, пожалуй, ничтожна, хотя вовсе лишенным ценности оно никогда не могло бы стать. При неизменном количестве наслаждения с увеличением потребностей живого существа ценность жизненного удовольствия уменьшается. То же самое можно сказать и о сумме всех жизней в природе. Чем больше число живых существ по отношению к числу тех, кто может найти полное удовлетворение своих влечений, тем меньше средняя ценность жизненного удовольствия. Векселя на жизненное наслаждение, предъявленные нам в наших влечениях, дешевеют,

когда нельзя бывает надеяться оплатить их в полном размере. Если пищи моей достает ровно на три дня, но зато следующие три дня я должен голодать, то наслаждение от трех сытых дней не становится вследствие этого меньше. Но затем я должен буду мыслить его распределенным на шесть дней, и через это ценность его для моего влечения к пище уменьшится вдвое. Равным образом обстоит дело и с величиною удовольствия по отношению к степени моей потребности. Если для утоления моего голода я нуждаюсь в двух кусках хлеба с маслом, а могу получить только один, то доставленное им наслаждение равно лишь половине той ценности, которую оно имело бы, если бы я был сыт после еды. Таков способ, которым определяется в жизни ценность удовольствия. Оно измеряется жизненными потребностями. Наши желания служат мерилom, удовольствие же – это то, что измеряется. Наслаждение от насыщения получает ценность только благодаря тому, что налицо голод; и оно получает определенной величины ценность сообразно отношению, в котором оно находится к величине наличествующего голода.

Несбывшиеся требования нашей жизни бросают свои тени и на удовлетворенные желания и уменьшают ценность насладительных мгновений. Но можно говорить и о сиюминутной ценности чувства удовольствия. Эта ценность тем незначительнее, чем удовольствие меньше по отношению к продолжительности и силе нашего желания. Полную ценность для нас имеет то количество удовольствия, которое по длительности и степени точно соответствует нашему желанию. Меньшее по сравнению с нашим желанием количество удовольствия уменьшает его ценность; большее – порождает нетребовавшийся излишек, который ощущается как удовольствие только до тех пор, пока мы способны во время наслаждения повышать наше желание. Если мы не в состоянии повышать наше желание и параллельно не отставать от возрастающего удовольствия, то удовольствие превратится в страдание. Предмет, который иначе удовлетворил бы нас, обрушивается на нас без нашего желания, и мы от этого страдаем. Вот доказательство того, что удовольствие имеет для нас ценность только до тех пор, пока мы можем измерять его нашим желанием. Избыток приятного чувства переходит в боль. Мы можем наблюдать это особенно у тех людей, потребность которых в каком-либо роде удовольствия весьма незначительна. Для людей, у которых притупилось влечение к пище, еда легко становится противной. Отсюда также следует, что желание служит мерилom ценности удовольствия.

Пессимизм может возразить на это: неудовлетворенное влечение к пище приносит в мир не только неудовольствие из-за отсутствующего наслаждения, но и положительные страдания, мучения и бедствия. Он может при этом сослаться на неописуемо бедственное положение человека, который поглощен заботами о пропитании; на сумму страданий, косвенно возрастающую у таких людей из-за недостатка в пище. А если ему захочется применить свое утверждение также и к внечеловеческой природе, то он может указать на мучения животных, обреченных на голодную смерть в известные времена года. Об этих бедствиях пессимист утверждает, что они с избытком перевешивают вносимое в мир влечением к пище количество наслаждения.

Радость и страдание, несомненно, можно сравнивать между собой и определять перевес того или другого, как это происходит в случае прибыли и убытка. Но если пессимизм полагает, что перевес оказывается на стороне страдания, и считает возможным вследствие этого заключить о никчемности жизни, то он заблуждается хотя бы уже потому, что производит вычисление, невыполнимое в действительной жизни.

Наше желание направляется в отдельном случае на определенный предмет. Ценность удовольствия от удовлетворения желания будет, как мы видели, тем больше, чем больше количество удовольствия по отношению к величине нашего желания\*. Но от величины нашего желания зависит также и количество страдания, с которым мы согласны смириться, лишь бы достигнуть удовольствия. Мы сравниваем количество страдания не с количеством удовольствия, а с величиной нашего желания. Любитель поесть легче переживает период голодания – ради наслаждения, ожидающего его в более благоприятные времена, – чем тот,

кому чужда эта радость от удовлетворения влечения к пище. Женщина, желающая иметь ребенка, сравнивает счастье, которое сулит ей обладание им, не с множеством страданий, доставляемых ей беременностью, родами, уходом за ребенком и т. д., а со своим желанием иметь ребенка.

(\* Тот случай, когда благодаря чрезмерному повышению удовольствия оно переходит в страдание, мы здесь не принимаем в соображение.)

Мы никогда не домогаемся какого-то абстрактного удовольствия определенной величины, но только конкретного и совершенно определенного удовлетворения. Когда мы стремимся к удовольствию, которое должно быть удовлетворено определенным предметом или определенным ощущением, мы не можем довольствоваться тем, что нам достается другой предмет или другое ощущение, которое причинит нам удовольствие одинаковой величины. Кто стремится к насыщению, тому нельзя будет заменить удовольствие от него другим, одинаковым по величине, но вызываемым прогулкой удовольствием. Только в том случае, если наше желание в самой общей форме стремилось бы к определенному количеству удовольствия, ему пришлось бы тотчас же заглухнуть, едва лишь выяснилось бы, что это удовольствие не может быть достигнуто без превосходящего его по величине количества страданий. Но так как мы стремимся к некоему вполне определенному удовлетворению, то удовольствие от исполнения желания наступает и тогда, когда вместе с ним приходится смиряться и с превосходящим его неудовольствием. Поскольку инстинкты живых существ движутся в определенных направлениях и преследуют конкретную цель, то вследствие этого становится невозможным принимать в расчет в качестве равнозначющего фактора количество страдания, противостоящего на пути к этой цели. Если только желание достаточно сильно, чтобы сохраняться еще в той или иной степени и по преодолении страдания — как бы велико ни было это последнее в пределе, — то удовольствие от удовлетворения все еще может быть испытано в полной мере. Итак, желание не непосредственно ставит страдание в связь с достигнутым удовольствием, но делает это косвенно, приводя свою собственную величину (относительно) в связь с величиной страдания. Дело не в том, что больше — удовольствие, которого хотят достигнуть, или страдание, а в том, что больше — стремление к желанной цели гош сопротивление, оказываемое ему страданием. Если это сопротивление больше, чем желание, тогда последнее смиряется перед неизбежным, ослабевает и ничего больше не домогается. Так как удовлетворение должно непременно быть определенного рода, то связанное с ним удовольствие приобретает значение, которое дает нам возможность по наступлении удовлетворения учитывать необходимое количество страдания лишь постольку, поскольку оно уменьшило меру нашего желания. Если я страстный любитель дальних видов, то мне никогда не удастся подсчитать: сколько всего удовольствия доставит мне взгляд с вершины горы, непосредственно сопоставленный с тяготами утомительного подъема и спуска. Но я поразмыслю о том, будет ли по преодолении трудностей мое желание окинуть взором дали все еще достаточно живо. Только косвенно, сообразуясь с величиной желания, могут удовольствие и страдание совместно давать общий итог. Вопрос, следовательно, вовсе не в том, что наличествует в избытке удовольствие или страдание, а в том, достаточно ли сильна воля к удовольствию, чтобы преодолеть страдание.

Доказательством правильности этого утверждения является то обстоятельство, что ценность удовольствия ставится выше, когда его приходится покупать ценой большого страдания, чем когда оно достается нам даром, словно некий подарок свыше. Если страдание и муки подавили наше желание, а цель все-таки достигается, то удовольствие по отношению к оставшемуся еще количеству желания бывает тем большим. Но это отношение, как я уже показал (ср. стр. 644), и представляет собой ценность удовольствия. Дальнейшее доказательство состоит в том, что живые существа (включая человека) развивают свои влечения до тех пор, пока они в состоянии переносить противостоящие им страдания и муки. И борьба за существование есть лишь следствие этого факта. Наличная жизнь стремится к развитию, и только та часть ее отказывается от борьбы, влечения которой удушаются силой

нагромождающихся трудностей. Каждое живое существо до тех пор ищет пищи, пока недостаток пищи не разрушает его жизнь. И даже человек накладывает на себя руки только тогда, когда он (справедливо или несправедливо) полагает, что не может достичь тех жизненных целей, которые он считает достойными стремления. Но пока он верит еще в возможность достигнуть того, что, по его мнению, достойно устремления, он борется против всякого рода мук и страданий. Философии пришлось бы прежде всего втолковать человеку, что воление только тогда имеет вообще смысл, когда удовольствие больше, чем страдание; по своей природе он силится достигнуть предметов своего желания, если он в состоянии вынести неизбежно возникающее при этом страдание, как бы оно ни было велико. Но такая философия была бы ошибочной, потому что она ставит человеческое воление в зависимость от обстоятельства (перевес удовольствия над страданием), которое изначально чуждо человеку. Изначальным мерилom воления служит желание, которое и осуществляет себя в меру своих возможностей. Предъявляемый жизнью, а не рассудочной философией счет, когда при удовлетворении какого-нибудь желания встает вопрос об удовольствии и страдании, можно пояснить следующим сравнением. Если при покупке некоторого количества яблок я вынужден взять вдвое больше плохих, чем хороших – потому что продавец хочет сбыть весь свой товар, – то я ни секунды не задумаюсь над тем, чтобы взять и плохие, если ценность незначительного числа хороших можно считать достаточно высокой для того, чтобы сверх их покупной цены взять на себя еще и затраты на устранение плохого товара. Этот пример делает наглядным отношение между количествами удовольствия и страдания, доставляемыми каким-либо влечением. Я определяю ценность хороших яблок не тем, что вычитаю их сумму из суммы плохих, а соображением, сохраняют ли еще некоторую ценность первые, несмотря на наличность вторых.

Подобно тому как при наслаждении хорошими яблоками я оставляю без внимания плохие, так же отдаюсь я и удовлетворению желания после того, как стряхнул с себя неизбежные при этом мучения.

Если бы пессимизм и был прав в своем утверждении, что в мире содержится больше страдания, чем удовольствия, это не влияло бы на воление, так как живые существа тем не менее продолжают стремиться за остающимся удовольствием. Эмпирическое доказательство того, что страдание перевешивает радость, было бы – будь оно вообще возможно – хотя и в состоянии показать бесперспективность философского направления, усматривающего ценность жизни в избытке удовольствия (эвдемонизм), но неспособным представить воление вообще неразумным, ибо воление направлено не на избыток удовольствия, а на остающееся еще за вычетом страдания количество удовольствия. Последнее же предстает все еще достойной стремления целью.

Пытались опровергнуть пессимизм, утверждая, что невозможно вычислить перевес удовольствия или страдания в мире. Возможность всякого подсчета основывается на том, что вещи, подлежащие счету, могут быть сравнимы друг с другом по своей величине. Но вот же, всякое страдание и всякое удовольствие имеют определенную величину (силу и продолжительность). Даже различные ощущения удовольствия мы можем по крайней мере приблизительно сравнивать по их величине. Мы знаем, что доставляет нам больше удовольствия – хорошая сигара или хорошая острота. Поэтому против возможности сравнения различных видов удовольствия и страдания по их величине нечего возразить. И исследователь, ставящий себе задачей определение в мире перевеса удовольствия или страдания, исходит из вполне правомерных предпосылок. Можно высказать утверждение об ошибочности выводов пессимизма, но нельзя сомневаться в возможности научной оценки количеств удовольствия и страдания, а вместе с тем и в возможности определить баланс удовольствия. Но неверно и то, когда утверждается, что из результата этого вычисления можно сделать какие-либо выводы относительно человеческого воления. Случаи, когда мы действительно ставим ценность нашего поступка в зависимость от перевеса удовольствия или неудовольствия, относятся к числу тех, когда предметы, на которые направлена наша деятельность, нам безразличны. Если дело идет для меня о том, чтобы порадовать себя после

работы посредством какой-либо игры или легкого разговора, и мне совершенно безразлично, что именно делать для этой цели, то я спрашиваю себя: что доставит мне максимальное удовольствие? И я, конечно, откажусь от поступка, если весы склонятся в сторону неудовольствия. Когда мы хотим купить игрушку для ребенка, то при ее выборе мы думаем о том, что доставит ему наибольшую радость. Во всех других случаях мы вовсе не принимаем свои решения исключительно только по балансу удовольствия.

Итак, если пессимистическая этика считает возможным с помощью доказательства о преобладании страдания над удовольствием подготовить почву для самоотверженной отдачи себя культурной работе, то она не принимает в соображение, что на человеческое воление – по его природе – нельзя оказать никакого влияния подобным воззрением. Стремление людей сообразуется с количеством удовлетворения, возможного после преодоления всех трудностей. Надежда на это удовлетворение является основой человеческой деятельности. Работа каждого человека в отдельности и вся культурная работа человечества проистекает из этой надежды. Пессимистическая этика полагает, что она должна явить человеку невозможность погони за счастьем, чтобы он посвятил себя своим подлинно нравственным задачам. Но эти нравственные задачи суть не что иное, как конкретные природные и духовные влечения; и к их удовлетворению стремятся, несмотря на выпадающее при этом страдание. Погони за счастьем, которую намеревается искоренить пессимизм, стало быть, вовсе не существует. Человек выполняет задачи, которые ему надлежит выполнить, потому что, действительно познав их сущность, он – в силу особенностей своего существа хочет их выполнить. Пессимистическая этика утверждает, что человек может только тогда предаться тому, что он признает своей жизненной задачей, когда он откажется от стремления к удовольствию. Но никакая этика не способна вообще придумать других жизненных задач, кроме осуществления требуемых человеческими желаниями удовлетворений и исполнения его нравственных идеалов. Никакая этика не может отнять у него удовольствие, которое он получает от этого исполнения своих желаний. Когда пессимист говорит: не стремись к удовольствию, так как ты его никогда не достигнешь; стремись к тому, что ты признаешь своей задачей, – то на это следует возразить: последнее в природе человека, и когда утверждают, что человек стремится только к счастью, то это не более как г измышление блуждающей по ложным путям философии. Он стремится к удовлетворению того, чего желает его существо, и имеет в виду конкретные предметы этого стремления, а не какое-то абстрактное «счастье», и исполнение его стремлений является для него удовольствием. Когда пессимистическая этика требует, чтобы человек гнался не за удовольствием, а за достижением того, что он признает своей жизненной задачей, то она попадает этим своим требованием как раз в то самое, чего человек по существу своему хочет. Чтобы быть нравственным, человеку вовсе не нужно быть сперва искалеченным философией, ему не нужно прежде сбросить с себя свою природу. Нравственность заключается в стремлении к цели, признанной за правильную; следовать этому стремлению до тех пор, пока сопряженное с ним страдание не парализует желания, заложено в самом существе человека. И в этом сущность всякого действительного воления. Этика основывается не на искоренении всякого стремления к удовольствию, дабы малокровные абстрактные идеи могли развернуть свое господство там, где им не противостоит никакой сильной тоски по жизненному наслаждению, а на сильном, несомом идеальной интуицией волении, которое достигает своей цели даже и тогда, когда путь к ней усеян терниями. Нравственные идеалы берут свое начало из моральной фантазии человека. Их осуществление зависит от того, насколько сильно желаются они человеком, чтобы он смог превозмочь страдания и муки. Они суть его интуиции, побуждения, напрягающие его дух; он хочет их, так как их осуществление составляет его высшее удовольствие. Он вовсе не нуждается в том, чтобы позволять сначала этике запрещать его стремление к удовольствию, а затем позволять ей повелительно указывать ему, к чему он должен стремиться. Он будет стремиться к нравственным идеалам, если его моральная фантазия окажется достаточно деятельной, чтобы внушать ему интуиции, сообщающие его волению силу для их осуществления, несмотря на заложенные в его

организации противодействия, к которым принадлежит также и неизбежное страдание.

Кто стремится к идеалам, исполненным благородного величия, тот делает это оттого, что они составляют содержание его существа, и осуществление их доставит ему такое наслаждение, перед которым удовольствие, получаемое заурядным человеком от удовлетворения своих повседневных влечений, выглядит ничтожным. Идеалисты духовно блаженствуют при претворении своих идеалов в жизнь.

Кто хочет искоренить удовольствие, получаемое от удовлетворения человеческого желания, тот должен сначала сделать человека рабом, который действует не потому, что он хочет, а только потому, что он должен. Ибо достижение желаемого доставляет удовольствие. То, что называют добром, есть не то, что человек должен, а то, чего он хочет, когда он раскрывает во всей истинной полноте свою человеческую природу. Кто этого не признает, тому следует сначала вытравить из человека то, что он хочет, а затем извне предписать ему то, что он должен давать как содержание своему волею.

Человек придает исполнению какого-нибудь желания ценность, поскольку оно проистекает из его существа. Достигнутое имеет свою ценность, поскольку оно было поволено. Если отказать цели человеческого волея, как таковой, в ее ценности, то придется позаимствовать имеющие ценность цели из чего-то такого, чего человек не хочет.

Этика, опирающаяся на пессимизм, проистекает из пренебрежительного отношения к моральной фантазии. Кто считает индивидуальный человеческий дух неспособным самому давать себе содержание своего стремления, только тот может искать сумму волея в тоске по удовольствию. Лишенный фантазии человек не творит нравственных идей. Они ему должны быть даны. Что он стремится к удовлетворению своих низменных желаний, об этом заботится физическая природа. Но для развития всего человека необходимы еще желания, происходящие из духа. Только полагая, что человек вообще не имеет таковых, можно утверждать, что он должен получать их извне. Тогда-то и было бы правомерным сказать, что он обязан делать что-то такое, чего он не хочет. Всякая этика, которая требует от человека, чтобы он подавлял свою волю для выполнения задач, которых он не хочет, рассчитывает не на всего человека в целом, а на такого, у которого отсутствует способность духовного устремления. Для гармонически развитого человека так называемые идеи добра находятся не вне, а внутри круга его существа. Не в искоренении одностороннего своеволия заключается нравственная деятельность, а в полном развитии человеческой природы. Кто считает нравственные идеалы достижимыми только при умерщвлении человеком собственной воли, тому неизвестно, что человек водит эти идеалы так же, как он волеит удовлетворения так называемых животных влечений.

Нельзя отрицать, что очерченные здесь взгляды легко могут привести к недоразумению. Незрелые люди, лишенные моральной фантазии, охотно считают инстинкты своей половинчатой натуры за полноту человечности и отклоняют все не ими созданные нравственные идеи, чтобы быть в состоянии беспрепятственно «изживать себя». Само собой разумеется, что к полу развитой человеческой натуре нельзя отнести того, что правильно для вполне развитого человека. Тот, кто только через воспитание должен быть еще приведен к тому, чтобы его нравственная природа пробила скорлупу низших страстей, – к тому не может относиться то, что имеет значение для зрелого человека. Но в нашу задачу входило здесь указать не на то, что должно быть внушено неразвитому человеку, а на то, что лежит в существе созревшего человека. Ибо надлежало показать возможность свободы, а свобода проявляется не в поступках, вытекающих из чувственного или душевного принуждения, а в поступках, опирающихся на духовные интуиции.

Этот созревший человек сам придает себе свою ценность. Он стремится не к удовольствию, которое предлагается ему, как милосердный дар, природой или Творцом, и он исполняет не абстрактный долг, признанный им за таковой, после того как он преодолел стремление к удовольствию. Он действует так, как он того хочет, т. е. сообразно своим этическим интуициям; и он испытывает от достижения того, чего он хочет, свое истинное жизненное наслаждение. Ценность жизни определяет он отношением достигнутого к



желаемому. Этика, которая ставит на место воления просто долженствование, на место склонности – просто долг, последовательно определяет ценность человека отношением того, чего требует долг, к тому, что он исполняет. Она измеряет человека мерилom, лежащим вне его существа. – Развитое здесь воззрение отсылает человека обратно к нему самому. Это воззрение признает имеющим истинную жизненную ценность только то, что считает таковым отдельный человек соответственно своему волению. Оно ничего не ведает о какой-либо признанной не индивидуумом ценности жизни, равно как и о проистекающей не из него цели жизни. Оно видит во всесторонне постигнутом существе индивидуума господина над самим собой и своего собственного ценителя.

Дополнение к новому изданию 1918 г. Изложенное в этой главе может быть понято превратно, если крепко вцепиться в мнимое возражение, будто воление человека, как таковое, и есть как раз неразумное в нем. Надо-де показать ему эту неразумность, и тогда он, мол, поймет, что цель этического стремления должна заключаться в окончательном освобождении от воли. Подобное мнимое возражение и было сделано мне с компетентной стороны, причем мне было сказано, что дело философа состоит именно в том, чтобы наверстывать упущенное в силу отсутствия мыслей у животных и большинства людей и подводить действительный баланс жизни. Но тот, кто делает это возражение, не замечает как раз главного: чтобы свобода могла осуществиться, для этого воление в природе человека должно опираться на интуитивное мышление; в то же время оказывается, что воление может определяться еще и чем-то другим, кроме интуиции, и что только в проистекающем из существа человека свободном осуществлении интуиции выявляется нравственное и его ценность. Этический индивидуализм в состоянии представить нравственность в ее полном достоинстве, так как он полагает, что истинно нравственным является не то, что внешним образом вызывает согласие воления с какой-либо нормой, а то, что возникает в человеке, когда он развивает в себе нравственное воление как часть всего своего существа, так что сделать что-либо безнравственное явилось бы для него изуродованием, искалечением своего существа.

#### XIV. ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ И РОД

Воззрение, что человек предрасположен к развитию в себе совершенной, самодостаточной, свободной индивидуальности, находится, по-видимому, в противоречии с фактом, что он выступает в рамках определенного природного целого как член этого целого (расы, племени, народа, семьи, мужского или женского пола) и что он действует в рамках некоего целого (государства, церкви и т. д.). Он несет в себе общие характерные особенности сообщества, к которому он принадлежит, и придает своей деятельности содержание, определяемое местом, которое он занимает в пределах некой множественности.

Возможна ли вообще при этом еще какая-нибудь индивидуальность? Можно ли рассматривать самого человека как нечто само по себе целое, если он вырастает из некоего целого и становится членом некоего целого?

Член целого определяется в своих свойствах и функциях через само целое. Таким целым является племя, и все принадлежащие к нему люди несут в себе особенности, обусловленные сущностью самого племени. Каков отдельный человек и как он действует – это обусловлено характером племени. Вследствие этого физногномия и поведение отдельного человека получают отпечаток родового. Если мы спросим об основании, в силу которого то или иное свойство человека является таким или иным, то мы будем вынуждены перейти от отдельного существа к роду. Последний объясняет нам, почему что-либо появляется в нем в наблюдаемой нами форме.

Но человек освобождает себя от этого родового элемента. Ибо человеческое родовое, правильно переживаемое человеком, не есть что-либо ограничивающее его свободу и не должно ограничивать ее также с помощью искусственных организаций. Человек развивает в себе свойства и функции, определяющую основу которых мы можем искать только в нем самом. Родовое служит ему при этом лишь средством выражения своей особой сущности в

нем.

\* Он пользуется сообщенными ему природой особенностями как основой и придает ей сообразную своему собственному существу форму. Мы напрасно ищем основания для какого-нибудь проявления этого существа в законах рода. Мы имеем дело с индивидуумом, который может быть объяснен только через самого себя. Если человек уже пробился до этого высвобождения из родового, а мы и тогда силимся еще объяснить все, что в нем есть, из характера рода, то это значит, что у нас нет органа для восприятия индивидуального.

Невозможно полностью понять человека, если положить в основу его оценки понятие родового. Упорнее всего держится родовая оценка там, где дело идет о поле человека. Мужчина почти всегда видит в женщине, а женщина в мужчине слишком много присущего общему характеру противоположного пола и слишком мало индивидуального. В практической жизни это вредит мужчинам меньше, чем женщинам. Социальное положение женщины чаще всего оттого и бывает таким недостойным, что оно во многих отношениях, где это должно было бы быть именно так, обусловлено не индивидуальными особенностями отдельной женщины, а общими представлениями, составленными себе относительно естественной задачи и потребностей женщины. Участие мужчины в жизни сообразуется с его индивидуальными способностями и склонностями; участие же женщины почему-то должно быть обусловлено исключительно тем обстоятельством, что она именно женщина. Женщине велено быть рабой родового, общеженского. Пока мужчины спорят о том, годится ли женщина или не годится «по своим естественным задаткам» к тому или иному призванию, до тех пор так называемый женский вопрос не сможет выйти из своей самой элементарной стадии. Чего может хотеть женщина по своей природе – решение этого вопроса следует предоставить самой женщине. Если верно, что женщины годятся только к тому призванию, которое им сейчас полагается, то едва ли они достигнут сами по себе чего-либо другого. Но они должны быть сами в состоянии решать, что свойственно их природе. Если кто опасается потрясения наших социальных условий от того, что женщины будут считаться не родовыми существами, а индивидуальностями, тому следует возразить, что социальные условия, при которых половина человечества ведет недостойное человека существование, чрезвычайно нуждается в улучшении\*. Кто судит о людях по родовым характеристикам, тот доходит как раз до той границы, за которой они начинают становиться существами, деятельность которых основывается на свободном самоопределении. Все, что лежит ниже этой границы, естественно, может быть предметом научного рассмотрения. Особенности расы, племени, народа и пола составляют содержание особых наук. Только те люди, которые согласились бы жить лишь как экземпляры рода, смогли бы укрыться под общей картиной, получаемой вследствие такого научного рассмотрения. Но все эти науки не способны проникнуть до своеобразного содержания отдельного индивидуума. Там, где начинается область свободы (мышления и деятельности), прекращается определение индивидуума по законам рода. Содержание понятия, которое человек при помощи мышления должен соединить с восприятием, чтобы овладеть полной действительностью (ср. стр. 539), это содержание никто не может установить раз и навсегда и представить человечеству готовым. Индивидуум должен приобретать свои понятия посредством собственной интуиции. Как следует мыслить отдельному человеку – этого нельзя вывести ни из какого родового понятия. Это зависит исключительно от самого индивидуума. Нельзя также определить из общих человеческих характеристик, какие конкретные цели собирается предпослать индивидуум своему волеию. Кто хочет понять отдельного индивидуума, тот должен проникнуть до его особой сущности, а не останавливаться на типических характерных свойствах. В этом смысле каждый отдельный человек представляет собой проблему. И всякая наука, которая имеет дело с абстрактными мыслями и родовыми понятиями, является лишь подготовкой к тому познанию, которое нам достается, когда человеческая индивидуальность сообщает нам свой способ рассмотрения мира, а также и к другому познанию, которое мы получаем из содержания ее волеия. Там, где у нас возникает ощущение: здесь мы имеем дело с тем элементом в человеке, который свободен от типического образа мышления и от родового

воления, — там мы должны перестать черпать из нашего духа какие-либо готовые понятия, если мы хотим постичь его сущность. Познание состоит в соединении понятия с восприятием через мышление. При всех прочих объектах наблюдатель должен добывать понятия посредством своей интуиции; при постижении же какой-либо свободной индивидуальности дело сводится лишь к тому, чтобы перенести в наш дух во всей чистоте (без смешения с нашим собственным понятийным содержанием) понятия этой индивидуальности, согласно которым она сама себя определяет.

(\* На вышеприведенные рассуждения мне тотчас же по появлении этой книги (1894) было сделано возражение, что в пределах родового женщина уже и сейчас может индивидуально изживать себя, как она того захочет, и притом в гораздо более свободной форме, чем мужчина, который дсиндивидуализируется уже благодаря школе, а затем военной службе и профессии. Я знаю, что сегодня это возражение могло бы быть сделано, пожалуй, с еще большей силой. Однако я оставляю сказанное на своем месте и хотел бы надеяться, что найдутся читатели, которые поймут, как сильно такое возражение грешит против понятия свободы, развитого в этой книге, и которые сумеют обсудить сказанное мной на чем-либо другом, чем дсиндивидуализация мужчины через школу и профессию.)

Люди, которые в каждое обсуждение какого-либо другого человека тотчас же примешивают свои собственные понятия, никогда не смогут достигнуть понимания индивидуальности. Подобно тому как свободная индивидуальность освобождает себя от особенностей рода, так и познание должно освободить себя от того способа, каким понимают родовое.

Только в той степени, в какой человек описанным образом освободил себя от родового, может он рассматриваться как свободный дух в пределах человеческого сообщества. Ни один человек не есть всецело род, и ни один всецело индивидуальность. Но большую или меньшую сферу своего существа всякий человек постепенно освобождает как от родового начала животной жизни, так и от господствующих над ним заповедей человеческих авторитетов.

В той же части, где человек не может завоевать себе такой свободы, он представляет собой звено в пределах природного и духовного организмов. Он живет в этом отношении так, как он перенимает это у других или как они это ему предписывают. Этическую в подлинном смысле слова ценность имеет только та часть его поведения, которая вытекает из его интуиции. А та доля моральных инстинктов, которая содержится в нем путем унаследования социальных инстинктов, становится этической благодаря тому, что он принимает ее в свои интуиции. Из индивидуальных этических интуиции и из их усвоения человеческими сообществами проистекает вся нравственная деятельность человечества. Можно также сказать: нравственная жизнь человечества представляет собой общую сумму порождений моральной фантазии свободных человеческих индивидуумов. Таков итог монизма.

## **ПОСЛЕДНИЕ ВОПРОСЫ ВЫВОДЫ МОНИЗМА**

Целостное объяснение мира, или разумеемый здесь монизм, заимствует принципы, которыми он пользуется для объяснения мира, из человеческого опыта. Источники деятельности он равным образом ищет внутри наблюдаемого мира, а именно в нашей доступной самопознанию человеческой природе, и притом — в моральной фантазии. Он отклоняет поиск последних основ подлежащего нашему восприятию и мышлению мира вне самого этого мира посредством абстрактных умозаключений. Для монизма единство, привносимое переживаемым мыслящим наблюдением в многообразную множественность восприятий, есть одновременно то самое единство, которое взыскуется человеческой потребностью познания и посредством которого это последнее ищет доступа в физические и духовные области мира. Кто позади этого таким образом искомого единства ищет еще и какого-то другого, тот лишь доказывает этим, что ему неизвестно согласие, господствующее

между найденным посредством мышления и требуемым нашим влечением к познанию. Отдельный человеческий индивидуум не отделен фактически от мира. Он составляет часть мира, и связь с целым Космосом прервана не в действительности, а только для нашего восприятия. Мы видим сначала эту часть как существующую саму по себе сущность, поскольку упускаем из виду те приводные ремни и тросы, с помощью которых силами космоса приводится в движение колесо нашей жизни. Кто останавливается на этой точке зрения, тот принимает часть некоего целого за действительно самостоятельно существующую сущность, за монаду, каким-то образом извне получающую весть об остальном мире. Разумеемый здесь монизм показывает, что в эту самостоятельность можно верить только до тех пор, пока воспринятое не впряжено мышлением в сеть мира понятий. Если это случается, то всякое частичное существование разоблачается как голая кажимость восприятия. Свое замкнутое в себе целостное существование во Вселенной человек может найти только посредством интуитивного переживания мысли. Мышление разрушает кажимость восприятия и вчленяет наше индивидуальное существование в жизнь Космоса. Единство мира понятий, который содержит объективные восприятия, включает в себя также и содержание нашей субъективной личности. Мышление дает нам истинный образ действительности как замкнутого в себе самого единства, между тем как многообразие восприятий есть только обусловленная нашей организацией кажимость (ср. стр. 605). Познание действительного в противоположность кажимости восприятий и составляло во все времена цель человеческого мышления. Наука силилась познать восприятия путем вскрытия закономерных связей между ними как действительности. Но там, где придерживались мнения, что установленная человеческим мышлением связь имеет только субъективное значение, там искали истинное основание единства в лежащем по ту сторону нашего опытного мира объекте (умозаключаемый Бог, воля, абсолютный дух и т. д.). И опираясь на это мнение, стремились, помимо знания о познаваемых в пределах опыта связях, приобрести еще и другое знание, выходящее за пределы опыта и вскрывающее связь его с уже не доступными опыту существами (метафизика, достигаемая не путем переживаний, а путем умозаключений). Основание, по которому мы постигаем мировую связь посредством урегулированного мышления, с этой точки зрения усматривали в том, что какое-то Первосущество построило мир по логическим законам, основание же для нашей деятельности находили в волеи этого Первосущества. При всем том не понимали, что мышление охватывает одновременно как субъективное, так и объективное, и что в сочетании восприятия с понятием и сообщается тотальная действительность. Лишь покуда мы рассматриваем пронизывающую и определяющую восприятие закономерность в абстрактной форме понятия, до тех пор мы действительно имеем дело с чем-то чисто субъективным. Но субъективно не содержание понятия, которое с помощью мышления присоединяется к восприятию. Это содержание взято не из субъекта, а из действительности. Оно составляет ту часть действительности, которой не может достигнуть восприятие. Оно есть опыт, но опыт, сообщаемый не восприятием. Кто не способен представить себе, что понятие есть нечто действительное, у того на уме только та абстрактная форма, в которой он удерживает понятие в своем духе. Но в таком обособлении оно существует – как, впрочем, и восприятие – лишь благодаря нашей организации. Даже дерево, которое мы воспринимаем, не имеет обособленно, само по себе, никакого существования. Оно лишь член в пределах великого круговращения природы и возможно только в реальной связи с нею. Абстрактное понятие само по себе лишено действительности, как лишено ее само по себе и восприятие. Восприятие – это та часть действительности, которая дается объективно, понятие – та ее часть, которая дается субъективно (через интуицию, ср. стр. 544). Наша духовная организация разрывает действительность на оба эти фактора. Один фактор является восприятию, другой – интуиции. Только связь обоих, т. е. восприятие, закономерно вчленяющееся во Вселенную, есть полная действительность. Когда мы рассматриваем простое восприятие само по себе, нам предстает не действительность, а бессвязный хаос; рассматривая закономерность восприятий саму по себе, мы имеем дело только с

абстрактными понятиями. Не абстрактное понятие содержит действительность, а мыслящее наблюдение, рассматривающее не сами по себе понятие и восприятие в одностороннем порядке, а связь их обоих.

То, что мы живем в действительности (коренимся в ней нашим реальным существованием), этого не станет отрицать даже самый ортодоксальный субъективный идеалист. Он будет лишь оспаривать, что мы также и нашим познанием идеально достигаем того же, что мы переживаем реально. В противоположность ему монизм показывает, что мышление ни субъективно, ни объективно, но что оно есть охватывающий обе стороны действительности принцип. Когда мы мысля наблюдаем, мы совершаем процесс, который и сам принадлежит к ряду действительного свершения. Мышлением мы преодолеваем в пределах самого опыта односторонность чистого восприятия. Посредством абстрактных, понятийных гипотез (чисто понятийным размышлением) мы не можем додуматься до сущности действительного, но мы живем в действительном, когда мы к восприятиям подыскиваем идеи. Монизм не пытается внести в опыт что-либо непознаваемое (потустороннее), но усматривает действительное в понятии и восприятии. Он не плетет метафизики из сугубо абстрактных понятий, поскольку в понятии самом по себе он видит только одну сторону действительности, остающуюся скрытой для восприятия и имеющую смысл только в связи с восприятием. Но он вызывает в человеке убеждение, что человек живет в мире действительности и что ему незачем искать вне своего мира какой-то непереживаемой высшей действительности. Он отказывается искать абсолютно действительное где-либо, кроме опыта, потому что признает действительным содержание самого опыта. И он удовлетворен этой действительностью, так как знает, что мышление в силах обеспечить ее. То, что дуализм ищет позади мира наблюдений, монизм находит в нем самом. Монизм показывает, что мы нашим познанием охватываем действительность в ее истинном образе, а не в субъективной картине, выдвигающейся между человеком и действительностью. Для монизма понятийное содержание мира одинаково для всех человеческих индивидуумов (ср. стр. 540). Согласно монистическим принципам, человеческий индивидуум рассматривает другого индивидуума как себе подобного, поскольку в нем изживает себя одно и то же содержание. В едином мире понятий существует лишь одно понятие льва, а не столько, сколько существует индивидуумов, мыслящих льва. И понятие, которое индивидуум А присоединяет к восприятию льва, то же самое, что и понятие индивидуума Б, но только получено оно другим субъектом восприятия (ср. стр. 541). Мышление приводит все субъекты восприятия к общему идеальному единству всяческого разнообразия. Единый мир идей изживает себя в них как в множественности индивидуумов. До тех пор пока человек постигает себя только через самовосприятие, он рассматривает себя как отдельного человека; но стоит лишь ему взглянуть на вспыхивающий в нем и охватывающий все отдельное мир идей, как он узревает живую вспышку в себе абсолютно-действительного. Дуализм определяет божественное Первосущество как нечто пронизывающее всех людей и во всех них живущее. Монизм находит эту общую божественную жизнь в самой действительности. Идеальное содержание другого человека есть также и мое, и я лишь до тех пор рассматриваю его как другое, пока я воспринимаю, но перестаю это делать, как только начинаю мыслить. Каждый человек охватывает своим мышлением только часть совокупного мира идей, и лишь постольку индивидуумы различаются и фактическим содержанием своего мышления. Но эти содержания существуют в едином замкнутом в себе целом, охватывающем мысленные содержания всех людей. Таким образом человек постигает в своем мышлении общее Первосущество, пронизывающее всех людей. Исполненная мысленного содержания жизнь в действительности есть одновременно и жизнь в Боге. Получаемое сугубо путем умозаключений и не могущее быть пережитым потустороннее зиждется на недостатке понимания у тех, кто полагает, что посюстороннее имеет основу своего существования не в самом себе. Они не понимают, что посредством мышления они находят то, что требуется ими для объяснения восприятий. Оттого-то ни одно умозрение не выявило еще такого содержания, которое не было бы взято из данной нам

действительности. Принятый в силу абстрактного умозаключения Бог есть только перенесенный в потустороннее человек; воля Шопенгауэра – возведенная в абсолют сила человеческой воли; скомпонованное из идеи и воли бессознательное Первосущество Гартмана – соединение двух абстракций, взятых из опыта. Совершенно то же самое следует сказать о всех других основанных на непережитом мышлении потусторонних принципах.

Человеческий дух фактически никогда не выходит за пределы действительности, в которой мы живем, да и не имеет в том нужды, так как все необходимое ему для объяснения мира находится в этом мире. Если философы в конце концов довольствуются выводением мира из принципов, взятых ими из опыта и перенесенных в гипотетическую потусторонность, то можно же довольствоваться и оставлением того же содержания в посюсторонности, к которой оно принадлежит для переживаемого мышления. Всякое выходение за пределы мира есть только нечто кажущееся, и вынесенные за пределы мира принципы объясняют мир не лучше, чем лежащие в нем. Понимающее самое себя мышление вовсе не призывает к такому выходению, ибо мысленное содержание должно только в пределах мира, а не вне его, искать такое содержание восприятий, с которым оно составляет нечто совокупно действительное. Даже объекты фантазии суть лишь содержания, получающие свое оправдание только тогда, когда они становятся представлениями, указывающими на какое-либо содержание восприятия. Благодаря этому содержанию восприятия они включаются в действительность. Понятие, которое было бы наполнено содержанием, лежащим вне данного нам мира, оказалось бы абстракцией, которой не соответствовала бы никакая действительность. Измышлять мы можем только понятия действительности; чтобы найти ее самое, необходимо еще и восприятие. Первосущество мира, для которого измышляется содержание, есть невозможное для понимающего себя мышления допущение. Монизм не отрицает идеального; он даже не считает содержание восприятия, которому недостает идеального соответствия, полной действительностью; но во всей области мышления он не находит ничего, что могло бы заставить его выйти за пределы сферы переживания мышления посредством отрицания объективно-духовной действительности мышления. Монизм видит в науке, ограничивающей себя описанием восприятий и не проникающей до их идеальных восполнений, только половинчатость. Но он рассматривает как нечто половинчатое и все абстрактные понятия, не находящие своего восполнения в восприятии и нигде не включающиеся в охватываемую наблюдаемый мир сеть понятий. Оттого ему неведомы идеи, которые указывали бы на какую-то лежащую по ту сторону нашего опыта объективность и которые должны были бы образовать содержание чисто гипотетической метафизики. Все такие идеи, созданные человечеством, являются для него абстрагированными из опыта, с той только особенностью, что их заимствование из последнего упускается из виду их авторами.

Не могут, согласно принципам монизма, быть взяты из внечеловеческого потустороннего и цели нашей деятельности. Поскольку они мыслятся, они должны исходить из человеческой интуиции. Человек делает своими индивидуальными целями не цели какого-то объективного (потустороннего) Первосущества, а преследует свои собственные цели, данные ему его моральной фантазией. Осуществляющуюся в поступке идею человек извлекает из единого мира идей и полагает ее в основу своего воления. В его деятельности, стало быть, изживаются не привитые посюстороннему миру из потустороннего заповеди, а принадлежащие посюстороннему миру человеческие интуиции. Монизм не знает такого мироправителя, который бы вне нас самих полагал нашим поступкам цель и давал направление. Человек не находит такой потусторонней первоосновы бытия, решения которой он мог бы разузнать, чтобы быть в курсе относительно целей, которыми ему следует руководствоваться в своих поступках. Он предоставлен самому себе. Он сам должен давать содержание своей деятельности. Если он ищет оснований для принятия какого-либо волевого решения вне мира, в котором он живет, то он ищет напрасно. Выходя за пределы удовлетворения своих естественных влечений, о которых позаботилась мать-природа, он должен искать их в своей собственной моральной фантазии, если только по склонности к

удобству не предпочтет давать определять себя моральной фантазии других, т. е. ему придется либо воздержаться от всяких действий, либо действовать по определяющим основаниям, которые он дает себе сам из мира своих идей или которые из того же мира дают ему другие. Выходя за пределы своей чувственной инстинктивной жизни и за пределы выполнения Предписаний других людей, он не определяется ничем иным, кроме самого себя. Он должен поступать, исходя из им самим поставленного и ничем другим не определенного побуждения. Разумеется, идеально это побуждение определено в едином мире идей, но фактически оно может быть выведено из этого мира идей и претворено в жизнь только через человека. Для актуального претворения человеком идеи в жизнь монизм может найти основание только в самом человеке. Но чтобы идея стала поступком, человек должен сначала, прежде чем это может свершиться, осуществить акт воления. Следовательно, такое воление имеет свое основание только в самом человеке. Тогда человек является тем последним, что определяет его поступок. Он свободен.

1-е дополнение к новому изданию 1918 г. Во второй части этой книги была сделана попытка обоснования того, что свободу надо искать в действительности человеческой деятельности. Для этого необходимо было выделить из всей области человеческой деятельности те ее части, по отношению к которым при непредвзятом самонаблюдении может идти речь о свободе. Это те поступки, которые являют собой осуществления идеальных интуиции. Остальные поступки никакое беспристрастное рассмотрение не назовет свободными. Но именно при непредвзятом самонаблюдении человек должен будет считать себя предрасположенным идти путем, ведущим к этическим интуициям и их осуществлению. Однако это непредвзятое наблюдение этического существа человека само по себе еще не может дать окончательного решения о свободе. Ибо если само интуитивное мышление происходило бы из какого-нибудь другого существа, если существо его не покоилось бы на себе самом, то проистекающее из этического сознание свободы оказалось бы призрачным. Но вторая часть этой книги находит свою естественную опору в первой, которая представляет интуитивное мышление как пережитую внутреннюю духовную деятельность человека. Понять в переживании эту сущность мышления равносильно познанию свободы интуитивного мышления. А когда человек знает, что это мышление свободно, он видит также и ту область воления, за которой следует признать свободу. Кто вправе на основании внутреннего опыта приписать интуитивному переживанию мысли покоящуюся на самой себе сущность, тот будет считать деятельного человека свободным. Кто не в состоянии этого сделать, тот не сможет найти никакого сколько-нибудь неоспоримого пути к принятию свободы. Указанный здесь опыт находит в сознании интуитивное мышление, которое обладает действительностью не только в сознании. И он находит тем самым свободу как отличительный признак проистекающих из интуиции сознания поступков.

2-е дополнение к новому изданию 1918 г. Изложение этой книги построено на чисто духовно переживаемом интуитивном мышлении, через которое каждое восприятие познавательно включается в действительность. В этой книге должно было быть изложено не больше того, что позволяет обозреть себя, исходя из переживания интуитивного мышления. Но надо было также отметить, какой формотворческой отделки мыслей требует это пережитое мышление. А оно требует, чтобы в процессе познания оно не подвергалось отрицанию как покоящееся в самом себе переживание. Требуется, чтобы ему не было отказано в способности совместно с восприятием переживать действительность, вместо того чтобы искать ее сначала в каком-то лежащем вне этого переживания и еще подлежащем открытию мире, по отношению к которому мыслительная деятельность человека является лишь субъективной.

Тем самым в мышлении обозначен элемент, посредством которого человек духовно вживается в действительность. (И никому не следовало бы, собственно говоря, смешивать это воздвигнутое на пережитом мышлении мировоззрение с пустым рационализмом.) Но с другой стороны из всего духа этого изложения следует, что элемент восприятия получает для

человеческого познания определение действительности только тогда, когда он схвачен мышлением. Вне мышления не может находиться характеристики чего-либо как действительности. Следовательно, нельзя представлять себе дело так, будто чувственный род восприятия служит гарантией единственной действительности. То, что выступает в качестве восприятия, этого человек на своем жизненном пути должен просто ждать. Можно было бы лишь спросить себя: позволительно ли с точки зрения, вытекающей только из интуитивно пережитого мышления, по праву ожидать, что человек, кроме чувственного, способен воспринимать и духовное? Да, этого можно ожидать. Ибо, если с одной стороны интуитивно пережитое мышление является свершающимся в человеческом духе деятельным процессом, то с другой стороны оно в то же время представляет собой духовное, постигнутое без чувственного органа восприятие. Оно есть восприятие, в котором действителен сам воспринимающий, и оно есть самоосуществление, которое в то же время воспринимается. В интуитивно переживаемом мышлении человек перенесен в духовный мир также и в качестве воспринимающего. То, что внутри этого мира выступает ему навстречу в качестве восприятия, и выступает так, как духовный мир его собственного мышления, это опознает человек как мир духовного восприятия. К мышлению мир этого восприятия стоял бы в таком же отношении, в каком со стороны внешних чувств стоит мир чувственных восприятий. Мир духовного восприятия, поскольку человек его переживает, не может быть чем-то чуждым ему, ибо он уже в интуитивном мышлении обладает переживанием, носящим чисто духовный характер. О таком мире духовных восприятий говорится в значительной части опубликованных мною после этой книги сочинений. Эта «Философия свободы» является философским обоснованием для названных более поздних сочинений. Ибо в этой книге делается попытка показать, что правильно понятое переживание мысли есть уже переживание духа. Поэтому автору кажется, что человек, способный со всей серьезностью разделять точку зрения автора этой «Философии свободы», не остановится перед вступлением в мир духовных восприятий. Вывести логически – путем умозаключений – из содержания этой книги изложенное в позднейших книгах автора, конечно, невозможно. Но живое постижение разумеемого в этой книге интуитивного мышления естественно приводит к дальнейшему живому вступлению в мир духовных восприятий.

## ПРИЛОЖЕНИЕ I

(Дополнение к новому изданию 1918 г.)

Возражения, сделанные мне с философской стороны тотчас по появлении этой книги, побуждают меня дополнить это новое издание нижеследующим коротким рассуждением. Я вполне могу представить себе читателей, которые с интересом отнесутся к остальному содержанию книги, но которым последующее покажется излишним и чуждым им абстрактным сплетением понятий. Они могут оставить это короткое рассуждение непрочитанным. Но только в философском рассмотрении мира всплывают проблемы, берущие свое начало не столько в естественном ходе всякого человеческого мышления, сколько в некоторых предрассудках мыслителей. Все, что помимо этого трактуется в настоящей книге, представляется мне задачей, касающейся каждого человека, который взыскует ясности относительно существа человека и его отношения к миру. Дальнейшее же является проблемой, рассмотрение которой требуется иными философами, когда заходит речь об изложенных в этой книге вещах, поскольку эти философы своим способом представлений создали себе определенные, не всегда встречающиеся трудности. Если совсем пройти мимо этих проблем, то некоторые лица поспешат бросить вам упрек в дилетантизме и тому подобное. Тут же возникнет мнение, будто автор изложения, каковое представлено в этой книге, не свел счетов с воззрениями, которые он не обсудил в самой книге.

Проблема, которую я здесь имею в виду, заключается в следующем: существуют мыслители, полагающие, что это сопряжено с особенной трудностью, когда хотят понять, каким образом душевная жизнь другого человека может влиять на собственную (самого



размышляющего). Они говорят: осознанный мною мир замкнут во мне самом; другой осознанный мир также замкнут в себе самом. Я не могу заглянуть в мир сознания другого человека. Каким же образом я прихожу к убеждению, что живу с ним в одном общем мире? Мировоззрение, считающее возможным заключать от осознанного мира к неосознанному, который никогда и не может быть осознан, пытается разрешить это затруднение следующим образом. Оно говорит: мир, находящийся в моем сознании, есть только репрезентированный во мне мир какой-то сознательно мной не достижимой действительности. В последнем содержатся неизвестные мне возбудители мира моего сознания. В нем содержится также и моя действительная сущность, которая равным образом лишь репрезентирована в моем сознании. Но в нем же содержится и сущность другого, противостоящего мне человека. То, что переживается в сознании этого другого человека, имеет свою соответствующую, независимую от этого сознания действительность в его сущности. Последняя – в области, которая никогда не может быть осознана – действует на мою принципиальную, бессознательную сущность, вследствие чего в моем сознании создается некое представление того, что присутствует в совершенно независимом от моего сознательного переживания сознании. Мы видим: к достижимому для моего сознания миру здесь гипотетически примышляется другой, недостижимый для него в переживании мир, так как иначе человек считал бы себя вынужденным утверждать, что весь внешний мир, который кажется мне лежащим передо мною, есть лишь мир моего сознания, а отсюда следовала бы солипсическая – нелепость, будто и все остальные люди живут лишь внутри моего сознания.

Добиться ясности в этом вопросе, поднятом некоторыми теоретико-познавательными течениями новейшего времени, можно, попытавшись обозреть его с точки зрения того сообразного духу наблюдения, которое изложено в этой книге. Что же я имею на первый взгляд перед собой, когда стою перед другой личностью? Я обращаю внимание на ближайшее. Передо мной данное мне как восприятие чувственное телесное явление другого лица; затем, возможно, слуховое восприятие того, что оно говорит мне, и т. д. На все это я не просто глазею, но оно приводит в движение мою мыслительную деятельность. Когда я мысля стою перед другой личностью, восприятие оказывается для меня как бы до некоторой степени душевно-прозрачным. Я вынужден сказать себе при мысленном схватывании восприятия, что оно совсем не есть то, чем оно предстает для внешних чувств. Чувственное явление обнаруживает в том, чем оно является непосредственно, нечто другое, чем оно является опосредованно. Его само-выставление передо мной есть в то же время и его погашение как только чувственного явления. Но то, что оно являет при этом погашении, заставляет меня, как мыслящее существо, погасить на время его деятельности свое мышление и поставить на его место его мышление. Но это его мышление я постигаю в моем мышлении-переживании как мое собственное. Я действительно воспринял мышление другого. Ибо погашающее себя в качестве чувственного явления непосредственное восприятие схватывается моим мышлением, и таким образом имеет место полностью лежащий в моем сознании процесс, который состоит в том, что на место моего мышления становится другое мышление. Самопогашением чувственного явления фактически упраздняется разделение между обеими сферами сознания. Это репрезентируется в моем сознании тем, что при переживании содержания другого сознания я столь же мало переживаю свое собственное сознание, как я переживаю его во время сна без грез. Подобно тому как во время такого сна бывает выключено мое дневное сознание, так при восприятии содержания чужого сознания выключается мое собственное. Ошибочное мнение, будто это не так, происходит только оттого, что при восприятии другого лица, во-первых, погашенное содержание собственного сознания заменяется не бессознательностью, как во сне, а содержанием другого сознания, и во-вторых, смена состояния между погашением и вторичным вспыхиванием сознания себя самого происходит слишком быстро, чтобы быть обычно замеченной. – Лежащая перед нами проблема разрешается не с помощью искусственных понятийных конструкций, умозакрывающих от осознанного к чему-то такому, что никогда не может стать осознанным, а посредством подлинного переживания

того, что следует из соединения мышления и восприятия. То же самое относится и ко многим вопросам, выступающим в философской литературе. Мыслителям было бы впору искать пути к непредвзятому, сообразному духу наблюдению; вместо этого они заслоняют действительность искусственной понятийной конструкцией.

В одной статье Эдуарда фон Гартмана, озаглавленной «Последние вопросы теории познания и метафизики» (напечатана в «Журнале для философии и философской критики», 108. В. 5.55 (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 108. Bd. 5. 55 ff.)) моя «Философия свободы» зачисляется в направление философской мысли, пытающееся опереться на «теоретико-познавательный монизм». Такая точка зрения отклоняется Эдуардом фон Гартманом как невозможная. В основе этого лежит следующее. Согласно способу представления, выраженному в названной статье, существуют лишь три возможных теоретико-познавательных точки зрения. Человек либо остается на наивной точке зрения, принимающей воспринятые явления за действительные вещи вне человеческого сознания. Тогда ему недостает критического познания. Он не понимает, что со своим содержанием сознания он находится все же только в собственном сознании. Он не видит, что имеет дело не с каким-то «столом в себе», а только с объектом собственного сознания. Кто остается на этой точке зрения или по каким-либо соображениям вновь возвращается к ней, тот называется наивным реалистом. Однако эта точка зрения невозможна, так как она упускает из виду, что сознание обладает лишь своими собственными объектами сознания. Либо, во-вторых, человек усматривает такое положение вещей и вполне сознает себе в нем. Тогда он становится сначала трансцендентальным идеалистом. Но ему придется в таком случае отклонить воззрение, согласно которому от какой-то «вещи в себе» в человеческом сознании всегда может появляться нечто. Тем самым, однако, ему не удастся избежать абсолютного иллюзионизма, если только он будет достаточно последователен. Ибо мир, перед которым он стоит, превращается для него в голую сумму объектов сознания, и притом исключительно объектов собственного сознания. Даже объекты сознания других людей он бывает вынужден тогда – как это ни нелепо – мыслить присутствующими единственно в своем собственном содержании сознания. Возможной является только третья точка зрения трансцендентальный реализм. Этот последний допускает существование «вещей в себе», но считает, что сознание никоим образом не может иметь дело с ними в непосредственном переживании. Они способствуют тому, что по ту сторону человеческого сознания и на недоступный сознанию лад в последнем возникают объекты сознания. К этим «вещам в себе» можно прийти только посредством умозаключения от исключительно переживаемого – но всего-навсего в представлении – содержания сознания. И вот же Эдуард фон Гартман утверждает в упомянутой статье, что «теоретико-познавательный монизм», как он понимает мою точку зрения, должен в действительности стать на одну из этих трех точек зрения, и что он, мол, избегает этого только потому, что не делает фактических выводов из своих предпосылок. Далее в статье говорится: «Когда хотят узнать, на какой теоретико-познавательной точке зрения стоит мнимый теоретико-познавательный монист, то надо лишь предложить ему несколько вопросов и вынудить его ответить на них. Ибо сам по себе он никогда не согласится высказаться на эти темы и даже постарается всячески уклониться от ответа на прямые вопросы, потому что каждый ответ упраздняет его притязание на теоретико-познавательный монизм как на отличную от трех указанных точку зрения. Это суть следующие вопросы: 1) Пребывают ли вещи непрерывно или прерывно? Если ответ будет гласить, что они непрерывны, то мы имеем дело с какой-либо формой наивного реализма. Если он гласит, что они прерывны, то налицо трансцендентальный идеализм. Если же он гласит, что они с одной стороны (как содержание абсолютного сознания, или как бессознательные представления, или как возможности восприятия) непрерывны, с другой же (как содержания ограниченного сознания) прерывны, то можно констатировать трансцендентальный реализм. 2) Когда трое сидят за столом, сколько экземпляров стола налицо? Кто ответит: один – тот наивный реалист; кто ответит: три – тот трансцендентальный идеалист; но кто ответит: четыре – тот трансцендентальный реалист.

Конечно, при этом предполагается, что можно было бы под общим обозначением «экземпляры стола» соединить в трех сознаниях нечто столь разнородное, как один стол в качестве «вещи в себе» и три стола в качестве объектов восприятия. Кому это покажется чрезмерной вольностью, тот должен будет ответить не «четыре», а «один и три». 3) Когда две персоны находятся в одной комнате, сколько экземпляров этих персон налицо? Кто ответит: два – тот наивный реалист; кто ответит: четыре (а именно, в каждом из обоих сознаний по два Я: свое и другое) – тот трансцендентальный идеалист; но кто ответит: шесть (а именно, две персоны как вещи в себе и четыре объекта представлений персон в двух сознаниях) – тот трансцендентальный реалист. Если бы кто-нибудь захотел представить теоретико-познавательный монизм как нечто отличное от этих трех точек зрения, то ему пришлось бы дать на каждый из приведенных трех вопросов другие ответы. Но я не знаю, как они могли бы гласить». Ответы «Философии свободы» должны были бы гласить так: 1) Кто учитывает в вещах только содержания восприятий и принимает их за действительность, тот наивный реалист, не отдающий себе отчета в том, что эти содержания восприятий он, собственно говоря, вправе считать существующими только до тех пор, пока он смотрит на вещи, и что он, следовательно, должен был бы мыслить прерывным то, что он имеет перед собой. Но как только ему становится ясным, что действительность присутствует лишь в осмысленном восприятии, его осеняет, что оказывающееся прерывным содержание восприятия, после того как оно проработано мышлением, обнаруживает себя непрерывным. Итак, усвоенное переживаемым мышлением содержание восприятия следует считать непрерывным; но то в нем, что только воспринимается, должно было бы мыслиться прерывным, будь оно – что, конечно же, не так – и в самом деле действительным. 2) Когда трое сидят за столом, сколько экземпляров стола налицо? Налицо только один стол; но пока эти трое пожелали бы оставаться при своих образах восприятия, им пришлось бы сказать: эти образы восприятия вообще не являются действительностью. Стоит им, однако, перейти к усвоенному их мышлением столу, как они обнаруживают единую действительность стола; они соединены в этой действительности своими тремя содержаниями сознания. 3) Когда две персоны находятся одни в одной комнате, сколько экземпляров этих персон налицо? Налицо, разумеется, не шесть экземпляров – даже в смысле трансцендентального реалиста, – а только два. Просто образ восприятия, получаемый каждой из означенных персон как от себя самой, так и от находящейся рядом, оказывается поначалу недействительным. Этих образов всего четыре, и при их наличии в мыслительной деятельности обеих персон совершается постижение действительности. В этой мыслительной деятельности каждая из двух персон выходит за пределы сферы своего сознания; в ней оживают сферы сознания другой персоны и своей собственной. В миги этого оживления обе персоны столь же мало замкнуты в своем сознании, как и во время сна. Но спустя некоторое время это растворение в другом вновь осознается, так что сознание каждой из двух персон в мыслительном переживании охватывает и себя и другую. Я знаю, что трансцендентальный реалист назовет это возвратом к наивному реализму. Но я уже указал в этом сочинении, что наивный реализм сохраняет свои права в случае переживаемого мышления. Трансцендентальный реалист совершенно не вникает в истинное положение вещей при процессе познания; он изолируется от него мысленной сетью и запутывается в последней. Выступающий в «Философии свободы» монизм следовало бы назвать даже не «теоретико-познавательным», а – если уж так необходимо прозвище – монизмом мысли. Все это упустил из виду Эдуард фон Гартман. Он не вник в специфический тон изложения «Философии свободы» и утверждал, будто я попытался связать гегелевский универсальный панлогизм с юмовским индивидуалистическим феноменализмом (стр. 71 указанного «Журнал для философии», т. 108, примечание), между тем как фактически «Философия свободы» как таковая не имеет ничего общего с обеими этими точками зрения, которые она якобы пыталась соединить. (В этом кроется также и основание, в силу которого я не считал возможным предпринять критический разбор, скажем, «теоретико-познавательного монизма» Иоганнеса Ремке. Точка зрения «Философии свободы» совершенно отлична от той, которую Эдуард фон Гартман и

другие называют теоретико-познавательным монизмом.)

## ПРИЛОЖЕНИЕ II

В дальнейшем воспроизводится во всех существенных чертах отрывок, помещенный в первом издании этой книги в качестве своего рода «Предисловия». Так как он скорее передает настрой мысли, исходя из которого я написал двадцать пять лет назад эту книгу, чем имеет какое-то непосредственное отношение к ее содержанию, то я помещаю его здесь в качестве «Приложения». Полностью опустить его я не хотел бы по той причине, что постоянно все снова всплывает мнение, будто из-за моих позднейших духовно-научных сочинений мне приходится отнекиваться от чего-либо в более ранних.

Наша эпоха склонна черпать истину только из глубины человеческого существа\*. Из известных двух путей Шиллера:

Истину ищем мы оба: ты в жизни ищешь, вовне, Я же – в сердце, и так каждый находит ее. Если глаз твой здоров, то вовне Творца он встречает; Если же сердце, внутри мир отражает оно – нашему времени подошел бы преимущественно второй. Истина, приходящая к нам извне, всегда носит на себе печать недостоверности. Мы согласны верить лишь в то, что предстает истиной каждому из нас в его собственном внутреннем мире.

(\* Целиком опущены в этих рассуждениях лишь самые первые вступительные фразы (первого издания), которые кажутся мне сегодня совершенно несущественными. Сказанное же дальше представляется мне и по сей день необходимым сказать, вопреки естественно-научному образу мыслей наших современников и даже именно вследствие его.)

Только истина может дать нам уверенность в развитии наших индивидуальных сил. Если человека мучают сомнения, то силы его парализованы. В мире, который для него загадочен, он не может найти цели для своего творчества.

Мы не хотим больше только верить, мы хотим знать. Вера требует признания истин, которые мы не постигаем полностью. А чего мы не постигаем полностью, то противится индивидуальному, которое хочет испытать все своим собственным глубочайшим существом. Только то знание удовлетворяет нас, которое не подчиняется никакой внешней норме, но проистекает из внутренней жизни личности.

Мы не хотим и такого знания, которое раз и навсегда отлилось в застывшие школьные правила и хранится в пригодных на все времена учебниках. Мы считаем, что каждый из нас вправе исходить из своего ближайшего опыта, из своих непосредственных переживаний и отсюда восходить к познанию всего Универсума. Мы стремимся к достоверному знанию, но каждый на свой собственный лад.

Наши научные учения также не должны больше принимать такой формы, словно бы признание их было делом безусловного принуждения. Никто из нас не захотел бы уже озаглавить научный труд так, как это сделал некогда Фихте: «Ясное, как день, сообщение широким кругам публики о подлинном существе новейшей философии. Попытка принудить читателя к пониманию». В настоящее время никто не должен быть принуждаем к пониманию. Кого не подгоняет к какому-либо воззрению особая индивидуальная потребность, от того мы не требуем никакого признания или согласия. И даже незрелому еще человеку, ребенку, мы не хотим в настоящее время вдалбливать какого-либо познания, но мы пытаемся развить его способности, дабы он не нуждался более быть принуждаемым к пониманию, а хотел понимать.

Я не предаюсь никакой иллюзии относительно этой характеристики моей эпохи. Я знаю, как много еще живет и важничает всякой безындвидуальной шаблонности. Но я отлично знаю также, что многие из моих современников стремятся устроить свою жизнь в духе очерченного направления. Им я хотел бы посвятить это сочинение. Оно не собирается вести к истине «единственным возможным» путем, но оно намерено рассказать о том пути, на который вступил некто, кому есть дело до истины.

Это сочинение ведет поначалу в более абстрактные области, где мысль должна

проводить резкие контуры, чтобы прийти к устойчивым пунктам. Но, исходя из сухих понятий, читатель вводится также в конкретную жизнь. Я безусловно придерживаюсь того мнения, что если мы хотим прожить жизнь во всех направлениях, нам необходимо также возноситься и в эфирное царство понятий. Кто умеет наслаждаться только внешними чувствами, тому неведомы самые лакомые куски жизни. Восточные мудрецы заставляют учащихся проводить целые годы отрешенной и аскетической жизни, прежде чем сообщить им то, что они знают сами. Запад не требует больше для науки ни благочестивых упражнений, ни аскезы, но зато он взыскует доброй воли к тому, чтобы на короткое время отвлекаться от непосредственных впечатлений жизни и устремляться в сферу чистого мира мыслей.

Области жизни многочисленны. Для каждой отдельной из них развиваются особые науки. Сама же жизнь есть единство, и чем больше стремятся науки к тому, чтобы углубиться в отдельные области, тем больше отдаляются они от созерцания живого мирового целого. Должно существовать знание, которое искало бы в отдельных науках элементы, дабы снова вернуть человека назад к полноте жизни. Научный исследователь-специалист хочет своими познаниями добиться какого-то осознанного знания о мире и его действиях; в этом же сочинении поставлена философская цель: наука должна сама стать органически живой. Отдельные науки служат предварительными ступенями ко взыскуемой здесь науке. Подобное же отношение господствует и в искусствах. Композитор работает, исходя из основ композиции. Эта дисциплина является совокупностью знаний, обладание которыми составляет необходимую предпосылку для сочинения музыки. При сочинении музыки законы основ композиции служат жизни, реальной действительности. Совершенно в таком же смысле является искусством и философия. Все настоящие философы были художниками понятий. Человеческие идеи становились для них художественным материалом, а научный метод художественной техникой. Отвлеченное мышление получает благодаря этому конкретную индивидуальную жизнь. Идеи становятся жизненными силами. Мы имеем тогда не просто знание о вещах, но мы сделали знание реальным, господствующим над самим собой организмом; наше действительное, деятельное сознание поставило себя над попросту пассивным принятием истин.

Каково отношение философии как искусства к свободе человека, что значит эта последняя, и причастны ли мы ей, или можем ли стать ей причастными – вот основной вопрос моего сочинения. Все прочие научные рассуждения фигурируют здесь лишь оттого, что они в конце концов служат разъяснению этого, по моему мнению, ближайшим образом касающегося человека вопроса. На этих страницах должна быть дана «Философия свободы».

Всякая наука была бы лишь удовлетворением праздного любопытства, если бы она не стремилась к повышению ценности бытия человеческой личности. Истинную ценность науки получают только благодаря выявлению человеческой значимости их результатов. Конечной целью индивидуума может быть не облагораживание отдельного душевного состояния, а развитие всех дремлющих в нас способностей. Знание имеет цену лишь в силу того, что оно способствует всестороннему раскрытию цельной природы человека.

Это сочинение, следовательно, понимает отношение между наукой и жизнью не в том смысле, что человек должен сгибаться перед идеей и посвящать свои силы служению ей, а в том, что он овладевает миром идей, дабы пользоваться ими для своих человеческих целей, выходящих за пределы чисто научных.

Человек должен уметь в переживании противопоставлять себя идее; иначе он попадет в рабство к ней.

## **Христианство как мистический факт и мистерии древности**

### **Предисловие ко второму изданию**

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

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

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

Посредством того, что названо в этой книге «мистическим познанием», в ней ставится целью показать, каким образом источник христианства создал себе свои предпосылки в мистериях дохристианских времен. В этой дохристианской мистике будет указана та *почва*, в которой, как самостоятельный зачаток, произрастает христианство. Эта точка зрения позволяет понять христианство в его *самостоятельной* сущности, *несмотря* на то, что можно проследить развитие его из дохристианской мистики. Если пренебречь этой точкой зрения, то очень легко можно проглядеть именно эту самостоятельность, усмотрев в христианстве лишь дальнейшее развитие того, что уже существовало в дохристианской мистике. В эту ошибку впадают в настоящее время многие современные мыслители, сравнивающие содержание христианства с дохристианскими воззрениями и заключающие затем, что христианские воззрения являются *лишь* продолжением дохристианских. Настоящая книга должна показать, что христианство предполагает существование предшествующей мистики совершенно так же, как зерно растения – существование *своей* почвы. Она стремится не уничтожить, а именно оттенить всю своеобразную сущность христианства таким признанием его происхождения.

С чувством глубокого удовлетворения автор отмечает, что такое изложение им «сущности христианства» встретило признание со стороны лица, выдающиеся сочинения

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

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

## Точки зрения

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

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

относительно вопросов религии. Для их выяснения у них недостает смелости.

Итак, не может быть никакого сомнения в том, что естественнонаучный способ мышления является наиболее могучей силой в духовной жизни нового времени. И каждый, кто говорит о духовных интересах человечества, не может без внимания пройти мимо этой силы. Но несомненно также и то, что это мышление крайне поверхностно и неполно удовлетворяет духовным потребностям. Было бы безотрадно, если бы это мышление было единственно истинным. И разве не тяжело было бы соглашаться с заявлениями вроде следующего: «Мысль является видом силы. Мы *двигаемся* при помощи той же силы, которой и *мыслим*. Человек есть организм, превращающий различные виды единой силы в силу мышления; он есть организм, деятельность которого мы поддерживаем тем, что мы называем «питанием», и при помощи которого мы производим то, что называем мыслями. Какой удивительный химический процесс, могущий некоторое количество пищи превратить в божественную трагедию Гамлета!» Это написано в брошюре Роберта Г. *Ингерсолля*, носящей заглавие «Современная гибель богов». – Пусть такие мысли внешне находят мало подтверждения, когда они высказываются тем или иным. Главное в том, что бесчисленное множество людей считают себя вынужденными благодаря естественнонаучному мышлению становиться по отношению к мировым процессам на подобную точку зрения, даже когда они сами думают, что не делают этого. [1]

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

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

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



тому, что их сознание было затуманено мышлением о чисто физическом.

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

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

## Мистерии и их мудрость

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

Так было с лицами, посвящавшимися в мистерии, в ту таинственную мудрость, которой был лишен народ и которая проливали свет на наиболее высокие вопросы. Эта «тайная» религия избранных существовала наряду с религией народной. Ее начало скрывается для

нашего исторического взгляда во мраке происхождения народов. Но мы находим ее везде у древних народов, куда только проникает наше познание. Мы слышим, с каким благоговением мудрецы этих народов говорят нам о мистериях. – Что же скрывалось в них, и что раскрывали они посвященному?

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

Не только многозначительно было то, что говорили древние об этих таинствах, но и скрывало в себе несколько смыслов. Посвященный был убежден, что грешно рассказывать о том, что он знает, а непосвященному грешно об этом слышать. Плутарх сообщает о страхе, который испытывал посвящаемый, и сравнивает его состояние с приготовлением к смерти. Посвящению должен был предшествовать особый образ жизни, приспособленный к приведению чувственности под власть духа. Для этой цели служили пост, уединение, очистительные обряды и известные душевные упражнения. Все, к чему привязан человек в обыденной жизни, должно было потерять для него всякую цену. Все направление его ощущений и чувств должно было стать иным. – Невозможно сомневаться относительно смысла таких упражнений и испытаний. Мудрость, которую предстояло ему получить, только тогда могла оказать должное воздействие на его душу, если он предварительно переработал мир своих низших ощущений. Он вводился в жизнь духа и ему предстояло созерцание высшего мира, к которому он не мог создать в себе никакого отношения без предварительных упражнений и испытаний. А дело между тем все заключалось именно в этом отношении к высшему миру. Кто хочет правильно мыслить об этих вещах, должен иметь опыт в самых глубоких фактах познавательной жизни. Он должен ощущать, что существуют два весьма различных отношения к высшему познанию. – Мир, окружающий человека, прежде всего обладает для него *действительностью*. Человек осязает, слышит и видит процессы этого мира. Для него они действительны, потому что он воспринимает их своими чувствами. И он размышляет о них, дабы уяснить себе их взаимоотношения. – Напротив, то, что возникает в его душе, не является для него сначала в том же смысле действительностью. Ведь это «одни только» мысли и идеи. Самое большее, что он видит в них, – это *картины* действительности. Сами же они не обладают ею. К ним ведь нельзя прикоснуться; их нельзя слышать и видеть.

Но существует и иное отношение к вещам, которое вряд ли сможет понять тот, кто безусловно придерживается описанной выше действительности. Для некоторых людей оно возникает в известный момент их жизни. И тогда все их отношение к миру меняется. Истинно реальными называют они те образы, которые возникают в их духовной жизни. Тому же, что слышат, осязают и видят их чувства, они приписывают лишь реальность низшего порядка. Они знают, что не могут *доказать* того, что утверждают. Они знают, что могут лишь *рассказывать о* своих новых опытах. И что здесь они становятся относительно других людей в положение зрячего, сообщающего слепорожденному о своих зрительных восприятиях. Они решаются сообщать о своих внутренних переживаниях в уверенности, что они окружены людьми, чьи духовные очи хотя и закрыты сейчас, но могут открыться благодаря силе сообщаемого им. Ибо они имеют веру в человечество и хотят раскрывать духовные очи. Они могут только предлагать плоды, собранные их собственным духом; видит ли их другой, или нет, это зависит от того, имеет ли он понимание для того, что открывается духовному зрению. – В человеке есть нечто, что в начале препятствует ему видеть духовными очами. Сначала он существует вовсе не для этого. Он есть то, чем являются его чувства; а его рассудок есть лишь их судья и истолкователь. Эти чувства плохо бы исполняли *свою* задачу, если бы не опирались на верность и непреложность своих

показаний. Плохим был бы тот глаз, который со своей точки зрения не утверждал бы безусловной реальности своих зрительных восприятий. Сам по себе глаз прав и своей правоты он не утрачивает благодаря духовному зрению. Оно только позволяет видеть в более высоком свете предметы, доступные чувственному зрению. И тогда человек не отрицает ничего из того, что созерцало чувственное зрение. Но из виденного излучается новое сияние, не виденное прежде. И тогда человек знает, что прежде он видел только низшую действительность. Теперь он видит то же самое; но он видит его лишь погруженным в высшее, в дух. Дело в том, ощущает ли он и чувствует ли то, что теперь видит. Кто с *живыми* ощущениями и чувствами подходит только к чувственному миру, тот в высшем мире видит только мираж, «только» фантастический образ. Его восприятия приспособлены лишь для вещей чувственных. Он попадает в пустоту, коль скоро хочет обнять образы духа. Едва он хочет коснуться их, они отдаляются. Они ведь – «только» мысли. Он мыслит их; он не *живет* в них. Для него эти образы менее реальны, чем мимолетные сны. Они всплывают подобно мыльной пене, когда он противопоставляет себя *своей* реальности; они исчезают перед тяжелой, прочно сооруженной действительностью его внешних чувств. – Иначе происходит с тем, кто изменил свои ощущения и чувства по отношению к внешней действительности. Она утрачивает для него свою абсолютную устойчивость, свою безусловную ценность. Его восприятия и чувства не притупляются, но они начинают сомневаться в своем безусловном господстве; они уступают свое место чему-то другому. Мир духа начинает оживать это место.

Здесь лежит однако страшная возможность. Она заключается в том, что человек теряет ощущения и чувства непосредственной действительности, а взамен не открывается перед ним иной. Он витает тогда как бы в пустоте. Самому себе он представляется как бы мертвым. Старые ценности погибли, новые для него еще не возникли. Тогда для него не существует больше ни мира, ни человека. – И это не только простая возможность. Для каждого, желающего прийти к высшему познанию, это становится когда-нибудь реальностью. Человек достигает предела, где дух объявляет ему всякую жизнь как смерть. Тогда он больше не в мире; он *под* миром – в преисподней. Он совершает путешествие в Аид. Благо ему, если он не погибнет теперь. Если перед ним откроется новый мир. Он или исчезнет в нем, или предстанет перед самим собой преображенным. В последнем случае новое солнце, новая земля возникают перед ним. Из духовного пламени возрождается для него весь мир.

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

Но затем возникла новая жизнь: человек поднялся из преисподней. Так говорит об этом оратор Аристид: «Мне казалось, что я касался Бога, чувствовал его близость и находился при этом между бодрствованием и сном. Дух мой был совершенно легок, настолько, что выразить и понять это не может ни один непосвященный». Это новое существование не подчинено законам низшей жизни. Возникновение и уничтожение не касаются его. Можно много говорить о вечном, но кто говорит об этом *до* своего нисхождения в Аид, слова того – «звук и дым». Посвященные по-новому смотрели на жизнь и смерть; только теперь считали они себя вправе говорить о бессмертии. Они знали, что непосвященный, говорящий о бессмертии, говорит о том, чего не понимает. Непосвященный приписывает бессмертие вещи, подчиненной законам возникновения и уничтожения. Но не одно простое *убеждение* в вечности жизненного начала хотели получить мисты. Согласно их взгляду такое убеждение

не имело бы никакой цены. Так как вечное не обитает в не-мисте. Говоря о вечном, он говорил бы о несуществующем. Это вечное и было именно тем, к чему стремились мисты. Они должны были сначала пробудить его в самих себе и только тогда могли говорить о нем. Поэтому для них было вполне реальным суровое слово Платона, что непосвященный погружен в тину, и что только прошедший мистический путь вступает в вечность. Только таким образом могут быть поняты слова из фрагмента Софокла: «Сколь высоко блаженными достигают царства теней получившие посвящение. Только они одни *живут* там; удел прочих – скорбь и страдание».

Итак, не *опасности* ли описывают нам, когда говорят о мистериях? Разве не счастье, не высшую ценность жизни отнимают у приводимого к вратам преисподней? Поэтому-то так страшна принимаемая здесь на себя ответственность. Но, тем не менее, имеем ли мы право устраняться от этой ответственности? Таковы вопросы, которые должен был предлагать себе посвященный. Он был того мнения, что народное мировоззрение относится к его знанию, как тьма к свету. Но зато в этой тьме обитает невинное счастье. Мисты считали, что нельзя преступно покушаться на это счастье. Что случилось бы прежде всего, если бы мист «выдал» свою тайну? Он произнес бы слова и только слова. Нигде не оказалось бы тех ощущений и чувств, которые бы из этих слов могли вызвать дух; для этого были бы нужны приготовления, упражнения, испытания, изменения всей чувственной жизни. Без этих условий слушатель оказался бы выброшенным в пустоту, в небытие. У него отняли бы то, что составляло его счастье; и взамен не могли бы дать ничего другого. Впрочем, у него не могли бы даже ничего и отнять. Так как ведь одними словами нельзя изменить жизнь ощущений. Ведь только в доступных его чувствам вещах он мог бы почувствовать, *пережить* реальность. Только ужасное, разрушающее жизнь *предчувствие* можно было бы дать ему. На такой поступок должны были бы смотреть, как на преступление. В настоящее время для достижения духовного познания это не имеет больше такого значения. Оно может быть понято в форме понятий, ибо современное человечество обладает способностью понятийно мыслить, которой не было у древних. Сегодня это духовное познание может даваться такими людьми, которые имеют познание духовного мира через собственное переживание; и перед ними также могут быть люди, воспринимающие это пережитое в форме понятий. Такой способности понятийного мышления древнее человечество было лишено.

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

Для миста прежде всего важно настроение, с каким он приближается к тому, что он ощущает как высшее, как ответы на все загадочные вопросы бытия. Особенно в наше время, когда познанием называют только грубо-научные выводы, трудно поверить, что в высших вопросах может играть роль настроение. Ведь познание становится через это чем-то интимным и личным. Но таковым оно и является для миста. Пусть сообщат кому-либо решение мировой загадки! Пусть дадут ему готовым это решение! Мист найдет, что все это пустой звук, если только сама личность не поставит себя в правильное отношение к нему. Такое решение ничтожно; оно разлетается, если чувство не согрето особым, необходимым для этого огнем. Допустим, что тебе предстало божество! Оно или ничто, или все. Оно ничто, если ты подойдешь к нему с тем же настроением, с каким ты встречаешь предметы повседневности. Оно все, если ты подготовлен, если настроен для него. Каково оно само по себе, это тебя не касается; суть в том, оставит ли оно тебя, каким ты был, или сделает из тебя иного человека. Но это вполне зависит от тебя самого. Ты должен был подготовиться воспитанием, развитием наиболее глубоких сил своей личности, чтобы в тебе зажглась и

вышла на свободу божественная возможность. Все зависит от того приема, который ты готовишь божественной встрече. Плутарх сделал нам сообщения относительно такого воспитания; он рассказал нам о приветствии, которым мист встречает божество, представляющее ему: «Ибо бог одинаково приветствует каждого из нас, приближающегося к нему, словами: Познай самого себя, – что, конечно, нисколько не хуже обычного: Привет тебе! Мы же отвечаем божеству на это словами: Ты есть, – и таким образом несем ему привет *бытия* как нечто истинное, первоначальное и ему одному присущее. – Ведь собственно мы не участвуем в этом бытии, но каждое смертное существо, находясь между возникновением и уничтожением, представляет собою только явление, только слабое, неуверенное мечтание о себе самом; если же мы хотим охватить это явление рассудком, то происходит то же, что с сильно сжатой водой, которая разливается от этого сжатия и давления на нее, и то, что мы хотели схватить, ускользает. Так и рассудок, когда гонится за слишком ясным представлением каждого существа, подверженного всем случайностям изменения, приходит в своем блуждании то к началу его, то к уничтожению, но не в силах охватить ничего постоянного или истинно сущего. Ибо нельзя, как говорит Гераклит, дважды окунуться в один и тот же поток, и невозможно познать смертное существо дважды в одном и том же его состоянии. Оно разрушается и вновь соединяется силой и быстротой движения; оно возникает и уничтожается, оно приходит и уходит. Поэтому все становящееся никогда не может достичь истинного бытия, так как возникновение никогда не прекращается, никогда не останавливается; но изменение начинается уже в семени, образуя зародыш, затем ребенка, затем юношу, мужа и старца, постоянно разрушая предшествующие возникновения и возрасты. Поэтому смешно, когда мы боимся *однократной* смерти, тогда как мы уже умирали и умираем столь многообразно. Ведь не только смерть огня есть возникновение воздуха, как говорит Гераклит, и смерть воздуха – возникновение воды, но еще яснее это видно на самом человеке. Муж умирает, становясь старцем, юноша – становясь мужем, отрок – юношей, дитя – становясь отроком. Вчерашнее умирает в сегодняшнем, сегодняшнее – в завтрашнем; ничто не остается и не пребывает единым, но мы становимся многим, между тем как вещество обращается вокруг одного прообраза, вокруг одной общей формы. Ибо, оставаясь неизменными, как могли бы мы находить удовольствие в других вещах, чем прежде, любить и ненавидеть вещи противоположные, восхищаться ими и порицать их, говорить иное, чем прежде, отдаваться иным страстям, если бы мы и сами не принимали иного образа, иных форм, иных чувств. Ведь без изменения нельзя перейти в иное состояние, и изменившийся является уже не тем, чем он был. Если же он не тот, то его уже нет больше, он изменяется, из прежнего становясь иным. Только чувственное восприятие соблазнило нас, – так как истинного бытия мы не знаем, – принимать за него то, что лишь кажется». [4]

Плутарх часто характеризует себя как посвященного. То, что он нам здесь рисует, это условия жизни миста. Человек достигает мудрости, посредством которой дух прозревает прежде всего призрачность чувственной жизни. Все, на что чувственность смотрит как на бытие, как на действительность, погружено в поток становления. И как со всеми прочими вещами в мире, так происходит это и с самим человеком. Он распадается перед своим собственным духовным зрением; его целостность разлагается на части, на преходящие явления. Рождение и смерть утрачивают свое исключительное значение, становясь лишь мгновениями возникновения и уничтожения, подобно всему происходящему. Высшее начало не может быть найдено в этом взаимодействии становления и уничтожения; его можно искать только в том, что воистину пребывает, что обращает взор к прошлому и провидит будущее. Найти это нечто, обращающее одновременно взор назад и вперед, и составляет следующую ступень познания. Это есть дух, который открывается в чувственном мире. Он не имеет ничего общего с чувственным становлением, он не возникает и не исчезает подобно чувственным явлениям. Тот, кто живет исключительно в мире чувственном, носит в себе этот дух сокрытым; тот же, кто прозревает призрачность чувственного мира, имеет его в себе

как проявленную действительность. Достигший такого прозрения развил в себе новый орган. С ним произошло нечто подобное тому, что бывает с растением, у которого сначала были только зеленые листья, а потом явился яркий цветок. Конечно, силы, которые создали цветок, уже лежали сокрытыми в растении еще до его цветения, но только во время цветения они стали действительностью. И в человеке только чувственным скрыто заложены божественно-духовные силы, но лишь в мисте они становятся проявленной действительностью. В этом заключается перемена, происходящая в мисте. Своим развитием он прибавляет к существующему уже миру нечто новое. Мир сделал из него чувственного человека и затем предоставил его самому себе. Этим природа выполнила свою миссию. Исчерпано все, что она сама могла сделать с живыми силами человека, но сами эти силы еще не исчерпаны. Они лежат, как бы зачарованные, в элементарном человеке и ждут своего избавления. Сами себя они не могут освободить; они исчезнут в ничто, если человек не овладеет ими и не разовьет их, если не пробудит к действительному бытию то, что сокровенно покоится в нем. — Природа развивается от наиболее несовершенного к совершенному. От безжизненного состояния она ведет существа через длинный ряд ступеней, через все виды живого, вплоть до чувственного человека.

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

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

Плутарх сообщает, что в мистериях «можно найти величайшие откровения и указания

относительно истинной природы демонов». От Цицерона же мы узнаем, что в мистериях, «если они объяснены согласно их истинному смыслу, познается больше природа вещей, нежели природа богов». [5] Из этих сообщений ясно, что для мистов существовали относительно природы вещей высшие откровения, чем откровения народной религии. Более того, видно, что и демоны, т. е. духовные существа, и сами боги нуждались в пояснении. Следовательно, мисты восходили к существам еще более высокого порядка, чем демоны и боги. И это лежало в самой сущности мудрости мистерий. Народ представлял себе богов и демонов в образах, содержание которых было взято целиком из чувственно-реального мира. Не должен ли был прозревающий в сущность вечного начать сомневаться в вечности подобных богов? Как мог Зевс народного верования быть вечным, раз он носил в себе все свойства существа преходящего? – Для миста одно было ясно: к своему представлению о богах человек приходит иным способом, чем к представлению о вещах. Предмет внешнего мира вынуждает меня составить о нем вполне определенное представление. В противоположность этому, представление о богах включает в себе нечто свободное, даже произвольное. Здесь отсутствует принудительность внешнего мира. Размышление учит нас, что, представляя себе богов, мы представляем себе нечто, для чего нет внешней проверки. Это создает для человека известную логическую неуверенность. Он начинает чувствовать себя самого творцом своих богов. Да, он спрашивает сам себя: как мне достичь того, чтобы в моих представлениях подняться над внешней действительностью? Мист должен был отдаваться подобным размышлениям. И эти сомнения были для него законными. Рассмотрим, – говорил он себе, – все представления о богах. Разве не похожи они на существа чувственного мира? Не человек ли создал их сам для себя, отвлекая от чувственного явления те или иные свойства, или приписывая их ему? Дикарь, который любит охоту, создает для себя небо, где происходят славные охоты богов. И грек населил свой Олимп божественными личностями, прообразы которых находятся в хорошо знакомой греческой действительности.

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

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

Этот Бог и был Богом мистерий. Его можно назвать «сокровенным Богом». Ибо Он нигде не находим для человека, преданного одним только чувствам. Обрати взор твой на внешние предметы: ты не найдешь божественного. Напряги свой рассудок: ты сможешь

увидеть законы, по которым возникают и уничтожаются вещи, но и рассудок не покажет тебе божества. Проникни твою фантазию религиозным чувством: ты создашь себе образы, которые сможешь принять за богов, но твой рассудок разрушит их, показав, что ты сам создал их, взяв материал из чувственного мира. Пока ты лишь *рассудком* исследуешь окружающие тебя вещи, до тех пор ты должен оставаться отрицателем Бога. Ибо Бог не открыт для чувств твоих и не открыт для рассудка, объясняющего тебе чувственные восприятия. Но Бог зачарован в мире. И чтобы найти Его, ты должен воспользоваться Его собственной силой. Эту силу ты должен пробудить в себе. Вот учение, которое получал посвящаемый. Теперь начиналась для него великая мировая драма, драма, в которую он вовлекался при жизни. Эта драма заключалась ни в чем ином, как в освобождении зачарованного Бога. Где Бог? Вот вопрос, который ставил в душе своей мист. Бога нет, но есть природа. В природе надо обрести Его. В ней нашел Бог свою зачарованную гробницу. В высшем смысле понимал мист слова: «Бог есть любовь». Ибо Бог довел эту любовь до ее высшего предела. В бесконечной любви Он отдал сам *себя*; Он излил себя; Он раздробил себя в многообразие вещей; они живут, а Он не жив, Он покоится в них. И человек может пробудить Его. Если он хочет вызвать Его к бытию, он должен творчески освободить Его. – Теперь человек смотрит внутрь себя самого. Как сокровенная творческая сила, еще лишенная бытия, действует в его душе божественное. В его душе – та область, где может вновь ожить зачарованное божественное. Душа есть мать, которая от природы может зачать божественное. Пусть душа оплодотворится природой, и она родит божественное. Оно рождается от брака души с природой. И тогда Оно уже больше не «сокровенное», а явленное божественное. Оно обладает жизнью, жизнью ощутимой, обитающей среди людей. Это расчарованный дух в человеке, Отпрыск зачарованного божественного. Он не тот великий Бог, который был, есть и будет; но в известном смысле Он – Его откровение. *Отец* покоится в сокровенном; для человека из собственной его души рождается *Сын*. Тем самым мистическое познание является реальным событием в мировом процессе. Оно есть рождение Отпрыска Бога, – событие столь же действительное, как и любое природное событие, но только на высшей ступени. В этом заключается великая тайна миста, что он сам создает своего Отпрыска Бога; но перед тем он готовится себя, чтобы мочь также и признать этого, им сотворенного Отпрыска Бога. У не-миста отсутствует ощущение Отца этого Отпрыска. Ибо Отец покоится зачарованный. И девственно-рожденным кажется Сын. Кажется, что душа родила Его, не будучи оплодотворенной. Все прочие ее порождения зачаты от чувственного мира. Здесь Отец видим и осязаем. Он обладает чувственной жизнью. И только Бог-Сын зачат от самого вечного, сокровенного Бога-Отца.

## Греческие мудрецы до Платона в свете мудрости мистерий

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

Об отношении Гераклита Эфесского (535–475) к мистериям ясно говорит одно



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

Гераклит представляется нам личностью, полной сурового жизненного смысла. Из его характерных черт, если суметь их воссоздать, ясно видно, что он носил в себе такие тонкости ведения, о которых он знал, что все слова могут лишь намекать на них, но не выражать их. Из такого строя мыслей возникло его знаменитое изречение: «Все течет», которое Плутарх поясняет нам следующим образом: «Невозможно дважды войти в тот же самый поток, и невозможно дважды прикоснуться к тому же самому смертному бытию. Он разлучает и соединяет потом вновь своею остротой и быстротой, – вернее, не вновь и потом, но одновременно все соединяется и расступается, приходит и уходит». Человек, который так мыслит, прозрел природу преходящих вещей. Ибо он почувствовал себя вынужденным наиболее точными словами охарактеризовать самую сущность преходящего. Такой характеристики нельзя дать, не измеряя преходящего вечностью. Такой характеристики в особенности нельзя распространить на человека, не прозрев в его душу. Гераклит распространил эту характеристику и на человека: «Одно и то же жизнь и смерть, бодрствование и сон, юность и старость; это, изменяясь, становится тем, а то снова этим». В этих словах выражено полное познание обманчивости низшей природы человека. Еще определеннее говорит он об этом: «Жизнь и смерть содержатся как в *жизни* нашей, так и в нашем *умирании*». Что же могут значить эти слова, как не то, что только с точки зрения преходящего можно жизнь ценить выше, чем умирание. Умирание есть *уничтожение* для того, чтобы уступить место новой *жизни*, но и в новой жизни, как и в старой, живет вечное. Оно является в преходящей жизни также, как и в умирании. Раз человек носит в себе это вечное, то он с одинаковым чувством смотрит как на умирание, так и на жизнь. Только в том случае, если он не сумеет пробудить в себе вечное, жизнь имеет для него особую цену. Можно тысячи раз повторять положение: «все течет»; оно ничто, пока мы произносим его, не наполнив этим чувством. Познание вечного становления бесполезно, если не освобождает нас от тяготения к этому становлению. Именно отвращение к жажде жизни, тяготеющей к преходящему, подразумевает Гераклит в своем изречении. «Как можем мы сказать о нашей повседневной жизни: «мы существуем», когда мы знаем с точки зрения вечного, что мы «существуем и не существуем» (ср. фрагмент Гераклита № 81). «Аид и Дионис одно и то же», говорится в одном из фрагментов Гераклита. Дионис – бог радости жизни, бог зарождения и роста, в честь которого устраивались Дионисийские празднества. Для Гераклита он тождествен Аиду, богу уничтожения, богу разрушения. Только тот, кто видит смерть в жизни и жизнь в смерти, и в обеих – вечное, стоящее над жизнью и смертью, только тот может в истинном свете прозревать недостатки и преимущества бытия. Тогда и недостатки находят свое оправдание, ибо и в них живет вечное. То, чем они являются с точки зрения ограниченной, низшей жизни, есть лишь кажущееся. «Для людей не лучше стать тем, чем они хотят: болезнь делает сладостным и благим здоровье, голод – насыщение, труд – отдых». «Море – и самая чистая и самая грязная вода: годная для питья рыбам и полезная для них, негодная и вредная для человека». Гераклит прежде всего хочет указать не на преходящее земных вещей, а на блеск и возвышенность вечного. – Резко отзывался Гераклит о Гомере и Гесиоде и о современных ему ученых. Он указывал на их образ мыслей, приверженный лишь преходящему. Он не хотел богов, наделенных свойствами, взятыми из мира преходящего. И он не мог считать высшей такую науку, которая исследует законы становления и уничтожения вещей. – Для него в преходящем говорит вечное. Для этого вечного у Гераклита есть глубокомысленный символ. «Гармония мира обращена внутрь себя, подобно гармонии лиры или лука». Как много заключено в этом образе! Единство достигается устремлением сил врозь и их взаимной гармонизацией. Один тон противоречит

другому, и все же, взятые вместе, они создают гармонию. Примените это к духовному миру, и тогда станет понятной мысль Гераклита: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, живя их смертью, их жизнью умирая».

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

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

Гераклит легко может быть понят превратно. Он объявляет *вражду* отцом *вещей*. Но она является для него отцом именно только «вещей», но не вечного. Если бы в мире не было противоположностей, если бы в нем не жили наиболее разные и противоречащие друг другу стремления, то мир возникновения, мир преходящего не мог бы существовать. Но то, что открывается в этой вражде, то, что разлито в ней, это не война, а – *гармония*. Именно потому, что во всех вещах заключается вражда, дух мудреца должен как пламя возноситься над ними и претворять их в гармонию. В этом пункте вспыхивает великая мысль Гераклитовой мудрости. Что есть человек, как существо личное? Гераклит находит ответ на этот вопрос, исходя именно из этой мысли. Человек смешан из враждующих стихий, в которые излилось божество. Таким находит он себя. Так узнает он в себе духа, того духа, который исходит из вечного. Но сам этот дух рождается для человека из вражды стихий, и он же должен примирить их. В человеке природа творит нечто высшее себя. Это та же всеединая сила, которая вызвала вражду и смешение и теперь мудро должна устранить эту вражду. Здесь мы имеем вечную двойственность, живущую в человеке, вечную противоположность между временным и вечным. Благодаря вечному он стал чем-то вполне определенным; и вот, исходя из этой определенности, он должен начать творить нечто высшее. Он одновременно и зависим, и независим. Он может стать причастным вечному духу, созерцаемому им, лишь в меру того смешения, которое произведено в нем этим духом. И именно потому он призван из временного слагать вечное. Дух действует в человеке. Но он действует в нем особенным образом. Он действует, исходя из временного. В этом особенность человеческой души, что временное действует в ней как вечное, побуждает и

борется как вечное. Поэтому душа одновременно подобна и Богу и червю, и через это человек стоит между Богом и животным. Это стремящееся и борющееся в нем есть его демоническое. Это то, что рвется наружу в нем и из него. Поразительно указал на это Гераклит: «Демон человека – судьба его». (Демон имеется здесь в виду в греческом смысле. В современном смысле следовало бы говорить: дух). Таким образом то, что живет в человеке, простирается для Гераклита далеко за пределы личного. Личное – носитель демонического, того демонического, которое не замкнуто в границах личности, для которого смерть и рождение личного не имеют значения. Какое же отношение имеет это демоническое к возникновению и уничтожению личности?

Личное бывает для демонического лишь формой явления. Познавший это начинает смотреть назад и вперед, поднимаясь над самим собою. Тот факт, что он переживает в себе демоническое, является для него доказательством его собственной вечности. Отныне он не смеет больше предписывать демоническому единственную задачу – наполнять собой его личность. Ибо лишь *одной* из форм проявления демонического может быть личное. Демон *не может* замкнуть себя внутри *одной* личности. Он способен оживать многих. Он может превращаться из личности в личность. Из предпосылок Гераклита возникает, как нечто само собой разумеющееся, великая идея перевоплощения. Но не идея только, а и непосредственный *опыт о* таком перевоплощении. Мысль лишь подготавливает к этому опыту. Кто сознал в себе демоническое, тот находит его не как нечто невинное и первоначальное, но как нечто уже обладающее свойствами. Откуда они у него? Почему у меня есть задатки? Потому что над моим демоном уже работали другие. И что выйдет из моей работы над демоном, если я не должен считать, что его задачи исчерпываются моей личностью? Я работаю для личности грядущей. Между мною и мировым единством становится нечто такое, что возвышается надо мной, но еще не есть божество. Это – мой демон. Как мой сегодняшний день есть лишь результат вчерашнего, и мой завтрашний день будет результатом сегодняшнего, так и жизнь моя есть следствие другой жизни и будет основанием для следующей. Подобно тому, как земной человек смотрит назад на длинный ряд вчерашних дней, и вперед – на длинный ряд завтрашних, так смотрит душа мудрого на многочисленные жизни прошлого и будущего. Сегодня я пользуюсь теми мыслями и умениями, которые я приобрел вчера. Не то же ли самое происходит и с жизнью? Разве не вступают люди на горизонт бытия с самыми различными способностями? Откуда это различие? Происходит ли оно из ничего? – Наше естествознание очень хвалится тем, что изгнало чудо из области наших воззрений, касающихся органической жизни. Давид Фридрих Штраус (сравн. «Старая и новая вера») считает великим достижением нового времени, что мы не представляем себе больше совершенное органическое существо сотворенным из ничего, посредством чуда. Мы понимаем совершенное, когда можем объяснить его развитием из несовершенного. Строение обезьяны не является для нас больше чудом, если мы можем признать ее предками постепенно изменившихся первичных рыб.

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

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

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

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

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

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

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

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

Иная форма мирозерцания, чем та, которую мы встречаем у Гераклита, выросла на почве мистерий внутри духовной общины, основанной Пифагором в Нижней Италии в шестом веке до Р. Х. Пифагорейцы видели основание всех вещей в тех числах и фигурах, законы которых они исследовали посредством математики. Греческий мыслитель Аристотель повествует о них: «Прежде всего они изучали математику и, вполне

проникнувшись ею, принимали ее начала за начала всех вещей. А так как в математике на первом месте стоят числа, и они усматривали в них много сходства с вещами и со всем становящимся, и в числах больше, нежели в огне, земле и воде, то одно свойство числа имело для них значение справедливости, другое – души и духа, еще иное – времени, и так далее для всего остального. Затем они находили в числах свойства и отношения гармонии; и таким образом все остальное казалось им по всей своей природе отражением чисел, а эти последние – первыми в природе». – Математически научное рассмотрение природных явлений всегда должно вести к известному пифагореизму. Если ударить по струне определенной длины получится определенный звук. Если струну укорачивать в известном *числовом* отношении, то будут получаться все иные звуки. Высоту тонов можно выразить числовым соотношением. Физика выражает числами также и соотношения цветов. Когда два тела соединяются в одно вещество, то всегда вполне определенное, выражаемое постоянным числом, количество одного вещества соединяется с определенным количеством другого. На наблюдение такого строя, обусловленного в природе мерою и числом, и было направлено внимание пифагорейцев. Подобную же роль играют в природе геометрические фигуры. Так, астрономия является математикой, примененной к небесным телам. Для представлений пифагорейцев был важен тот факт, что человек вполне самостоятельно, исключительно собственной духовной деятельностью, исследует законы чисел и фигур, и однако, обращаясь затем к природе, видит, что вещи следуют тем же законам, которые он установил сам для себя в своей душе. Человек образует сам себе понятие эллипса; он устанавливает законы эллипса. И вот небесные тела движутся согласно установленным им законам. (Конечно, здесь речь идет не об астрономических воззрениях пифагорейцев. То, что можно сказать о них, может в этом же смысле быть отнесено и к воззрениям Коперника.) Отсюда непосредственно следует, что деятельность человеческой души не является оторванной от всего остального мира, но что в этой деятельности выражается нечто, проникающее мир как закономерный порядок. Пифагореец говорил себе: чувства показывают человеку чувственные явления, но они не показывают того гармонического порядка, которому следуют вещи. Этот порядок человек должен найти сначала в самом себе, если хочет созерцать его во внешнем мире. Глубокий смысл мира, его вечная закономерная необходимость, выявляется в человеческой душе, становится в ней непосредственной действительностью. В душе *раскрывается смысл мира*. Этот смысл заключается не в том, что мы видим, слышим и осязаем, но в том, что выходит на свет из глубоких недр души. В ее глубине, следовательно, хранятся высшие законы. Погрузимся в душу, и мы найдем вечное. Бог, вечная мировая гармония, обитает в человеческой душе. Душевное не ограничено той телесностью, которая заключена в кожу человека, ибо в душе рождаются законы, по которым вращаются миры в небесном пространстве. Душа не замкнута в личности. Личность дает только орган, через который может выразиться то, что проникает мировое пространство как закон. Пифагорейским духом проникнуты слова отца церкви *Григория Нисского*: «Говорят, что природа человека есть нечто малое и ограниченное, божество же бесконечно; как же могло бесконечное объято быть малым? Но кто же говорит, что бесконечность божества была заключена, как в сосуде, в пределах плоти? Ибо даже и в нашей жизни природа духовная не бывает замкнута границами плоти; хотя телесный состав и ограничен соседними частями, но душа, благодаря движениям мысли, свободно простирается на все мироздание». Душа не есть личность; она принадлежит вечности. С такой точки зрения для пифагорейцев должно было быть очевидным, что только «глупцы» могут считать, будто личностью исчерпывается душевное. – И для пифагорейцев дело шло также о пробуждении в личности вечного. Познание было для них общением с вечным. Человек оценивался тем выше, чем больше он проявлял в себе это вечное. Жизнь в их общине заключалась в постоянном общении с вечным, и пифагорейское воспитание состояло в приведении членов к такому общению. Это воспитание было, следовательно, философским посвящением. И пифагорейцы вполне могли сказать, что подобным образом жизни они ставили себе цель, общую с целью мистерий.

## Платон как мистик

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

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

Мы не слышим здесь логических доказательств бессмертия. Весь диалог направлен на

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

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

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



все пути, которыми Сократ ведет своих друзей к вечному. Все они проникнуты одним и тем же духом. Все должны доказать, что человек находит одно, странствуя по путям преходящих чувственных восприятий, и совсем иное – когда его дух остается наедине с собой. И на эту извечную природу духовного указывает Сократ своим слушателям. Найдя однажды дух, они уже сами, собственными духовными очами, убеждаются в его вечности. Умиравший Сократ не доказывает бессмертия, он просто «показывает» сущность души. И тогда выясняется, что возникновение и уничтожение, рождение и смерть, не имеют к этой душе никакого отношения. Сущность души заключается в истинном, истинное же не может ни возникать, ни уничтожаться. Душа имеет так же мало общего со становлением, как четное с нечетным. Смерть же принадлежит становлению. Следовательно, душа не имеет никакого отношения к смерти. Не должно ли сказать о бессмертном, что оно так же мало принимает в себя смертное, как четное принимает в себя нечетное? «Не должно ли сказать», так думает, отходя отсюда, Сократ, «что если бессмертное непреходяще, то и для души, когда к ней приступает смерть, невозможно уничтожение, так как, согласно вышесказанному, она не может ни принять смерти, ни сама умереть, подобно тому, как три никогда не может стать числом четным».

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

«Тимей» в особенности открывает нам мистический характер платоновского мирозерцания. Уже в самом начале этого диалога идет речь о «посвящении». Некий египетский жрец посвящает Солона в возникновение миров и в то, как вечные истины бывают образно выражены в сообщаемых по преданию мифах. «Уже были многочисленны и различны истребления людей (так поучает Солон египетский жрец), и они будут происходить и в грядущем, наибольшие – посредством огня и воды, другие, меньшие, посредством бесчисленных иных причин. Ваш рассказ о том, как некогда Фазтон, сын Гелиоса, взшел на колесницу отца и, не умея ехать по отцовскому пути, все спалил на Земле и сам был убит молнией, – хотя и звучит басней, однако здесь истинно передано об изменившемся движении небесных тел, окружающих Землю, и об уничтожении огнем всего находящегося на ней, что наступает по истечении известных огромных промежутков времени». – В этом месте «Тимей» заключается ясное указание на то, как посвященный относится к народным мифам. Он узнает в них истины, скрытые в образах.

В «Тимее» изображается драма возникновения мира. Желающий идти по этим следам, ведущим к возникновению мира, приходит к *предчувствию* первоначальной силы, из

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

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

Именем «Сына Божия» обозначает Филон, о котором говорили, что он – возродившийся Платон, рожденную человеком премудрость, обитающую в душе и имеющую своим содержанием Мировой Разум. Этот Мировой Разум, *Логос*, является в образе Книги, «в которую внесен и в которой обозначен весь состав мира». Далее он является как Сын Божий, который, «подражая путям Отца, творит формы, созерцая прообразы». Об этом *Логосе* платонизирующий Филон отзывается как о Христе: «Так как Бог – первый и единственный Царь Вселенной, то и путь к нему справедливо назван царственным; таковым же считай философию... путем, по которому шествовал хор древних аскетов, отвратившись от обольщающих чар желания, предавшись достойному и строгому попечению о прекрасном. Этот царственный путь, называемый философией, закон именует Божьим *Словом* и *Духом*».

Как некое посвящение ощущает Филон вступление на этот путь ради того, чтобы встретить Логос, который для него – Сын Божий. «Я не колеблюсь сообщить о том, что происходило со мною несчетное число раз. Порой, когда я по обыкновению хотел записать мои философские мысли и вполне ясно видел, что именно надо было установить, я находил свой дух бесплодным и неподвижным, так что, ничего не сделав, должен был оставлять занятия и представлялся сам себе погруженным в пустые мечтания. Но в то же время я поражался властью мыслимой действительности, от которой зависит отмыкать и замыкать

недра человеческой души. Иногда же я начинал с пустоты и приходил очень скоро к полноте, меж тем как мысли невидимо слетали на меня сверху, подобно хлопьям снега или хлебным зернам. Мною овладевала и меня вдохновляла как бы божественная сила, так что я не сознавал, где я, кто около меня, кто я сам, что говорю, что пишу: ибо мне давалась теперь беглость изложения, блаженная ясность, острый взгляд, ясное владение предметом, как если бы внутреннее око могло все узнавать теперь с величайшей отчетливостью». – Вот описание одного из путей к познанию, выполненное так, что из него видно, как идущий по этому пути сознает свое слияние с божественным, когда оживает в нем *Логос*. Это ясно выражено еще в следующих словах: «Когда дух, охваченный любовью и божественно окрыленный, радостным взмахом поднимается к самому святому, то забывает все остальное и себя самого; он исполнен только тем и прикован только к тому, чьим оруженосцем и слугой он является, и кому приносит, как жертву кадильную, свою самую святую и чистую добродетель». – Для Филона существует только два пути. Или мы следуем только за чувственным, за данными восприятия и рассудка, и тогда мы ограничиваем себя своею личностью и удаляемся от Космоса; или же мы приходим к сознанию Космической Вселенской Силы, и тогда внутри своей личности мы переживаем вечное. «Желающий обойтись без Бога попадает сам себе в руки; ибо здесь дело идет о двояком: о Вселенском Духе, который есть Бог, и о своем собственном духе. Последний убегает и ищет убежища у Вселенского Духа, ибо поднимающийся над своим собственным духом говорит себе, что этот последний – ничто, и связывает все с Богом; уклоняющийся же от Бога устраняет эту Первопричину и делает самого себя основой всего происходящего».

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

Изображение «посвящения» дает также и платоновский «диалог о любви» – «Пир». Здесь любовь появляется как провозвестница мудрости. Если мудрость, вечное Слово (Логос), является *Сыном* вечного Творца миров, то любовь имеет к Логосу материнское отношение. Еще прежде, чем светлая искра мудрости может вспыхнуть в человеческой душе, в ней должно уже существовать смутное тяготение, устремление к божественному. Бессознательно должно оно влечь человека к тому, что, поднявшись потом до сознания, составит его высшее счастье. С тем, что у Гераклита появляется в человеке как *демон* (ср. стр. 142 и сл.), соединяется здесь представление о любви. – В «Пире» о ней высказываются люди различных положений и взглядов: человек повседневной жизни, политик, ученый, автор комедий – Аристофан и строгий поэт – Агатон. Каждый из них имеет собственные воззрения на любовь, сообразно своему жизненному опыту. По тому, как они высказываются, видно, на какой ступени стоит их «демон» (ср. стр. 145). Любовью одно существо притягивается к другому. То многообразие, та множественность вещей, на которую распалось божественное единство, через любовь стремится обратно к единству, к гармонии. Таким образом, любовь имеет в себе нечто божественное. Поэтому каждый может понять ее только в той мере, в какой он сам причастен божественному. После того как люди различных степеней зрелости изложили свои мнения о любви, начинает говорить Сократ. Он рассматривает любовь как человек познания. Для него она не Бог. Но она нечто, приводящее человека к Богу. *Эрос*, любовь для Сократа не Бог. Ибо Бог совершенен, следовательно, обладает уже и красотой и добром. *Эрос* же есть только жажда красоты и добра.

Следовательно, он стоит между человеком и Богом. Он «демон», посредник между земным и божественным. – Знаменательно, что, говоря о любви, Сократ излагает, по его словам, не *свои* мысли. Он говорит, что передает только то, что сообщила ему как *откровение* одна женщина. К представлению о любви он пришел благодаря искусству мантики. [8] Жрица Диотима пробудила в Сократе ту демоническую силу, которой надлежало привести его к божественному. Она «посвятила» его. – Многозначительна эта черта в «Пире». Спрашивается, кто же эта «мудрая жена», пробудившая в Сократе демона? Нельзя думать, что это здесь только поэтический вымысел. Ведь ни одна чувственно-реальная мудрая женщина не могла бы пробудить в душе демона, если бы необходимая для этого сила не была уже в самой душе. Итак, в собственной душе Сократа должны мы искать эту «мудрую жену». Но должна существовать причина, по которой сила, вызывающая демона в самой душе к бытию, является как внешне-реальное существо. Эта сила не может действовать подобно тем силам, которые мы рассматриваем как принадлежащие душе, свойственные ей. Мы видим, что именно эту-то душевную силу, предшествующую принятию мудрости, изображает Сократ как «мудрую жену». Это – то *материнское* начало, которое рождает Сына Божия, Премудрость, Логос. Как женственный элемент изображается эта бессознательно действующая сила души, вводящая божественное в сознание. Душа, еще лишенная мудрости, есть мать того, что ведет к божественному. Здесь мы приходим к важному мистическому представлению. Душа признается матерью божественного. *Бессознательно*, с необходимостью природной силы, ведет она человека к божественному. – Это бросает свет на понимание греческой мифологии в духе мистерий. Мир богов родился в душе. Человек рассматривает как своих богов то, что он сам творит в образах (ср. стр. 139 и сл.). Но он должен дойти еще до иного представления. Он должен превратить в божественные образы и ту божественную силу, которая была деятельна в нем еще до сотворения этих образов. Позади божественного встает Мать, которая есть не что иное, как исконная душевная сила человека. Рядом с богами человек ставит богинь. Рассмотрим в этом свете миф о Дионисе. Дионис сын Зевса и смертной матери, Семелы. Зевс вырывает у пораженной молнией матери ее незрелое дитя и дает ему созреть в собственном бедре. Мать богов, Гера, возбуждает титанов против Диониса. Они *разрывают* младенца на части. Но Афина Паллада спасает еще бьющееся сердце и приносит его Зевсу. Он вторично порождает из него сына. В этом мифе ясно виден процесс, происходящий в человеческой душе. И если бы кто захотел говорить в духе египетского жреца, поучавшего Солона о природе мифа, то он мог бы сказать: то, что рассказывается у вас о рождении Диониса, сына Бога и смертной матери, о его растерзании и возрождении, хотя и звучит басней, но в этой басне заключена истина о рождении божественного и о судьбе его в собственной душе человека. Божественное связывает себя с временной, земной человеческой душой. Но лишь только это божественное, дионисийское, зашевелится в душе, как она ощущает властное стремление к своему собственному истинному духовному образу. Сознание, являющееся опять в образе женского божества – Геры, ревнует к родившемуся из сознания высшего. Оно натравливает низшую природу человека (титанов). Еще незрелое дитя Бога растерзывается ими. Таким образом, оно существует в человеке как разорванное, чувственно-рассудочное знание. Но если только довольно в нем высшей, деятельной мудрости (Зевса), то эта последняя охраняет и растит незрелое дитя, которое затем возрождается, как второй Сын Божий (Дионис). Таким образом, из знания, из расчлененной божественной силы в человеке, рождается цельная мудрость, которая есть Логос, Сын Бога и смертной матери – преходящей, бессознательно стремящейся к божественному человеческой души. Пока мы будем видеть во всем этом *только* душевный процесс и воспринимать как *образ* такового, мы будем далеки от разыгрывающейся здесь духовной действительности. В этой духовной действительности душа не только переживает нечто в себе самой, но и совершенно освобождается от себя и переживает весь мировой процесс, разыгрывающийся на самом деле вовсе не в ней, но вне ее.

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

## Мудрость мистерий и миф

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

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

Кто, подобно мисту, искал в мифе содержание истины, тот сознавал, что он прибавлял нечто иное к существующему уже в народном сознании. Ему было ясно, что он поднимался *над* народным сознанием, как ботаник – *над* растущим растением. Говорилось нечто совершенно отличное от содержания мифического сознания, но к тому, что говорилось, относились как к глубокой истине, нашедшей символическое выражение в мифе. Человек стоит перед чувственностью, как перед враждебным чудовищем. Он приносит ей в жертву плоды своей личности. Она поглощает их. Это продолжается до тех пор, пока в человеке не пробудится побеждающий (Тесей). Его познание прядет ему нить, которая помогает ему найти дорогу, когда он отправляется в лабиринт чувственности, чтобы убить врага. В этой

победе над чувственностью выражается сама мистерия человеческого познания. Она знакома мисту. Она указывает на некую силу в личности человека, которой не ведает обычное сознание. Но эта сила все же действует в нем. Она создает миф, обладающий тем же *строением*, что и мистическая истина. И эта истина находит свое символическое выражение в мифе. – Так что же заключается в мифах? В них создание духа, бессознательно творящей души. Душа обладает вполне определенной закономерностью. Она должна действовать в определенном направлении, чтобы творить выше себя. На мифологической ступени она делает это в образах, но эти образы построены согласно ее душевной закономерности. Можно также сказать, что когда душа поднимается над ступенью мифологического сознания к более глубоким истинам, то последние носят тот же отпечаток, какой раньше носили мифы, ибо над их возникновением работает одна и та же сила. – Философ неоплатонической школы Плотин (204–269 по Р. Х.), говоря о мудрых жрецах Египта, следующим образом высказывается об этой связи образно-мифического представления с высшим познанием:

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

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

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

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

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

Сравним теперь с этим мифом мировоззрение греческого философа Эмпедокла (490–430 до Р. Х.). Он учит, что некогда единое Первосущество было разорвано на четыре стихии – огонь, воду, воздух и землю, или на множественность сущего. Он противопоставляет друг другу две силы, – Любовь и Вражду, обуславливающие в этом мире сущего возникновение и уничтожение. О стихиях Эмпедокл говорит: «Сами они пребывают неизменными, но, смешиваясь, образуют людей и всех остальных бесчисленных существ, то силой *Любви* соединяясь в единый образ, то вновь разделяясь *Ненавистью* и *Враждой*».

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

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

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

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

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

С этой исходной точки можно проследить нить, которая проходит через разнообразные греческие мифы. Рассмотрим сказание о Геракле. Возложенные на него двенадцать подвигов



явятся нам в высшем свете, если мы вспомним, что перед последним и самым трудным из них он получает посвящение в элевсинские мистерии. Он должен по поручению микенского царя Эврисфея привести из преисподней и отвести назад адского пса Цербера. Для пути в преисподнюю Гераклу необходимо стать посвященным. Мистерии вели человека через смерть преходящего, т. е. в преисподнюю; и они же через посвящение спасали его вечное от гибели. Как мист, он мог победить смерть. Как мист, преодолевает Геракл опасности подземного мира.

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

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

Каждое отдельное событие вскрывает здесь глубокий смысл. Руно есть нечто принадлежащее человеку, бесконечно для него ценное. Некогда оно было отторгнуто от человека, и его вторичное приобретение связано с победой над страшными силами. Так происходит с вечным в душе человека. Оно принадлежит человеку, но он видит себя разлученным с ним. Их разлучает собственная низшая природа человека. Когда он преодолеет, усыпит ее, только тогда может он вновь достичь вечного. Это становится возможным, когда на помощь ему приходит собственное сознание (Медея) с его волшебной силой. Для Ясона Медея является тем же, чем для Сократа была Диотима – учительница любви (ср. стр. 162). Собственная мудрость человека обладает волшебной силой для достижения божественного после победы над преходящим. Из низшей природы может произойти только низшее человеческое, те покрытые броней мужи, которые побеждаются силой духовного – советом Медеи. Но и тогда, когда человек уже обрел свое вечное начало – руно, он все еще не в безопасности. Он должен пожертвовать частью своего сознания (Апсиртом). Этого требует мир чувств, который мы можем постигать только как множественный (раздробленный). Можно было бы углубиться еще дальше в описание стоящих за этими образами духовных событий; но здесь нужно было наметить только самый принцип образования мифов.

В духе такого истолкования особенно интересно сказание о Прометее. Прометей и

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

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

Нить, проходящую через сказания об аргонавтах, о Геракле и о Прометее, можно проследить и в «Одиссее», поэме Гомера. Применение такого способа истолкования может здесь показаться натянутым. Но при более тщательном рассмотрении всех обстоятельств,

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

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

Здесь перед нами человек, ищущий божественное, свою душу, и нам рассказывается о его блужданиях по свету в поисках за этим божественным. Он приезжает в страну циклопов. Это – неуклюжие чудовища с одним глазом во лбу. Самый страшный из них, Полифем, проглатывает нескольких товарищей Одиссея, который спасается сам, ослепив циклопа. Здесь мы имеем дело с первым этапом жизненного паломничества. Физическая сила, низшая природа, должна быть преодолена. Кто не отнимет у нее силы, кто не ослепит ее, будет ею проглочен. – Затем Одиссей достигает острова волшебницы Цирцеи. Она обращает некоторых из его товарищей в хрюкающих свиней, но он побеждает и ее. Цирцея – это низшая сила духа, которая держится за преходящее. Она может столкнуть человека, злоупотребляющего ею, еще ниже, на степень животного. Одиссей должен преодолеть ее, и тогда он готов сойти в преисподнюю. Он делается мистом и подвергается опасностям, каким подвергается мист при переходе от низших степеней посвящения к высшим. Он попадает к сиренам, которые сладкими, волшебными звуками увлекают путников на гибель. Это суть образы низшей фантазии, за которыми прежде всего устремляется человек, только что освободившийся от чувственного. Он достиг уже степени свободно-творческого, но еще не посвященного духа. Он гонится за призрачными образами, от власти которых должен освободиться. – Одиссей должен совершить ужасный переезд между Сциллой и Харибдой. На первых шагах мист колеблется между духом и чувственностью. Он еще не может охватить полное значение духа, но и чувственность уже утратила для него прежнюю ценность. При кораблекрушении погибают все товарищи Одиссея; он один спасается к нимфе Калипсо, которая радушно принимает его и заботится о нем в течение *семи* лет. Наконец, по велению Зевса, она отпускает его на родину. Мист поднялся до ступени, на которой терпят поражение все спутники, исключая одного достойного – Одиссея. В продолжение известного срока, определенного мистически-символическим числом *семь*, [10] этот достойный вкушает покой постепенного посвящения. – Но, прежде чем достичь своей родины, Одиссей попадает еще на остров феаков. Здесь он встречает радушный прием. Дочь царя дарит его своим участием, и сам царь Алкиной угощает и чтит его. Перед Одиссеем еще раз встает мир с его радостями, и приверженный к миру дух (Навсикая) пробуждается в нем. Но он находит путь на родину – к божественному. Сначала его не ожидает дома ничего хорошего. Жена его Пенелопа окружена многочисленной толпой женихов. Она обещает каждому из них свою руку, как только окончит свою ткань. Исполнения этого обещания она избегает тем, что каждую ночь распускает ткань, сотканную днем. Одиссей должен победить женихов, чтобы опять мирно соединиться с супругой.

Богиня Афина превращает его в нищего, чтобы при входе он не был узнан. Так побеждает он женихов. – Собственного, более глубокого сознания божественных сил души ищет Одиссей. С ними хочет он соединиться. Прежде чем найти их, мист должен победить все, что подобно женихам Пенелопы домогается благосклонности этого сознания. Мир низшей действительности, преходящая природа, порождает толпу женихов. Логика, обращенная против них, есть ткань, которая все снова распускается, лишь только ее соткали. Мудрость (богиня Афина) является верным вожатым к глубочайшим силам души. Она превращает человека в нищего, – то есть снимает с него все то, что возникло из преходящего.

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

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

Элевсинские празднества были громким исповеданием вечности души. В мифе Персефоны это признание нашло свое символическое выражение. Наряду с Деметрой и

Персефоной в Элевсисе праздновался культ Диониса. Как в Деметре почиталась божественная создательница вечного в человеке, так в Дионисе – само божественное в его вечных превращениях во всей Вселенной. Бог, излившийся в мир и растерзанный, чтобы возродиться духовно (ср. стр. 163 и сл.), должен был праздноваться вместе с Деметрой. [12]

## Тайная мудрость Египта

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

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

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

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

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

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

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

(Это покажет дальнейшее изложение этой книги). Другие изложения смерти Будды, хотя и открывающие некоторые глубокие стороны этого события, нас здесь не касаются.

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

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

Таким образом то, что в древних мистических культах разыгрывалось внутри храмов, благодаря христианству получает значение исторически-мирового факта. За Христом Иисусом, единственно великим в своем роде посвященным, последовала Его община. Ей показал Он божественность мира. Для христианской общины мудрость мистерий стала неразрывно связанной с личностью Христа Иисуса. Вера в то, что Он жил, и что исповедующие Его принадлежат к Нему, заменила отныне устремления прежних мистерий. – Отныне то, что было достижимо прежде только мистическими методами, заменилось отчасти у членов христианской общины убеждением, что божественное было дано в обитавшем с ними Слове. Отныне уже не личная духовная подготовка каждого являлась единственным мерилom, но то, что слышали и видели окружавшие Иисуса, а также и переданные ими традиции. «О том, что было от начала, что мы *слышали*, что *видели* своими



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

## Евангелия

Все исторические данные о «жизни Иисуса» заключаются в Евангелиях. Все остальное, не исходящее из этого источника, согласно мнению одного из выдающихся ученых по истории данного предмета (Гарнака), может «свободно уместиться на одной страничке». Но какой же источник представляют собою Евангелия? Четвертое из них, Евангелие от Иоанна, настолько сильно разнится от прочих, что желающие идти в этой области путем *исторического* исследования, приходят к следующему выводу: «Если Иоанн дал подлинное изложение жизни Иисуса, то в таком случае три первых Евангелия (синоптические) несостоятельны; если же правы синоптики, то четвертое Евангелие нельзя принять, как источник». [14] Таково утверждение, высказываемое с точки зрения историка. Однако здесь, где дело идет о мистическом содержании Евангелий, нам нет нужды ни признавать, ни отвергать подобной точки зрения. Но вот другой взгляд, с которым приходится считаться: «Если взять критерием Евангелий их *согласованность*, вдохновенность и полноту, то эти произведения оставляют желать многого, но и с обыкновенной человеческой точки зрения они страдают немалыми несовершенствами». Таково суждение христианского богослова (Гарнак в «Сущности христианства»). Но кто стоит на точке зрения мистического происхождения Евангелий, для того без труда разрешаются противоречия и устанавливается гармония между четвертым и тремя первыми Евангелиями. Ибо произведения эти вовсе не

ставят своей *целью* простой исторической передачи в обычном смысле слова. Они не ставили себе целью дать историческую биографию (ср. стр. 181 и сл.). То, что они дают, всегда было заложено в преданиях древних мистерий как прообраз жизни Сына Божьего. Они черпают не из истории, а из мистических преданий. Но, конечно, не во всех центрах мистерий эти предания могли быть доведены до дословного согласия между собою. Тем не менее это согласие было настолько велико, что буддисты почти так же рассказывали о жизни своего Богочеловека, как христианские евангелисты о своем. Но естественно, что все же существовали и различия. Нужно только принять в соображение, что все четыре евангелиста черпали из четырех различных мистических преданий. За выдающуюся личность Иисуса говорит то, что Он пробудил у четырех разных писателей, принадлежащих к четырем разным преданиям, одинаковую веру в Себя: веру в Того, Кто в столь совершенной степени отвечал их типу посвященного, что они могли отнести к Нему как к личности, чья жизнь была предначертана в их мистериях. И тогда они описали Его жизнь, каждый согласно *своим* мистическим преданиям. И если повествования трех первых евангелистов (синоптиков) сходны между собою, то это доказывает *только*, что они черпали из сходных традиций. Произведение четвертого евангелиста проникнуто идеями, напоминающими религиозную философию Филона (ср. стр. 159). Опять-таки это указывает лишь на то, что он исходил из тех же мистических преданий, которые были близки и Филону. — В Евангелиях мы имеем дело с различными составными частями. Во-первых, с фактическими сообщениями, производящими первоначально впечатление, как будто они притязают на историчность. Во-вторых, с притчами, для которых факты служат только символами более глубокой истины. И в-третьих, с *поучениями*, содержащими изложение христианского мировоззрения. В Евангелии от Иоанна нельзя найти *ни одной настоящей притчи*. Он исходил из мистической школы, где не считали нужным прибегать к притчам. — На то, как относятся друг к другу в первых трех Евангелиях эти, выдаваемые за исторические, факты и притчи, бросает яркий свет рассказ о проклятии смоковницы. Мы читаем у Марка (11:11): «И вошел Иисус в Иерусалим и в храм; и, осмотрев все, как время уже было позднее, вышел в Вифанию с Двенадцатью. На другой день, когда они вышли из Вифании, Он взалкал. И, увидев издалека смоковницу, покрытую листьями, пошел, не найдет ли чего на ней; но, придя к ней, ничего не нашел, кроме листьев, ибо еще не время было собирания смокв. И сказал ей Иисус: отныне да не вкушает никто от тебя плода вовек!» В этом месте Лука дает следующую *притчу* (13:6): «И сказал сию притчу: некто имел в винограднике своем посаженную смоковницу, и пришел искать плода на ней, и не нашел. И сказал виноградарю: «вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице, и не нахожу; сруби ее: на что она и землю занимает?» Это *притча*, которая должна символизировать непригодность старого учения, изображенного в виде смоковницы. То, что разумеется образно, Марк передает как факт, имеющий, *по-видимому*, исторический характер. Поэтому можно принять, что события в Евангелиях надо вообще понимать не исторически, как если бы они имели значение лишь фактов чувственного мира, а мистически. Их надо брать как переживания, требующие для своего восприятия духовного созерцания и исходящие из различных мистических преданий. И тогда исчезает противоречие между Евангелием от Иоанна и Евангелиями синоптиков. Историческое исследование не имеет никакого значения для мистического истолкования. Возникло ли то или иное Евангелие несколькими десятилетиями раньше или позже, для мистика все они обладают равным историческим достоинством. И Евангелие, от Иоанна совершенно так же, как и остальные.

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

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

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

Итак, мудрость мистерий существовала повсюду. Чтобы стать мировой религией, она должна была заимствовать себе форму из иудейства. Иудейство ожидало пришествия Мессии. Неудивительно, что личность Единственного в своем роде посвященного из иудеев могла быть понята только таким образом, что этот Единственный должен быть Мессией. Тут проливается особенный свет на то обстоятельство, что бывшее доселе в мистериях достоянием единичных лиц стало теперь достоянием народным. Иудейская религия всегда была религией народной. Народ смотрел на себя как на нечто целое. Его Иао был Богом всего народа. И если должен был родиться «Сын», то Он опять-таки мог стать только Спасителем народа. Не отдельные мисты могли отныне получать для себя искупление: оно должно было стать уделом всего народа. Итак, эта мысль, что один умирает за всех, лежит в основе иудейской религии. – Достоверно и то, что у иудеев существовали мистерии, которые из сумрака тайного культа могли быть пересажены в народную религию. Наряду с внешними формулами священнического учения фарисеев существовала разработанная мистика. Теми же чертами, как и у других народов, описывается и эта тайная мудрость. Когда однажды один посвященный излагал своим слушателям таковую мудрость, и они почуяли ее сокровенный смысл, то они сказали ему: «О, старец, что ты сделал? О, если бы ты молчал! Ты думаешь, что можно без парусов и мачт плыть по безбрежному морю. Ты отваживаешься на это? Хочешь ли ты подняться на высоту? Этого ты не в силах сделать. Хочешь ли ты спуститься в глубину? Тогда зияющая бездна раскроется перед тобой». И каббалисты, от которых исходит этот рассказ, повествуют нам о четырех раввинах. Четыре раввина искали тайного пути к божественному. Первый из них умер; второй утратил рассудок; третий стал причиной ужасных бедствий, и только четвертый, рабби Акиба, в мире вступил за ограду и вернулся оттуда.

Из этого ясно, что и иудейство имело в себе почву, на которой мог развиваться Единственный в своем роде посвященный. Он должен был только сказать себе: я не хочу, чтобы спасение оставалось уделом немногих избранных. Я хочу, чтобы весь народ получил участие в спасении. Он должен был вынести в мир то, что избранные переживали в храмах мистерий. Он должен был пожелать взять на Себя задачу, Своей личностью стать для общины в духе тем, чем был прежде культ мистерий для его участников. Конечно, Он не мог дать сразу этой своей общине сами *переживания* мистерий. Он не мог и хотеть этого. Но Он хотел всем дать уверенность в той истине, которая созерцалась в мистериях. Он хотел влить

во все последующее историческое развитие человечества ту жизнь, которая струилась в мистериях. Этим путем Он хотел поднять его на высшую ступень бытия. «Блаженны не *видящие* и *верующие*». В форме *доверия* хотел Он вложить в сердца непоколебимую уверенность в существовании божественного. Обладающий таким доверием, хотя бы и стоял вовне, пойдет наверное дальше, чем стоящий внутри, но без этого доверия. Душу Иисуса кошмаром должна была давить мысль, что среди стоящих вовне есть много таких, которые не умеют найти путь. Пропасть между посвящаемыми и «народом» должна была уменьшиться. Христианство для каждого должно было стать средством найти этот путь. Кто еще недостаточно зрел, для того по крайней мере не отрезана возможность стать хотя бы бессознательно причастным мистическому потоку. «Сын Человеческий пришел для того, чтобы найти и спасти погибших». Получить некоторый доступ к плодам мистерий должны были отныне и те, кто еще не могли принять участия в посвящении. Отныне Царство Божие не должно было больше быть в столь безусловной зависимости от «внешних действий», нет, «оно не здесь и не там, оно внутри нас». Для Иисуса было не столь важно, как далеко тот или иной человек войдет в царство духа, но для Него важно было, чтобы *все* получили уверенность в существовании такого духовного царства. «Не тому радуйтесь, что вам повинуются духи, но тому радуйтесь, что имена ваши записаны на небесах». Это значит: имейте доверие к божественному; придет время, когда вы обретете его.

### Чудо воскрешения Лазаря

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

К этому присоединяется еще следующее. Ренан в своей «Жизни Иисуса» указывает на то обстоятельство, что воскрешение Лазаря имело, без сомнения, решающее влияние на конец жизни Иисуса. Такое утверждение является, с точки зрения, на которой стоит Ренан, просто невозможным. Почему именно тот факт, что в народе распространилась вера в воскрешение Иисусом человека от смерти, должен был показаться его противникам настолько опасным, что они пришли к вопросу: «Могут ли Иисус и иудейство ужиться вместе?» Нельзя утверждать заодно с Ренаном, что «остальные чудеса Иисуса были незначительными происшествиями, которые затем передавались дальше на веру, преувеличивались в устах народа, и к которым уже больше не возвращались после их совершения. Это же событие было истинным и открыто признанным происшествием, которым хотели заставить молчать фарисеев. Все враги Иисуса были озлоблены

совершившейся оглаской. Говорят, что они пытались убить Лазаря». Непонятно, почему бы это было так, если Ренан прав в своем мнении, что в Вифании дело шло лишь об инсценировке подложного события, которое должно было послужить к укреплению веры в Иисуса: «Возможно, что Лазарь, еще бледный после болезни и похожий на мертвеца, дал обернуть себя в саван и положить в семейную гробницу. Эти гробницы были большими горницами, высеченными в скале, куда проникали через квадратное отверстие, закрывавшееся потом огромной каменной глыбой. Марфа и Мария поспешили навстречу Иисусу и привели его к гробнице, прежде чем он вступил в Вифанию. Печаль и волнение, которое почувствовал Иисус у могилы друга, считавшегося умершим, могли быть приняты присутствующими за трепет и страх, обычно сопровождающие чудо (Ин. 11:33 и 38). Согласно народной вере, божественная сила в человеке покоилась именно как бы на эпилептическом и конвульсивном начале. Иисус – если иметь все время в виду нашу предпосылку – желал еще раз увидеть того, кого любил; и когда отодвинули могильный камень, Лазарь вышел в пеленах, с головой, обвитой погребальным платом. Конечно, такое явление всеми должно было быть принято за воскресение. Вера не знает другого закона, кроме того, что является для нее истиной». Не кажется ли подобное толкование просто наивным, особенно если присоединить к нему следующий взгляд Ренана: «Все говорит за то, что чудо в Вифании сильно способствовало ускорению смерти Иисуса». В основе этого последнего утверждения Ренана лежит, без сомнения, верное чувство. Но только *своими* собственными средствами он не может объяснить и оправдать его.

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

Нельзя не согласиться, что весь рассказ в Евангелии от Иоанна окутан таинственным покровом. Чтобы увидеть это, достаточно обратить внимание лишь на одно. Если принять рассказ буквально, в физическом смысле, то какой смысл имели бы слова Иисуса: «Эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится чрез нее Сын Божий». Таков принятый перевод евангельских слов, но мы лучше поймем сущность дела, если переведем, согласно греческому тексту, так: «для явления (откровения) Божия, дабы Сын Божий открылся чрез это». И что значили бы другие слова: «Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (Ин. 11:4 и 25). Неуместно было бы думать, что Иисус хотел сказать: Лазарь заболел только для того, чтобы Я мог явить на нем мое искусство. И еще более неуместным было бы предположить, будто Иисус хотел сказать, что вера в Него делает мертвых живыми в обыкновенном смысле слова. Что же особенного было бы в воскресшем человеке, если бы по своем воскресении он оставался таким же, каким был до смерти? Какой смысл имело бы обозначать жизнь такого человека словами: «Я есмь воскресение и жизнь». Слова Иисуса тотчас же получают жизнь и смысл, если мы поймем их

как выражение духовного события, и затем некоторым образом даже *буквально* так, как они стоят в тексте. Итак, Иисус говорит, что Он есть воскресение Лазаря; и Он есть та *жизнь*, которую Лазарь живет. Примем же *буквально* то, чем является Иисус в Евангелии от Иоанна. Он есть «Слово, ставшее плотью». Он есть то Вечное, что было изначально. Если он действительно воскресение, то тогда в Лазаре воскресло «Вечное, Изначальное». Итак, мы имеем здесь дело с пробуждением вечного «Слова». И это «Слово» есть жизнь, к которой был пробужден Лазарь. Дело идет о «болезни», но о такой болезни, которая ведет не к смерти, но служит к «славе Божией», т. е. к откровению Бога. Если в Лазаре воскресло «вечное Слово», то все это событие служит действительно к выявлению Бога в Лазаре. Ибо через это событие Лазарь стал совсем иным. Дотоле Слово не жило в нем, Дух не жил в нем; ныне Он обитает в нем. Этот Дух родился в нем. Конечно, со всяким рождением связана болезнь матери, но болезнь эта ведет не к смерти, а к новой жизни. В Лазаре заболевает то, из чего должен родиться «новый человек», проникнутый «Словом».

Где та гробница, из которой родилось Слово? Чтобы ответить на этот вопрос, достаточно лишь вспомнить Платона, который тело человека называет гробницей души. Довольно вспомнить, что и Платон говорит о подобии воскресения, когда указывает на оживление в теле духовного мира. То, что Платон называет духовной душой, Иоанн обозначает как Слово. И этим Словом являлся для него Христос. Платон мог бы сказать: кто становится духовным, тот дает воскреснуть божественному из гробницы своего тела. И для Иоанна таким воскресением является то, что произошло чрез эту «жизнь Иисуса». Поэтому и неудивительно, что Иисус говорит у него: «Я есмь воскресение».

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

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

Итак, представим себе все это событие как посвящение. Иисус любит Лазаря (Ин. 11:36). Здесь не может подразумеваться любовь в обычном смысле слова. Это противоречило бы смыслу Евангелия от Иоанна, где Иисус есть «Слово». Иисус любил Лазаря, потому что считал его зрелым к пробуждению в нем «Слова». Говорится об отношениях Иисуса к вифанскому семейству. Это значит только то, что Иисус подготовил в этом семействе все, что должно было привести к великому заключительному акту драмы: к воскрешению Лазаря. Последний является учеником Иисуса. Он такой ученик, что Иисус с уверенностью может сказать о нем: «некогда совершится его воскресение». Заключительный акт драмы воскресения состоял в известном символическом, раскрывающем духовное, действии. Человек не только должен был понять эту формулу: «умри и восстань», он должен был сам выполнить ее в духовно-реальном действии. Земное, чего, по духу мистерий, должен был

стыдиться высший человек, подлежало уничтожению. Земной человек должен был умереть символически-реальной смертью. То, что его тело погружалось при этом на три дня в сомнамбулический сон, может считаться, по сравнению с важностью происходившего жизненного изменения, лишь событием внешним, которому соответствует несравненно более значительное событие духовное. Но это действие все же являлось тем переживанием, которое делило жизнь миста на две части. Кто не имеет живого знания о высшем содержании подобных действий, тот не в силах понять их. Можно приблизить их к его пониманию только путем сравнения. – Все содержание «Гамлета» Шекспира можно охватить двумя словами. Овладевший их смыслом, может, пожалуй, сказать, что он знает содержание Гамлета. И логически он его действительно знает. Но иначе познает его тот, кто на себе испытывает все богатство Шекспировской драмы. Через душу его проходит жизненное содержание, которое не может быть заменено никаким описанием. Идея Гамлета становится для него художественным личным опытом. – На *высшей ступени* подобное же событие происходит и с мистом в магически значительном акте, связанном с посвящением. Он символически переживает то, чего достигает духовно. Слово «символически» обозначает здесь, что внешнее событие, хотя и совершенно реально на физическом плане, тем не менее, как таковое, служит лишь символом. Мы имеем здесь дело не с иллюзорным, а с *действительным* символом. Земное тело было действительно мертво в продолжение трех дней. [17] Из смерти восстает новая жизнь, преодолевшая, пережившая смерть. Человек приобрел доверие к этой новой жизни. – Так произошло и с Лазарем. Иисус подготовил его к воскресению. Дело идет о символически-реальной болезни. О болезни, которая есть посвящение и которая, по истечении трех дней, приводит к истинно новой жизни.

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

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

драму, какую знали и древние, и ваш взор окажется обращенным на мистерию.

В словах: «Лазарь! иди вон!», можно узнать тот возглас, которым египетские жрецы-посвятителю возвращали к повседневной жизни мистов, отторгавшихся от мира в процессе «посвящения», дабы умереть для земного и получить уверенность в существовании вечного. Но этим актом Иисус разоблачил тайну мистерий. Становится понятным, что иудеи так же мало могли оставить это безнаказанным для Иисуса, как греки не могли оставить безнаказанным для *Эсхила* предполагаемое предательство им тайны мистерий. Для Иисуса было важно явить перед «здесь стоящим» народом тот акт, который, по смыслу древней жреческой мудрости, мог происходить лишь под покровом мистерий. Это посвящение должно было подготовить к пониманию «мистерии Голгофы». Прежде одни только «видевшие», то есть одни посвященные могли знать о том, что происходило при подобном процессе посвящения. Отныне же уверенность в существовании тайн высших миров должна была стать доступной и тем, о которых сказано: «блаженны не видевшие и уверовавшие».

## Апокалипсис Иоанна

Замечательным памятником заканчивается Новый Завет, Апокалипсисом или тайным Откровением св. Иоанна. Достаточно прочесть первые слова, чтобы почувствовать таинственность этой книги: «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре. И Он в *знамениях* послал оное через Ангела Своего рабу Своему Иоанну». Откровение «послано в *знамениях*». Следовательно, должен быть воспринят не буквальный смысл книги, но более глубокий, для которого буквальный является только *знамением*. И еще многое указывает на такой «тайный смысл». Иоанн обращается к *семи* общинам, находящимся в Азии. Тут не могут подразумеваться чувственно-реальные общины, так как число *семь* есть число святое и символическое, которое выбрано именно ради этого его символического значения. Действительное число азийских общин было бы иным. И само вступление Иоанна указывает уже на тайну: «Я был в *духе* в день воскресный, и слышал позади себя громкий голос, как бы трубный, который говорил: то, что видишь, напиши в книгу и пошли общинам, находящимся в Азии». Итак, мы имеем дело с откровением, которое Иоанн получил в *духе*. И это есть откровение *Иисуса Христа*. Под покровом тайны выявляется то, что было открыто миру через Христа Иисуса; значит, и тайный смысл откровения нужно искать в учении Христа. *Такое* откровение относится к обыкновенному христианству так же, как в дохристианские времена откровение мистерий относилось к народной религии. Этим оправдывается попытка толковать Апокалипсис как мистику. Иоанн обращается к семи общинам. Что разумеется под этим? Достаточно обратиться к одному из посланий, чтобы уяснить себе их смысл. В первом послании говорится: «Ангелу Эфесской общины напиши: Так говорит Держащий семь звезд в деснице Своей, Ходящий посреди семи золотых светильников: знаю дела твои, и труд твой, и терпение твое, и то, что ты не можешь сносить развратных, и испытал тех, которые называют себя апостолами, а они не таковы, и нашел, что они лжецы. Ты много переносил и имеешь терпение, и для имени Моего трудился, и не изнемогал. Но имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою. Итак, вспомни, откуда ты ниспал, и покайся, и твори прежние дела; а если не так, скоро приду к тебе, и сдвину светильник твой с места его, если не покаешься. Впрочем, то в тебе хорошо, что ты ненавидишь дела Николаитов, которые и Я ненавижу. Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит общинам: побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия». – Таково послание к Ангелу первой общины. Ангел, под которым надо разуместь духа данной общины, стоит на пути, предначертанном в христианстве. Он умеет отличать ложных свидетелей христианства от истинных. Он хочет быть христианским и трудится во имя Христово. Но от него требуется, чтобы он не преграждал себе пути к совершеннейшей любви какими бы то ни было заблуждениями. И ему указывается здесь на возможность принять ложное направление благодаря таким заблуждениям. Путь для достижения божественного предначертан Христом Иисусом, но



нужно терпение, чтобы идти по нему, руководствуясь первоначальным побуждением. Можно также слишком рано возомнить, что постиг истинный смысл. Это бывает, когда часть пути человек проходит, следуя Христу, но затем покидает его водительство, предавшись относительно него ложным представлениям. Через это он опять подпадает под власть низшей природы человека. Его «совершеннейшая любовь» оставлена. Знание, цепляющееся за чувственно-рассудочное бытие, может подняться в высшую сферу только если станет мудростью, одухотворив и обожествив себя. Если же оно не поднимется до этой высоты, то останется в области преходящего. Христос Иисус указал путь к вечному; но знание должно вооружиться несокрушимым терпением на этом пути, который приведет к божественному. Оно должно с любовью следовать этим путем, претворяющим его в мудрость. Николаиты были сектой, слишком поверхностно отнесшейся к христианству. Они знали только одно: Христос есть божественное Слово, вечная Премудрость, рождающаяся в человеке. Следовательно, заключали они, человеческая мудрость и есть божественное Слово. И нужно только стремиться к человеческому знанию, чтобы явить божественное в мире. Но смысл христианской мудрости не может быть истолкован таким образом. Знание – человеческая мудрость – так же преходяще, как и все остальное, если оно не претворится в мудрость божественную. Ты не таков, говорит Дух Ангелу Эфесской общины. Ты искал не одной лишь человеческой мудрости, но в терпении вступил на путь христианства. Но ты должен знать, что для достижения цели необходима «совершеннейшая» любовь. Здесь нужна любовь, далеко превосходящая всякую иную любовь. Только такая любовь является «совершеннейшей». Путь к божественному бесконечен, и надо понять, что если достигнута первая ступень, то это может служить лишь подготовлением для подъема на дальнейшие ступени. Таким образом, первое из посланий показывает нам, как надо понимать их; подобным же образом можно найти смысл и остальных посланий.

Когда Иоанн оборачивается, то видит «семь золотых светильников. И, посреди семи светильников, подобного Сыну Человеческому, облеченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом. Глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его, – как пламень огненный». Нам говорится (гл. 1, ст. 20), что «семь светильников суть семь общин». Это значит, что светильники суть семь различных путей для достижения божественного. Все они более или менее несовершенны. И Сын Человеческий «держал в деснице Своей семь звезд» (ст. 16). «Семь звезд суть Ангелы семи общин» (ст. 20). Известные из мудрости мистерий «руководящие духи» (демоны) превратились здесь в руководящих Ангелов «общин». Общины изображены при этом, как тела этих духовных существ. Ангелы суть души *этих* «тел» подобно тому, как человеческие души суть руководящие силы человеческих тел. Общины суть пути к божественному в несовершенстве, а души общин должны стать вожатыми на этих путях. Сами души эти должны достичь такого совершенства, чтобы их вожатым было существо Того, Кто «держит в деснице семь звезд». «Из уст Его выходил острый с обеих сторон меч; и лицо Его – как солнце, сияющее в силе своей». Этот меч тоже известен в мистериях. Миста устрашали «обнаженным мечом». Здесь указывается на то состояние, в которое приходил стремящийся к божественному, чтобы затем лицо мудрости засияло ему, «как солнце в силе своей». И Иоанн проходит через подобное состояние. Оно должно быть испытанием его силы. «И когда я увидел Его, то пал к ногам Его, как мертвый. И Он положил на меня десницу Свою и сказал мне: не бойся» (ст. 17). Мист должен пройти через переживания, которые человек испытывает обыкновенно лишь при прохождении через смерть. И руководитель должен провести его за пределы той области, где рождение и смерть сохраняют свое значение. Посвященный вступает в новую жизнь: «Я был мертв и се, жив во веки веков, аминь. И имею ключи ада и смерти». – Подготовленный таким образом, Иоанн получает доступ к высшим тайнам. «После сего я взглянул, и вот, дверь отверста на небе, и прежний голос, который я слышал как бы звук трубы, говоривший со мною, сказал: взойди сюда, и покажу тебе, чему надлежит быть после сего» (гл. 4, ст. 1). Послания к духам семи общин возвещают Иоанну о том, что должно произойти в чувственно-физическом мире, дабы подготовить пути христианству;

последующее, видимое им «в духе», ведет к духовному Первоисточнику вещей, который скрыт за физическим развитием, но к которому последнее придет в грядущей, одухотворенной эпохе. Посвященный духовно переживает в настоящем события будущего. «И тотчас я был в духе; и вот, престол стоял на небе, и на престоле был Сидящий. И Сей Сидящий видом был подобен камню яспису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду». В эти образы облачается для ясновидца Первоисточник чувственного мира. «И вокруг престола двадцать четыре престола; а на престолах видел я сидевших двадцать четыре старца, которые облечены были в белые одежды и имели на головах своих золотые венцы» (гл. 4, ст. 4). — Существа, достигшие высокой мудрости, окружают Первоисточник бытия, дабы созерцать Его бесконечную сущность и свидетельствовать о Ней. «И посреди престола и вокруг престола четыре животных, исполненных очей спереди и сзади. И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лицо, как человек, и четвертое животное подобно орлу летящему. И каждое из четырех животных имело по шести крыл вокруг, а внутри они исполнены очей; и ни днем, ни ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет» (ст. 7–8). Нетрудно понять, что четыре животных обозначают сверхчувственную жизнь, которая лежит в основе чувственных жизненных форм. Они возвысят голос свой позже, когда протрубят трубы, т. е. когда жизнь, заключенная в чувственные формы, преобразится в духовную.

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

И когда снята пятая печать, являются души тех, что уже действовали в духе христианства. Сама творческая мысль, воплощенная в христианстве, проявляется здесь явно. Но прежде всего под этим христианством разумеется лишь первая христианская община, преходящая, как и все остальные творческие формы. Снимается шестая печать (гл. 7) и показывается, что духовный мир христианства вечен. Народ исполнен этим духовным миром, из которого вышло само христианство. Освящено и собственное его творчество. «И я

слышал число запечатленных: запечатленных было сто сорок четыре тысячи из всех колен сынов Израилевых» (гл. 7, ст. 4). Это те, которые еще до христианства подготовились к вечному, и которые преображены Христовым импульсом. – Следует снятие седьмой печати. Теперь показывается, чем *должно* стать в действительности для мира *истинное* христианство. Появляются семь Ангелов, «которые стоят пред Богом» (гл. 8, ст. 2). Эти семь Ангелов суть опять же духи древних мистерий, перенесенные в христианство. Это духи, возводящие к божественному созерцанию *истинно* христианским образом. То, что происходит теперь, есть, таким образом, возведение к Богу; это есть «посвящение», сообщаемое Иоанну. Провозвестия духов сопровождаются знамениями, необходимыми при посвящении. Первый Ангел вострубил: «и сделались град и огонь, смешанные с кровью, и пали на землю, и третья часть деревьев сгорела, и вся трава зеленая сгорела». Подобное же происходит и при возвещениях – трубных звуках – других Ангелов. – Отсюда видно также, что дело идет не о посвящении в старом смысле, но о посвящении новом, которое должно заступить место старого. Христианство не должно, как древние мистерии, существовать лишь для немногих избранных. Оно должно существовать для всего человечества. Христианство должно стать народной религией; истина должна быть доступной каждому, «имеющему уши слышать». Древние мисты отбирались из многих; трубы христианства звучат для каждого, кто может их слышать; и уже дело каждого прийти к нему. Но потому так чудовищно возрастают и ужасы, сопровождающие это новое посвящение человечества. В посвящении Иоанну открывается то, что должно произойти с Землей и ее обитателями в далеком будущем. Здесь в основе лежит мысль, что посвященному в высшие миры доступно предвидение того, что для мира низшего осуществится лишь в будущем. Семь посланий являют значение христианства для настоящего, а семь печатей – то, что христианство в настоящем prepares для будущего. Будущее сокрыто, запечатлено для непосвященного; в посвящении снимаются с него печати. Когда минует та земная эпоха, к которой относятся семь посланий, наступит более духовное время. Тогда жизнь не будет протекать так, как она является в чувственных формах, но будет и внешне отражением своих сверхчувственных образов. Эти сверхчувственные образы представлены четырьмя животными и изображениями семи печатей. В еще более далеком будущем наступит для Земли тот образ, который переживается посвященным в возвещениях труб. Так пророчески узнает посвященный грядущее. И посвященный в духе христианства узнает, каким образом импульс Христа вступает в жизнь Земли и продолжает действовать в ней. И после того как была показана гибель всего, что было чрезмерно привязано к преходящему и не могло постичь истинного христианства, появляется могущественный Ангел с раскрытой книгой и дает ее Иоанну (гл. 10, ст. 9). «Он сказал мне: возьми и съешь ее; она будет горька во чреве твоём, но в устах твоих будет сладка, как мед». Это значит: не только *прочитать* должен ее Иоанн, но принять ее в себя всецело, проникнуться ее содержанием. К чему всякое познание, если человек вполне и жизненно не проникается им. *Жизнью* должна стать мудрость; не только познавать божественное должен человек, но сам должен обожиться. Мудрость, подобная той, которая заключена в этой книге, причиняет страдание преходящей природе человека: «она будет горька во чреве»; но тем более радостна она для природы вечной: «но в устах твоих будет сладка, как мед». – Лишь путем такого посвящения может христианство осуществиться на Земле. Оно убивает все, что принадлежит к низшей природе. «И трупы их оставит на улице великого города, который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят». Здесь имеются в виду последователи Христа; они будут мучимы властями преходящего. Но мучению подвергнутся только преходящие части человеческой природы, над которыми они тогда одержат победу. Таким образом, их судьба становится отражением судьбы Христа Иисуса. «Духовные Содом и Египет» являются символом жизни, упорствующей во внешнем и не преображающейся импульсом Христа. Христос распят *везде* в низшей природе человека. Где эта низшая природа побеждает, там все остается мертвым. Люди, как трупы, покрывают площади городов. Но те, что победят ее и достигнут воскресения распятого Христа, услышат трубу седьмого ангела: «Царство мира соделалось

царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков» (гл. 11, ст. 15). «И отверзся храм Божий на небе, и явился ковчег завета Его в храме Его» (ст. 19). При созерцании этих событий снова возобновляется для посвященного древний бой между низшей и высшей природой. Ибо все, через что некогда проходил посвящаемый, должно повториться в каждом, идущем христианскими путями. Как некогда злой Тифон угрожал Осирису, так и теперь еще надо победить «великого дракона, древнего змия» (гл. 12, ст. 9). Жена, душа человека, рождает низшее знание, которое является враждебной силой, если не возвысится до мудрости. Человек должен пройти через это низшее знание. Здесь в Апокалипсисе оно выступает, как «древний змий». Во всей мистической мудрости змий искони был символом познания. Этот змий, злое познание, может соблазнить человека, если он не родит в себе Сына Божьего, который сотрет главу змия. «И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (гл. 12, ст. 9). Из этих слов можно понять, чем хотело быть христианство. Новым видом посвящения. В новой форме должно быть достигнуто то, что достигалось в мистериях. Потому что и в них надо было побеждать змия. Но отныне это должно происходить иначе, чем прежде. Многочисленные мистерии должны быть замещены единой основной христианской мистерией. Иисус, в котором Логос стал плотью, должен стать посвятителем всего человечества. И человечество это должно стать Его собственной общиной мистов. Наступить должно не обособление избранных, но соединение всех. В меру своей зрелости, каждый должен получить *возможность* сделаться мистом. Для всех звучит весть, и каждый, имеющий уши слышать ее, пусть спешит внять ее тайнам. Пусть голос сердца решает у каждого. Целью ставилось не введение в храм мистерий того или другого отдельного лица, но ко всем должно было раздаваться слово; пусть один услышит его менее, другой – более ясно. Демону, Ангелу, обитающему в груди человека, предоставляется решать, насколько он может быть посвящен. Весь мир является храмом мистерий. Блаженными должны стать не только те, что в особых храмах мистерий созерцают чудесные действия, дающие им залог вечности, но блаженны также «не видящие и верующие». Хотя бы они и шли сначала ощупью во мраке, свет все-таки, быть может, осенит их. Никому не должен быть возбранен доступ ни к чему, каждому открыта дорога. – Дальше в Апокалипсисе наглядно говорится об опасностях, которые могут угрожать христианству от антихристианства, и об окончательной победе христианского начала. Все боги растворяются в единой христианской божественности. «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего; ибо слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец» (гл. 21, ст. 23). Мистерия «Откровения св. Иоанна» заключается именно в том, что отныне мистерии не должны оставаться закрытыми: «И сказал мне: *не* запечатывай слов пророчества книги сей, ибо время близко». – Автор Апокалипсиса изложил *свою* веру об отношении *своей* церкви к древним церквям. О самих мистериях захотел он высказаться в мистерии духовной. Свою мистирию автор написал на острове *Патмос*. «Откровение» получено им в *пещере*. В этом сообщении уже выражен мистериальный характер «Откровения». – Итак, христианство выросло из мистерий. Мудрость его рождается сама в Апокалипсисе как мистерия, но мистерия, стремящаяся выйти из рамок мистерий древнего мира. Единичная мистерия должна стать мистерией вселенской. – Могут усмотреть противоречие между утверждением, что в христианстве раскрыты таинства мистерий, и тем, что переживания духовных видений Апокалипсиса именуется христианской мистерией. Это противоречие исчезает, если вспомнить, что таинства *древних* мистерий были раскрыты событиями в Палестине. Этим сняты были покровы с того, что дотоле было закрыто в мистериях. Но в явлении Христа включена была в мировое развитие новая тайна. Древний посвященный переживал в духовном мире указания на пока еще «сокровенного Христа». Христианский посвященный узнает сокровенные воздействия «Христа явленного».

## Иисус и его историческая почва

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

Из существования подобных сект становится понятным, в каком смысле эта эпоха была зрелой для принятия таинства Христа. В мистериях человек искусственным образом подготавливался к тому, чтобы на известной ступени развития в его душе пробудился высший духовный мир. Внутри же общины ессеев и терапевтов душа работала над своим созреванием, для пробуждения в себе «высшего человека», путем соответствующего изменения образа жизни. Следующий шаг заключался уже в предчувствии того факта, что человеческая индивидуальность в повторной смене земных жизней может подниматься на все более и более высокие ступени совершенства. Обладавший таким предчувствием мог уже воспринять в Иисусе появление высоко-духовной индивидуальности. Чем выше духовность, тем больше и возможность совершить великое. И потому индивидуальность Иисуса могла совершить то дело, на которое столь таинственно указывают Евангелия в событии Иоаннова крещения, и тем, как они на него указывают, они ясно дают нам понять, что это было событием величайшей важности. – Личность Иисуса оказалась способной в собственную душу принять Христа, Логос, так что Он стал в ней плотью. С момента этого принятия, «Я» Иисуса из Назарета есть уже Христос, а внешняя личность – носительница Логоса. Это

событие – то, что этим «Я» Иисуса становится Христос – описано в крещении Иоанна. В эпоху мистерий «соединение с духом» было доступно лишь для немногих посвящаемых. У ессеев вся община стремилась к такой жизни, через которую члены ее могли достичь подобного «соединения»; в христианстве же всему человечеству должно было быть явлено нечто, – а именно деяния Христа, – что могло сделать подобное «соединение» делом познания всего человечества.

## О сущности христианства

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

облекается в христианские выражения. Примером служит *Климент* Александрийский, язычески образованный христианский писатель (сконч. в 217 г. по Р. Х.): «Бог не запретил нам отдыхать и от доброго в праздник субботы; тем, которые могут вместить, дозволил он принимать участие в божественных таинствах и в священном свете; он не открыл толпе, чего не подобает ей знать, но – лишь немногим, о которых он почитал, что им это подобает, что они могут вместить и воспитать себя, согласно тому неизреченному, что Бог доверил Логосу, а не писаниям. Бог даровал церкви одних как апостолов, других как пророков, иных как евангелистов, иных как пастырей и учителей для совершенствования святых, для дела служения, для созидания тела Христова». Самым различным образом ищут отдельные лица путей от античных воззрений к христианским. И мнящий себя на верном пути называет остальных лжеучителями. Наряду с этим, церковь утверждается все более и более как внешнее учреждение. Чем больше возрастала ее власть, тем больше заступал место личного исследования тот путь, который она признала верным и который внешним образом утвердила соборными постановлениями. Она решала сама, кто уклоняется слишком далеко от охраняемой ею божественной истины. Понятие «лжеучителя» принимало все более определенный характер. В первые века христианства искание пути Божьего являлось личным делом в гораздо большей мере, чем позднее. Нужно было пройти длинный путь, прежде чем стало возможным утверждение Августина: «Я бы не поверил в истинность Евангелий, если бы меня не принуждал к этому авторитет католической церкви» (ср. стр. 185).

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

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

произвело полное мудрости начало мира – Логос. Его может постичь и низшая способность человека. Он, как духовный Сын Бога, присутствует в мироздании, Он посредник между Богом и человеком. На различных ступенях может Он присутствовать в человеке; Его может осуществлять мирское учреждение, объединив исполненных Им в разной степени людей в иерархию. Подобная «церковь» является чувственно-реальным Логосом, и сила, живущая в ней, обитала лично в Иисусе, в воплотившемся Христе. Итак, через Иисуса церковь соединена с Богом; в Нем имеет она свое завершение и свой смысл.

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

## **Христианство и языческая мудрость**

В эпоху, когда христианство делало свои первые шаги, в недрах античной языческой культуры возникают мировоззрения, которые являются дальнейшим развитием воззрений платонизма; их можно также принять, как внутренне углубленную и одухотворенную мудрость мистерий. Они вели свое происхождение от александрийца *Филона* (25 г. до Р. Х. – 50 г. по Р. Х.). События, ведущие к божественному, кажутся у него перенесенными в самую глубину человеческой души. Можно сказать, что храм мистерий, где Филон ищет своих



посвящений, находится всецело и единственно во внутренней глубине его души и в ее высших переживаниях. Он заменяет чисто духовными процессами те обрядности, которые совершались в святилищах мистерий. Согласно его убеждению, чувственное воззрение и логическое, рассудочное познание не ведут к божественному. Они имеют дело лишь с преходящим. Но для души есть возможность подняться над этими способами познания. Она должна выступить из того, что называет своим обычным «я». Она должна быть восхищена из этого «я». Тогда она вступает в состояние духовного восхищения и просветления, в котором больше не знает, не думает и не познает в обычном смысле слова, ибо она срослась с божественным, слилась с ним воедино. Божественное переживается, как нечто такое, что не может быть выражено ни в мыслях, ни в понятиях. Оно *переживается*. И переживающий знает, что он никому не может сообщить об этом, так как единственный способ прийти к божественному, это – пережить его самому. Мир есть отражение той мистической сущности, которую мы переживаем в глубочайших тайниках души. Она произошла от невидимого, непостижимого Бога. Исполненная мудрости гармония мира, которой следуют чувственные явления, есть непосредственный образ этого Божества. Эта гармония есть духовное подобие Божества. Это излившийся в мир Божественный Дух: Мировой Разум, Логос или Сын Божий. Логос является посредником между чувственным миром и недоступным представлению Богом. По мере того как человек проникается познанием, он соединяется с Логосом. Логос воплощается в нем. Личность, развивавшаяся до духовности, является носителем Логоса. Выше Логоса стоит Бог; ниже его – преходящий мир. Человек призван замкнуть цепь между обоими. То, что переживается им в себе как дух, есть Мировой Дух. Эти представления невольно напоминают о воззрениях пифагорейцев (ср. стр. 149 и сл.). – Ядро бытия человек ищет во внутренней жизни. Но внутренняя жизнь сознает свое космическое значение. Известное изречение Августина родилось из воззрений, по существу родственных воззрениям Филона: «Мы видим все сотворенные вещи, потому что они существуют; но они существуют, потому что Бог видит их». О том же, *что с посредством чего* мы видим, он прибавляет: «И потому что они существуют, мы видим их внешним образом; а потому что они совершенны, мы видим их внутренне». Такое же основное воззрение мы находим и у Платона (ср. стр. 151 и сл.). Совершенно в духе последнего Филон видел в судьбах человеческой души завершение великой мировой драмы, пробуждение зачарованного Бога. Он описал внутренние переживания души в таких выражениях: Премудрость внутри человека «подражает путям Отца и создает формы, взирая на прообразы». Следовательно, создание человеком внутри себя образов не является делом личным. Эти образы суть вечная Премудрость, космическая жизнь. Такое воззрение находится в полном согласии с мистическим пониманием народных мифов. Мист ищет в мифах глубочайшее зерно истины (ср. стр. 164 и сл.). И Филон производит с библейской историей творения то же самое, что делал мист с языческими мифами. Свидетельства Ветхого Завета являются для него образами внутренних душевных переживаний. Библия повествует о мироздании. Принимающий ее как повесть о внешних событиях, знает ее лишь наполовину. Конечно, написано: «Вначале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водами». Но истинный внутренний смысл этих слов должен быть *пережит* в глубине души. Нужно найти в глубине души своей Бога, и тогда он появляется как «предвечный свет, высылающий бесчисленные лучи, не воспринимаемый чувственно, а лишь мыслимый в целостности». Так выражается Филон. Почти так же, как и в Библии, говорится у Платона в «Тимее»: «И вот, когда Отец, создавший Вселенную, взглянул на нее и увидел, как она оживлена и подвижна, и как она стала образом вечных богов, Он испытал благоволение о ней». В Библии же мы читаем: «И увидел Бог, что это хорошо». – Как у Платона, так и в мудрости мистерий, познать божество, значит – пережить процесс мироздания как историю своей душевной судьбы. Таким образом, история творения и история обожествляющейся души сливаются воедино. По мнению Филона, свидетельством Моисея о мироздании можно воспользоваться для того, чтобы написать повесть ищущей Бога души. Все содержание Библии приобретает, таким образом,

глубоко символический смысл, и Филон является его истолкователем. Он читает Библию, как повесть о душе.

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

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

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

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

«Когда я возвращаюсь к себе, пробуждаясь от дремоты телесности и отвратившись от мира, и углубляюсь в себя, то созерцаю нередко чудесную красоту. Тогда я бываю уверен, что соединяюсь с лучшей частью себя самого. Тогда осуществляю в себе истинную жизнь, бываю в союзе с божественным и, опираясь на него, приобретаю силу подниматься еще выше, за пределы горнего мира. Когда затем, после этого успокоения в Боге, после духовного созерцания, я вновь спускаюсь к мышлению, то спрашиваю себя: как же произошло, что я теперь спускаюсь, и что вообще душа моя вошла в тело, меж тем как по существу она такова, какой являлась мне только что?.. Где причина того, что души забывают Бога, Отца своего, и, происходя сами из потустороннего мира и принадлежа к нему, ничего не знают ни о нем, ни о себе? Началом зла бывает для них дерзновение и желание становления и отпадение от самих себя и хотение принадлежать только себе. Они пожелали самовластия. Они побрели вослед своим чувствам и попали, таким образом, на ложный путь и пошли навстречу полному отпадению, а вместе с тем утратили и познание о своем потустороннем происхождении, подобно детям, которых рано разлучили с родителями и воспитали вдали, и они теперь не знают, ни кто они сами, ни кто их родители». Плотин изображает то жизненное развитие, к которому должна стремиться душа: «Да будет умиротворена ее телесная жизнь, и пусть уляжется волнение жизни; пусть видит она все окружающее умиротворенным: землю и море, и воздух, и самое небо пусть видит недвижимыми. Пусть научится наблюдать, как душа словно изливается и втекает в покоящийся Космос, со всех сторон проникает и озаряет его; и подобно тому, как лучи

солнца освещают и золотят темное облако, так и душа, когда вступает в мировое тело, окруженное небом, дарует ему жизнь и бессмертие».

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

## Августин и церковь

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

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

Сначала представления Августина не выходили за пределы чувственно-преходящего. Духовное было ему доступно лишь в чувственных образах. Он испытывает как бы освобождение, когда поднимается над этой ступенью. Так говорит он в своей «Исповеди»: «Желая мыслить о Боге, я должен был представлять себе вещественные тела и думал, что ничего не может существовать кроме подобного им; это и было важнейшей и почти единственной причиной заблуждения, которого я не мог избежать». Этим он указывает, к чему должен прийти каждый, кто ищет истинной жизни в духе. Есть мыслители, – и таковых не мало, – утверждающие, что вообще нельзя достичь чистого представления, свободного от

всякого чувственного содержания. Такие мыслители смешивают то, что они должны, по *их мнению*, высказать о своей собственной душевной жизни, с человечески возможным. Вернее было бы сказать, что к высшему познанию человек может прийти только тогда, когда он развил в себе мышление, свободное от всякого чувственного содержания. Когда он развил в себе такую душевную жизнь, что представления в ней не перестают рождаться с прекращением наглядности, сообщаемой им чувственными впечатлениями. Августин рассказывает, как он поднялся до духовного созерцания. Он спрашивал повсюду: где же находится «божественное»? «Я спросил землю, и она ответила: это не я, и все, что на земле, ответило таким же признанием. Я спросил море и бездны и все, что они таят в себе живого: мы не Бог твой, ищи выше нас. Я спросил веющие ветры, и вся воздушная область с ее обитателями ответила мне: обманывались философы, искавшие в нас сущность вещей; мы не Бог. Я спросил солнце, месяц и звезды, и они ответили: мы не Бог, которого ты ищешь». И Августин понял, что одно только может ответить на его вопрос о Божестве – его собственная душа. – Она сказала: «Ни глаз, ни ухо не могут открыть тебе то, что во мне: только я сама могу открыть тебе это. И вот я непреложно говорю тебе: находится ли жизненная сила в воздухе или в огне, в этом люди могут сомневаться; но кто же станет сомневаться в том, что он живет, помнит, понимает, хочет, мыслит, знает и судит? Когда он сомневается, он все же живет, все же помнит, почему сомневается, понимает, что сомневается, хочет удостовериться, думает, знает, что ничего не должен принимать поспешно». Внешние предметы не противятся, если мы отказываем им в сущности и бытии. Но душа противится этому: если бы она не существовала, она не могла бы сомневаться в себе. И в своем сомнении утверждает она свое бытие. «Мы существуем, и мы познаем наше бытие, и мы любим наше бытие и познание. В этих трех свойствах не может тревожить нас никакое заблуждение, похожее на истину, так как мы постигаем их не телесным чувством, как внешние предметы». Божественное воспринимает человек, когда доводит свою душу до признания сначала своей собственной духовности, чтобы затем она, уже как дух, могла искать пути в духовный мир. И к такому познанию после долгой борьбы пробился Августин. Из подобного настроения в языческих народах у лиц, искавших познания, выросло стремление постучаться во врата мистерий. В эпоху Августина с такими убеждениями можно было сделаться христианином. Вочеловечившийся Логос, Иисус, указал путь, по которому надо идти душе, если она хочет достичь того, о чем так громко говорит она, когда остается наедине с собой. В 385 г., в Милане, Августин познакомился с учением Амвросия. Все его сомнения относительно Ветхого и Нового Завета исчезли, когда учитель объяснил ему важнейшие места, не только в буквальном их смысле, но и «в духе, совлекая мистический покров». В исторической традиции Евангелий и в общине, в которой хранится эта традиция, воплощается для Августина то, что таилось в мистериях. Постепенно он убеждается, что «ее требование *верить* тому, чего она не доказала, – правомерно и не лукаво». Он приходит к следующему представлению: «Кто может быть настолько ослепленным, чтобы сказать, будто апостольская церковь не заслуживает доверия, – церковь, которая столь верна и представлена единомыслием стольких братьев, добросовестно передавших потомкам писания апостолов и, со строго удостоверенной преемственностью, сохранивших епископские престолы их вплоть до епископов нашего времени». Подобный образ мыслей Августина подсказал ему, что с пришествием Христа настали иные, нежели прежде, условия для ищущей духа души. Для него стало ясно, что в Христе Иисусе явлено было во внешнем историческом мире то самое, чего мист искал, к чему готовился в мистериях. Вот одно из важнейших изречений Августина: «То, что теперь именуют христианской религией, существовало уже у древних, и не отсутствовало также и в начале человеческого рода; когда же Христос явился во плоти, то истинная религия, существовавшая и дотоле, получила название христианской». Для подобного образа мыслей возможны были два пути. Один путь – утверждающий, что если человеческая душа разовьет в себе силы для познания своей истинной сущности, то, идя дальше, она достигнет также и познания Христа и всего, что связано с Ним. Это была бы мудрость мистерий, обогащенная

христианством. Другой же путь – тот, который действительно был принят Августином, и на котором он стал великим прообразом для своих последователей. Он заключается в том, что на известной ступени человек заканчивает развитие собственных душевных сил и почерпает все свои представления о событии Христа из письменных источников и устных преданий. Первый путь Августин отверг, как исходящий из душевной гордости; второй же, по его мнению, отвечал истинному смирению. Вот, что он говорит желающим идти по первому пути: «Вы могли бы обрести мир в истине, но для этого необходимо смирение, столь тяжелое для вашей жестоковейности». Но зато с бесконечным внутренним блаженством ощущал он тот факт, что со времени «явления Христа во плоти» можно было сказать себе: каждая душа может прийти к переживанию духовного, если в искании она углубится в себя как только может дальше, и затем, чтобы достичь самого высшего, приобретет *доверие* к тому, что повествуют нам письменные и устные предания христианской общины о Христе и об Его откровении. – Он высказывается об этом так: «Какое ликование, какое непреходящее наслаждение высшим и истинным благом даруется ныне! Какая радость, какое дыхание вечности, – как мне выразить это? Но это выразили, поскольку это возможно выразить, те великие, несравненные души, о которых мы свидетельствуем, что они созерцали и еще теперь созерцают... Мы достигаем той точки, где познаем, как истинно было бы то, во что предлагалось нам верить, и как благостно и спасительно были мы воспитаны нашей матерью церковью, и как полезно оказалось молоко, которым апостол Павел поил младенцев...» (То, что развивается из другого возможного воззрения – из обогащенной христианством мудрости мистерий – это лежит уже за пределами данной книги. Изложение этого можно найти в моей книге «Очерк тайноведения»). – В дохристианскую эпоху ищущий духовных основ бытия должен был вступать на путь мистерий; но Августин может сказать душам, не могущим идти по этому пути, следующее: идите, насколько это возможно для ваших человеческих сил, по пути *познания*; а оттуда уже *доверие* (вера) поведет вас в высшие духовные области. – От этих слов только один шаг к утверждению, что в сущности человеческой души заложена возможность дойти только до известной ступени *познания*; дальше она может подняться только путем доверия, путем веры в письменные и устные предания. Этот шаг был сделан тем духовным течением, которое указало *познаванию* определенные границы, за которые душа не может подняться своими собственными силами; все, что лежало за пределами этой области, становилось отныне предметом *веры*, опиравшейся на письменные и устные предания и на доверие к их носителям. Величайший учитель церкви *Фома Аквинский* (1224–1274) дал этому учению многообразное выражение в своих трудах. Человеческое познание может достичь того, чего достиг Августин своим самопознанием, – уверенности в божественном. Сущность же этого божественного и его отношение к миру явлены в богооткровенном и уже недоступном самостоятельному человеческому познанию богословии, которое, будучи содержанием веры, тем самым уже выше всякого познания.

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

опираясь только на самого себя.

\* \* \*

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

## Очерк тайноведения

### ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ЧЕТВЕРТОМУ ИЗДАНИЮ

Кто решается излагать данные духовно-научных исследований такого рода, какие приведены в этой книге, тот должен прежде всего считаться с тем, что этот род в настоящее время в широких кругах считается невозможным. Не высказываются ли в последующем изложении вещи, о которых строгое, по нашему времени, мышление утверждает, что они «для человеческого ума остаются, по-видимому, вообще неразрешимыми». Кто знает и умеет ценить мотивы, приводящие многих серьезных людей к утверждению подобной невозможности, у того всегда будет желание снова попытаться показать, на каких недоразумениях основывается вера, будто человеческому познанию не дано проникать в сверхчувственные миры.

Ибо мы имеем перед собой двоякое. Во-первых, ни одна человеческая душа не сможет при более глубоком размышлении надолго замкнуться перед фактом, что ее самые важные вопросы о смысле и значении жизни должны были бы остаться без ответа, если бы не было доступа к сверхчувственным мирам. Можно теоретически обманывать себя относительно этого факта, но глубины душевной жизни не последуют за этим самообманом. Кто не хочет прислушиваться к этим душевным глубинам, тот, естественно, отклонит рассуждения о сверхчувственных мирах. Однако, есть люди, число которых поистине не так уже мало, которые никак не могут оставаться глухи к требованиям этих глубин. Они всегда будут стучаться во врата, которые, по мнению других, закрывают «непостижимое».

Во-вторых, отнюдь не следует считать маловажными доводы «строгого мышления». Кто имеет с ними дело, тот там, где нужно отнестись к ним серьезно, сумеет вполне почувствовать эту серьезность. Автор этой книги не желал бы, чтобы на него смотрели как на человека, который с легким сердцем пренебрегает громадной работой мысли, которая была приложена к определению границ человеческого разума. С этой работой мысли нельзя разделаться несколькими общими фразами о «школьной мудрости» и т. д. Работа эта, как она проявляется во многих случаях, имеет свой источник в истинном борении познания и подлинной остроте ума. Следует даже признать гораздо большее: существуют доводы в

пользу того, что познание, которое в настоящее время считается научным, не может проникать в сверхчувственные миры, и эти доводы в известном смысле неопровержимы.

Так как это без дальних слов признается и самим автором этой книги, то многим может показаться очень странным, что он все-таки решает давать сообщения, касающиеся сверхчувственных миров. Чтобы кто-нибудь допускал в известном смысле доводы в пользу непознаваемости сверхчувственных миров и тем не менее говорил об этих сверхчувственных мирах, это кажется прямо-таки невозможным. И все же такое отношение возможно. И можно в то же время понимать, что это отношение будет ощущаться как противоречивое. Ведь не каждый вникает в те опыты, которые выносишь, когда с человеческим рассудком подходишь к сверхчувственной области. Тогда оказывается, что доказательства этого рассудка могут быть неопровержимыми и, однако, несмотря на свою неопровержимость, могут не иметь для действительности решающего значения. Вместо всяких теоретических толкований сделаем здесь попытку объясниться при помощи сравнения. Что сравнения сами по себе недоказательны, это признается без дальних слов. Но это не мешает им часто делать понятным то, что должно быть выражено.

Человеческое познание, как оно работает в повседневной жизни и в обыкновенной науке, действительно таково, что не может проникать в сверхчувственные миры. Это можно доказать неопровержимо; однако это доказательство будет иметь для известного рода душевной жизни ту же цену, как и доводы, приводимые в пользу того, что естественный глаз человека с его способностью зрения не может проникать до мелких клеточек живого существа или до строения отдаленных небесных тел. Как правильно и доказуемо утверждение, что обычная способность зрения не проникает до клеточек, столь же правильно и доказуемо и другое утверждение – что обыкновенное познание не может проникать в сверхчувственные миры. И тем не менее доказательство, что обыкновенная способность зрения должна остановиться перед клеточками, ничего не говорит против исследования клеточек. Почему же доказательство, что обыкновенная способность познания принуждена остановиться перед сверхчувственными мирами, должно говорить против исследуемости этих миров?

Можно вполне отдавать себе отчет в ощущении, которое многие должны испытать при этом сравнении. Можно даже понимать, когда высказывается сомнение, имеет ли человек, выступающий против этой работы мысли с подобным сравнением, хотя бы только смутное представление о всей серьезности этой работы. И однако пишущий эти строки не только проникнут этой серьезностью, но и придерживается взгляда, что эта работа мысли относится к благороднейшему, что сделано человечеством. Доказывать, что человеческая способность зрения не может невооруженной проникать до клеточек, было бы, конечно, бесполезным занятием; но осознать в строгом мышлении природу этого мышления является необходимой духовной работой. Если человек, отдающийся этой работе, не замечает, что действительность может опровергнуть его, то это легко можно понять. Насколько неуместно в предварительных замечаниях к этой книге вдаваться в разбор многих «опровержений», последовавших на первые издания со стороны лиц, у которых отсутствует всякое понимание поставленной здесь задачи или которые направляют свои несправедливые нападки на личность автора, настолько же необходимо подчеркнуть, что в слишком низкой оценке серьезной научной мыслительной работы может заподозрить эту книгу лишь тот, кто хочет замкнуться перед образом мыслей, изложенным в этой книге.

Познание человека может быть усилено и укреплено, как может быть усилена способность зрения глаза. Только средства для укрепления познания – совершенно духовного рода: это внутренние, чисто душевные деятельности. Они состоят в том, что описывается в этой книге как медитация, концентрация (созерцание). Обыкновенная душевная жизнь связана с орудиями тела; укрепленная душевная жизнь освобождается от них. В настоящее время существуют направления мысли, для которых такое утверждение должно казаться совершенно бессмысленным и основанным лишь на самообмане. Такие направления мысли со своей точки зрения легко сумеют доказать, что «всякая душевная

жизнь» связана с нервной системой. Кто стоит на точке зрения, с которой написана эта книга, тот вполне понимает такие доказательства. Он понимает тех, которые говорят, что только поверхностный человек способен утверждать, будто можно иметь какую-нибудь независимую от тела душевную жизнь, которые совершенно убеждены в том, что и для подобных душевных переживаний существует связь с нервной жизнью, но только «духовно-научный дилетантизм» не умеет разглядеть ее.

Тому, что описывается в этой книге, так резко противостоят здесь известные – вполне понятные – привычки мышления, что в настоящее время еще нет никакой надежды прийти к соглашению со многими. Мы касаемся здесь как раз той точки, где неизбежно возникает желание, чтобы в духовной жизни нашего времени люди отказались, как от несвойственного ей, от обычая тотчас же возводить в ересь и упрекать в фантастике, мечтательности и т. д. всякое направление исследования, резко отличное от их собственного. Но, с другой стороны, мы имеем перед собой уже и в настоящее время тот факт, что сверхчувственный способ исследования, как он представлен в этой книге, находит понимание со стороны известного количества людей. Людей, которые понимают, что смысл жизни не раскрывается в общих фразах о душе, о «Я» и т. д., а может быть найден только при действительном вникании в результаты сверхчувственного исследования. И если автор этой книги глубоко ощущает теперь необходимость этого четвертого издания после сравнительно короткого промежутка времени, то это происходит не по нескромности, а из чувства радостного удовлетворения.

Чтобы нескромно подчеркивать появление этого нового издания, для этого автор слишком ясно чувствует, как мало отвечает оно и в теперешнем своем виде тому, чем оно, собственно, должно было бы быть как «очерк сверхчувственного мировоззрения». Для нового издания все было еще раз переработано, в важных местах были вставлены многие дополнения, относительно других мест были сделаны попытки более ясного изложения. Однако в многочисленных случаях автор чувствовал, как неподатливы оказываются средства доступного ему изложения по сравнению с тем, что показывает сверхчувственное исследование. Так, можно было указать не более как только путь к достижению тех представлений, какие даются в этой книге о развитии Сатурна, Солнца, Луны. В этой области также введена была вкратце в это издание новая важная точка зрения. Но переживания, касающиеся таких явлений, настолько отличаются от всех переживаний в чувственной области, что изложение их вынуждает к непрерывной борьбе за выражения, которые казались бы хоть несколько удовлетворительными. Кто склонен вникнуть в сделанную здесь попытку изложения, может быть, заметит, что многое, чего не может сказать сухое слово, автор стремился дать в самом способе описания. Последнее ведется, например, при развитии Сатурна иначе, чем при развитии Солнца, и т. д.

Много дополнений и расширений, казавшихся важными автору этой книги, было внесено в новом издании во вторую часть книги, где говорится о «познании высших миров». Автор стремился наглядно представить род внутренних душевных процессов, благодаря которым познание освобождается от своих, присущих ему в чувственном мире, границ и делается способным к переживанию сверхчувственного мира. Автор пытался показать, что это переживание, хотя и приобретаемое совершенно внутренними средствами и путями, имеет, однако, не одно только субъективное значение для отдельного человека, который его достигает. Из изложения должно было стать ясным, что внутри души устраняется ее отъединенность и личная обособленность и достигается переживание, которое испытывает одинаковым образом каждый человек, который правильно, исходя из своих субъективных переживаний, вызывает это развитие. Только тогда, то есть только если представить себе это переживание именно таким, можно бывает отличить «познание сверхчувственных миров» от всех переживаний чисто субъективной мистики и т. д. О такой мистике можно сказать, что она все-таки более или менее субъективное дело самого мистика. Духовно-научная же школа души, как она здесь разумеется, стремится к таким объективным переживаниям, истинность которых хотя и познается совершенно внутренне, но которые именно поэтому и постигаются в их всеобщей значимости. И здесь мы опять-таки касаемся точки, где очень трудно прийти к



соглашению со многими мыслительными привычками нашего времени.

В заключение автор книги хотел бы высказать замечание, чтобы и сочувствующими это изложение было принято за то самое, за что оно выдает себя по своему содержанию. В наше время весьма распространено стремление давать тому или иному духовному направлению какое-нибудь старое название. Только благодаря этому представляется оно иному чем-то ценным. Но позволительно спросить: что выиграет изложение этой книги от того, что оно будет обозначено, как «розенкрейцерское» или т. п.? Важно то, что здесь делается попытка проникнуть в сверхчувственные миры при помощи средств, которые в настоящий период развития возможны для души и соответствуют ей, и что с этой точки зрения рассматриваются загадки человеческой судьбы и человеческого бытия за пределами рождения и смерти. Дело здесь должно идти не о стремлении, носящем то или иное старое название, но о стремлении к истине.

С другой стороны, к изложенному в книге мировоззрению были применены также и с враждебным намерением разные обозначения. Не говоря уже о том, что те из них, которыми больше всего хотели задеть и дискредитировать автора, нелепы и объективно неверны, — такие обозначения характеризуют себя в своей недостойности тем, что умаляют совершенно независимое стремление к истине, а именно, судя о нем не из него самого, но пытаясь навязать другим как суждение, выдуманную ими самими или принятую без всяких оснований и распространяемую дальше зависимость от того или иного направления. Как ни необходимы эти слова ввиду многих нападок на автора, однако здесь он не хочет входить в дальнейшее обсуждение этого вопроса.

**Написано в июне 1913 г. РУДОЛЬФ ШТЕЙНЕР.**

## **ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ**

Кто предаст гласности такую книгу, как эта, тот должен быть в состоянии со спокойствием представить себе все оценки своего произведения, какие возможны в настоящее время. Так, например, возможно, что данное здесь изложение того или иного вопроса прочел бы человек, выработавший себе мысли об этих вещах сообразно с результатами научных исследований. И он мог бы прийти к следующему суждению: «Удивляешься, как вообще только возможны в наше время подобные утверждения. С простейшими естественнонаучными понятиями обходятся здесь так, что из этого можно заключить о прямо-таки непонятной неосведомленности в самых элементарных познаниях. Автор пользуется понятиями, например, «теплоты», так, как это мог бы сделать только тот, для кого прошел бесследно весь образ мышления современной физики. Каждый, кому знакомы хотя бы только первоначальные основы этой науки, мог бы показать ему, что то, что он говорит, не заслуживает даже названия дилетантства, и что это может быть охарактеризовано только выражением: «абсолютное невежество». Можно было бы привести много таких утверждений, выражающих подобную, вполне возможную оценку. Но после вышеприведенных замечаний мыслимо было бы, пожалуй, и следующее заключение: «Кто прочел несколько страниц из этой книги, тот отложит ее с улыбкой или с возмущением, смотря по своему темпераменту, и скажет себе: странно, однако, какие порождения может в настоящее время производить извращенное направление мышления. Лучше всего отнести эти рассуждения ко многим другим встречающимся ныне курьезам». Но что скажет автор этой книги, если бы он действительно услышал такую оценку? Не должен ли он просто, со своей точки зрения, счесть этого критика за читателя, не способного составить себе суждение, или даже за человека, у которого не хватает доброй воли, чтобы прийти к разумному суждению? На это следует ответить: нет, автор поступает так отнюдь не всегда. Он может представить себе, что его критик может быть очень умным лицом, а также дельным ученым или человеком, который вполне добросовестным образом составляет свое суждение. Ибо автор в состоянии вдуматься в душу такого лица и в мотивы, которые могут привести его к такому суждению. Чтобы сделать понятным, что действительно хочет сказать

автор, необходимо нечто, кажущееся ему самому порой неуместным, но к чему как раз эта книга настойчиво побуждает, а именно: коснуться кое-чего личного. Во всяком случае в этом направлении не будет сказано ничего такого, что не стояло бы в связи с решением написать эту книгу. То, что говорится в такой книге, конечно, не имело бы права на существование, если бы оно носило только личный характер. Она должна содержать в себе изложение того, к чему может прийти каждый человек, и это должно быть сказано так, чтобы не было заметно никакой личной окраски, поскольку это вообще возможно. Итак, не в этом смысле надо понимать здесь личное. Оно должно иметь целью только объяснить, каким образом автор может находить понятной вышеприведенную оценку своих рассуждений и все-таки мог написать эту книгу. Конечно, могло бы быть нечто, что сделало бы излишним упоминание об этом личном: если бы обстоятельно остановиться на всех подробностях, показывающих, каким образом изложенное в этой книге в действительности все-таки согласуется со всеми успехами современной науки. Но для этого, конечно, необходимо было бы написать много томов как введение к этой книге. Так как они в настоящее мгновение не могут быть представлены, то автору кажется необходимым сказать, на основании каких личных обстоятельств он полагает себя вправе считать, что такое согласование может быть проведено удовлетворительно. Конечно, он никогда не решился бы напечатать то, что говорится в этой книге, например, относительно тепловых явлений, если бы он не мог признаться себе в следующем: он имел возможность уже тридцать лет тому назад заняться изучением физики, которое коснулось различных областей этой науки. В области тепловых явлений особым предметом изучения были тогда объяснения, принадлежащие к так называемой «механической теории теплоты». И эта «механическая теория теплоты» интересовала его даже совсем особенно. Историческое развитие соответствующих толкований, которое было тогда связано с такими именами, как Юлий Роберт Майер, Гельмгольц, Джоуль, Клаузиус и т. д., принадлежало к предметам его постоянного изучения. Благодаря этому он в пору своего учения создал себе достаточную основу и возможность, чтобы до настоящего времени следить за всеми фактическими успехами в области физического учения о теплоте и не встречать никаких препятствий для своих попыток проникновения во все то, что дает в этой области наука. Если бы автор должен был сказать себе, что он не в состоянии этого сделать, то это было бы для него основанием оставить изложенное в этой книге несказанным и ненаписанным. Он действительно сделал это своим основным правилом: говорить или писать в области духоведения только о том, о чем он может исчерпывающим, как ему кажется, образом сказать, и то, что знает об этом современная наука. Этим он отнюдь не хочет высказать чего-нибудь такого, что должно быть общим требованием, обращенным ко всем людям. Каждый с чувством полного права может быть вынужден сообщать и обнародовать то, к чему его побуждает его способность суждения, его здоровое чутье правды и его чувство, даже когда он не знает всего, что можно сказать об этих вещах с точки зрения современной науки. Автор этой книги желал бы придерживаться вышесказанного только в применении к себе. Он не сделал бы, например, тех нескольких утверждений о системе желез у человека или о человеческой нервной системе, которые приведены в этой книге, если бы он не был в состоянии попытаться высказаться об этих вещах также и в тех формах, в которых говорит современный ученый естествоиспытатель с точки зрения науки о системе желез или о нервной системе. Итак, несмотря на то, что возможно суждение, будто тот, кто говорит о «теплоте» так, как это сделано здесь, ничего не знает о начальных основах современной физики, все же остается верным, что автор этой книги считает себя в полном праве сделать то, что он сделал, так как он стремится быть действительно знакомым с результатами современных исследований и не стал бы так говорить, если бы они были ему чужды. Он знает, что мотив, по которому высказывается такое основное правило, очень легко может быть смешан с нескромностью. Но все-таки необходимо высказать это относительно этой книги, дабы истинные мотивы автора не были смешаны с совершенно другими. А такое смешение могло бы оказаться еще гораздо худшим, чем смешение с нескромностью.

Но возможна была бы оценка также и с философской точки зрения. Она могла бы сложиться следующим образом. Кто прочтет эту книгу как философ, тот спросит себя: «Неужели автор проспал всю теоретико-познавательную работу нашего времени? Неужели он никогда не слышал о существовании Канта и о том, что после него философски просто непозволительно говорить подобные вещи». Опять-таки можно было бы пойти дальше в этом направлении. Но суждение могло бы закончиться и так: «Для философа подобные некритические, наивные, дилетантские вещи невыносимы, и дальнейшее занятие ими было бы потерей времени». На основании того же мотива, который был указан выше, автор желал бы и здесь, несмотря на все недоразумения, которые могут в связи с этим возникнуть, снова привести нечто личное. Изучение им Канта началось на шестнадцатом году его жизни, и теперь он поистине считает себя в состоянии совершенно объективно судить с точки зрения Канта обо всем том, что говорится в данной книге. Он и с этой стороны имел бы основание оставить эту книгу ненаписанной, если бы он не знал того, что может побудить философа считать ее наивной, когда к ней приложен критический масштаб современности. Но можно действительно знать, как преступаются здесь в смысле Канта границы возможного познания; можно знать, как Гербарт нашел бы здесь «наивный реализм», не дошедший до «выработки понятий» и т. д.; можно даже знать, как современный прагматизм Джемсе, Шиллера и т. д. нашел бы перейденной меру того, что суть «истинные представления», которые «мы можем себе усвоить, доказать, применить и проверить». [20] Можно все это знать и, несмотря на это, даже именно поэтому, считать себя вправе написать все изложенное дальше. Автор этой книги высказал свой взгляд относительно философских направлений мысли в своих книгах: «Теория познания гетевского мировоззрения», «Истина и наука», «Философия свободы», «Мировоззрение Гете», «Миро– и жизневоззрения в девятнадцатом столетии».

Много различных возможных оценок можно было бы еще привести. Мог бы также встретиться человек, который прочел бы одну из более ранних книг автора, например «Миро– и жизневоззрения в девятнадцатом столетии» или, пожалуй, его маленькую книжечку «Геккель из его противники». Такой человек мог бы сказать: «Это просто непостижимо, как один и тот же человек мог написать те книги, а в то же время и эту, наряду с его уже появившейся «Теософией». Как можно было некогда так вступаться за Геккеля, а затем бросать вызов всему, что вытекает и исследований Геккеля, как здоровый «монизм»? Было бы понятно, если бы автор «Тайноведения» с «огнем и мечом» выступил против Геккеля; но что он защищал его, что он даже посвятил ему «Миро– и жизневоззрения в девятнадцатом столетии», – это есть самое чудовищное, что можно помыслить. Геккель, конечно, поблагодарил бы за это посвящение «недвусмысленным отклонением», если бы знал, что посвящающий некогда напишет нечто подобное этому «Тайноведению» с его более чем нескладным дуализмом». Автор этой книги придерживается того взгляда, что можно очень хорошо понимать Геккеля и все-таки не быть обязанным думать, что понимаешь его только, когда считаешь за бессмыслицу все, что не вытекает из собственных представлений и предпосылок Геккеля. Но далее он придерживается еще и того взгляда, что к пониманию Геккеля приходишь не тогда, когда борешься против него с «огнем и мечом», но когда вникаешь в то, что он дал науке. И менее всего полагает автор, что правы противники Геккеля, от которых он, например, в своей книге «Геккель и его противники» защищал великого естествонаучного мыслителя. Поистине, если автор этой книги выходит за пределы предпосылок Геккеля и ставит духовный взгляд на мир рядом с чисто природным взглядом Геккеля, то из этого не следует, что он одного мнения с противниками последнего. Кто постарается правильно взглянуть на дело, тот сможет заметить согласие между нынешними трудами автора и прежними.

Автору совершенно понятен и такой критик, который просто, без дальних слов смотрит на изложенное в этой книге как на порождения дикой фантастики или мечтательной игры мысли. Но все, что можно сказать на это, содержится в самой книге. Там показано, как разумное мышление может и должно стать в полной мере пробным камнем для изложенного. Кто к этому изложенному применит способ разумной проверки так же, как она применяется

сообразно с сущностью дела, например, к фактам естествоведения, только тот сможет решить, что говорит разум при такой проверке.

После того, как было так много сказано о лицах, готовых с самого начала отклонить эту книгу, может быть обращено несколько слов также и к тем, которые имеют основание отнестись к ней сочувственно. Для них, однако, самое существенное содержится в первой главе «Характер тайноведения». Но к этому здесь нужно прибавить еще несколько слов. Хотя книга занимается исследованиями, которые не могут быть произведены связанным с чувственным миром рассудком, однако в ней не приведено ничего такого, что может быть непонятно непредвзятому разуму и здоровому чувству правды каждого, кто захочет применить эти человеческие дарования. Автор говорит это прямо: он хотел бы прежде всего иметь читателей, которые не склонны слепо принимать на веру то, о чем здесь говорится, но стараются проверить сообщенное познаниями собственной души и опытами собственной жизни. [21] Он хотел бы прежде всего осторожных читателей, которые допускают лишь то, что может быть логически оправдано. Автор знает, что его книга не имела бы никакой цены, если бы она обращалась только к слепой вере; она пригодна, лишь поскольку она может оправдать себя перед непредвзятым рассудком. Слепая вера может так легко смешать нелепое и суеверное с истинным. Многие, охотно довольствующиеся простой верой в «сверхчувственное», найдут, что в этой книге от мышления требуется слишком многое. Но в данных здесь сообщениях дело идет действительно не о том только, чтобы что-нибудь сообщить, но о том, чтобы изложение было таким, какое надлежит для добросовестного воззрения в данной области жизни. Ведь это область, где в действительной жизни так легко соприкасаются высочайшие вещи с бессовестным шарлатанством и познание с суеверием, и где они прежде всего так легко могут быть смешаны.

Кто знаком с сверхчувственным исследованием, тот уже при чтении книги заметит, что была сделана попытка строго соблюсти границы между тем, что из области сверхчувственных познаний в настоящее время может и должно быть сообщено, и тем, что подлежит сообщению в позднейшее время или, по крайней мере, в иной форме.

**Написано в декабре 1909 г. РУДОЛЬФ ШТЕЙНЕР.**

## **ГЛАВА 1. ХАРАКТЕР ТАЙНОВЕДЕНИЯ**

Слово «тайноведение» вызывает в настоящее время у различных людей совершенно противоположные ощущения. Как магическое обаяние действует оно на одного, как возвешение чего-то, к чему влекут его самые внутренние силы его души. Для другого же оно имеет нечто отталкивающее и вызывает в нем презрение, насмешку или сострадательную улыбку. Высокой целью человеческого стремления, венцом всего прочего знания и постижения является тайноведение для многих; праздною мечтательностью, фантастикой, заслуживающей такого же отношения, как суеверие, признают его люди, с величайшей серьезностью и благородной любовью к правде отдающиеся тому, что им представляется истинной наукой. Для одного оно как свет, без которого жизнь для него не имела бы цены; для другого – как духовная опасность, способная сбить с толку незрелые головы и слабые души. Между этими резко противоположными друг другу мнениями существуют всевозможные промежуточные ступени.

В том, кто выработал в себе известную непредвзятость суждения по отношению к тайноведению, к его приверженцам и противникам, странные ощущения может вызвать зрелище того, как люди, которым во многих вещах несомненно присуще подлинное чувство свободы, становятся нетерпимыми, когда дело касается названного духовного направления. И такой непредвзятый человек едва ли откажется признать, что многих приверженцев тайноведения – или оккультизма – привлекает к последнему не что иное, как роковое тяготение к неизвестному, таинственному или даже неясному. В такой же мере признает он и то, что доводы против фантастического и мечтательного, приводимые более серьезными противниками названного учения, обладают большой вескостью. Более того, занимающийся

тайноведением хорошо сделает, если не упустит из виду того факта, что стремление к «таинственному» приводит людей к погоне за бесплодными, враждебными жизни блуждающими огнями.

Но если тайновед и отнесется бдительно ко всей сбивчивости сторонников его воззрений и ко всей правомерности доводов противников, все же у него есть основание, чтобы в этой борьбе мнений не выступать непосредственно защитником своих стремлений. Эти основания откроются тому, кто глубже займется тайноведением. Говорить о них здесь было бы поэтому излишним. Предварительное изложение этих оснований, пока не будут пройдены сами врата этой науки, все равно не могло бы убедить того, кто, удерживаемый неодолимым отвращением, не хочет пройти через эти врата. Но перед душой того, кто войдет в эту науку, эти основания вскоре выступят во всей своей ясности из самой сути дела. А отсюда можно вывести, что тайноведа эти основания ведут к известному образу поведения, являющемуся для него единственно правильным. Он избегает, поскольку лишь это возможно, всякой внешней защиты и внешней борьбы и предоставляет самому делу говорить за себя. Он просто излагает «тайноведение», приводя то, что оно имеет сказать о том или ином, он показывает, как его познания относятся к другим областям жизни и знания, какие возможны возражения и как действительность говорит за эти познания. Он знает, что не только вследствие ошибочного мнения мышления, но и по известной внутренней необходимости такие «защиты» должны перейти в область искусства переубеждать, и он не может желать ничего иного, как только предоставить тайноведению действовать одному и самому по себе.

В тайноведении дело прежде всего вовсе не в изложении утверждений или мнений, требующих доказательства, а в чисто повествовательном сообщении опытов, которые могут быть сделаны в ином мире, нежели тот, который видим для физического глаза и осязаем для рук. Затем важно то, что этой наукой указываются также средства, с помощью которых человек может испытать истинность таких сообщений. А именно кто углубится в истинное тайноведение, тот вскоре убедится, что благодаря этой науке изменяется многое в представлениях и идеях, которые обычно – и вполне правильно – составляешь себе в жизни. Неизбежно приобретаешь совершенно новые мысли также и о том, что до тех пор называл «доказательством». Учишься понимать, что это слово в некоторых областях теряет свое обычное значение, и что для постижения существуют иные основания, нежели такие «доказательства».

Всякое тайноведение прорастает из двух мыслей, которые могут найти почву в каждом человеке. Для тайноведа эти две мысли выражают собою факты, которые можно пережить, если пользоваться для этого правильными средствами. Для многих уже сами эти мысли являются в высшей степени оспоримыми утверждениями, допускающими много возражений, или даже чем-то таким, невозможность чего можно «доказать».

Обе эти мысли заключаются в том, что за видимым миром существует невидимый, скрытый пока для внешних чувств и связанного с ними мышления, и что человеку через развитие дремлющих в нем способностей возможно проникнуть в этот скрытый мир.

Такого скрытого мира не существует, говорит один. Мир, который человек воспринимает посредством своих внешних чувств, есть единственный мир. Его загадки могут быть разрешены из него самого. Если человек в настоящее время и очень еще далек от того, чтобы быть в состоянии ответить на все вопросы бытия, то все же наступит время, когда чувственный опыт и опирающаяся на него наука смогут дать эти ответы.

Нельзя утверждать, что не существует скрытого мира за миром видимым, говорят другие, но человеческие познавательные силы не могут проникнуть в этот мир. У них есть границы, которых они не могут переступить. Пусть потребность «веры» ищет своего прибежища в таком мире: истинная наука, опирающаяся на достоверные факты, не может заниматься подобным миром.

Третья группа считает своего рода дерзостью желание человека проникнуть посредством познавательной работы в область, по отношению к которой нужно отказаться от

«знания» и ограничиться «верой». Приверженцы этого мнения считают незаконным стремление слабого человека проникнуть в мир, который может принадлежать исключительно религиозной жизни. Приводится еще и то, что возможно общее для всех людей познание фактов чувственного мира; относительно же сверхчувственных явлений вопрос может идти исключительно о личном мнении каждого человека, и не следовало бы говорить об общезначимой достоверности по отношению к этим вещам. Другие утверждают еще многое иное.

Тайноведу ясно, что рассмотрение видимого мира ставит человеку загадки, которые никогда не могут быть разрешены из фактов самого этого мира. Они даже и тогда не будут разрешены этим путем, когда наука об этих вещах подвинется вперед как бы то ни было далеко. Ибо видимые явления видимого мира своей собственной внутренней сущностью ясно указывают на существование скрытого мира. Кто этого не признает, тот замыкается перед загадками, которые всюду ясно выступают в фактах чувственного мира. Он не желает вовсе видеть известных вопросов и загадок: поэтому он полагает, что все вопросы могут быть разрешены из чувственных фактов. Те вопросы, которые он хочет ставить, действительно все могут быть разрешены из фактов, относительно которых он надеется, что они с течением времени будут открыты. С этим согласится и каждый истинный тайновед. Но зачем же ждать ответов в известных областях тому, кто вовсе не ставит никаких вопросов? Тайновед говорит только, что для него такие вопросы вполне естественны и что их следует признать законным проявлением человеческой души. Не может же наука быть втиснута в рамки тем, что человеку запретят свободно ставить вопросы.

К мнению, что познание человека имеет границы, которых он не может переступить, и которые вынуждают его становиться перед невидимым миром, тайновед относится так: он говорит: не может быть вовсе никакого сомнения, что при помощи того рода познания, который здесь разумеется, нельзя проникнуть в невидимый мир. Кто считает этот род познания единственно возможным, тот не может прийти к иному мнению, так что человеку не дано проникнуть в высший мир, который, может быть, и существует. Но далее тайновед поясняет: можно развить новый род познания, и он ведет в невидимый мир. Если считать такой род познания невозможным, то приходишь к точке зрения, с которой всякая речь о невидимом мире представляется сущей бессмыслицей. Но для непредвзятого суждения ясно, что для такого мнения не может быть иного основания, как только то, что приверженцу этого мнения неизвестен этот род познания. Но как можно вообще судить о том, о чем утверждаешь, что оно тебе неизвестно? Тайноведение должно признать себя сторонником правила: говорить лишь о том, что знаешь, и ничего не утверждать о том, чего не знаешь. Оно может говорить только о праве человека сообщать то, что он узнал, но не о праве считать невозможным то, чего он не знает или не желает знать. Тайновед ни за кем не может оспаривать права не интересоваться невидимым, но никогда не может оказаться настоящего основания, по которому кто-нибудь мог бы считать себя компетентным не только в том, что он может знать, но также и во всем том, чего «человек» не может знать.

Тем, которые объявляют дерзостью проникновение в область невидимого, тайновед ставит только на вид, что такое проникновение возможно и что это грех против данных человеку способностей, если он дает им заглухнуть, вместо того чтобы развивать их и пользоваться ими.

Кто же думает, что воззрения на невидимый мир должны всецело относиться к личному мнению и чувству, тот отрицает то, что является общим во всех человеческих существах. Пусть будет даже правильным, что уразумение этих вещей каждый должен найти в самом себе, однако этот факт, что все те люди, которые лишь достаточно углубляются в эту область, приходят не к различному, но к одинаковому разуменению этих вещей. Разногласие существует лишь до тех пор, пока люди хотят приблизиться к высшим истинам, испытанным не путем тайноведения, а любыми иными путями. И истинное тайноведение, конечно, опять-таки соглашается без дальних слов, что только тот может признать правильность пути, кто уже шел этим путем или по крайней мере находится на нем. А все-такие люди признают эту

правильность и всегда признавали ее.

Путь к тайноведению найдет в надлежащий момент каждый человек, который из видимого познает существование скрытого или даже только предполагает или смутно чувствует его и который путем сознания, что познавательные силы способны к развитию, приходит к чувству, что скрытое может ему раскрыться. Человеку, которого эти душевные переживания приводят к тайноведению, последнее дает не только надежду, что он найдет ответ на известные вопросы, поставленные его стремлением к познанию, но еще и иную надежду, что он победит все, что задерживает и ослабляет жизнь. А в известном высшем смысле это означает ослабление жизни, даже душевную смерть, когда человек оказывается вынужденным отвернуться от невидимого или отрицать его. При известных условиях это приводит даже к отчаянию, когда человек теряет надежду, что скрытое может ему раскрыться. Эта смерть и это отчаяние в их многообразных формах являются в то же время внутренними душевными врагами тайноведения. Они наступают, когда иссякает внутренняя сила человека. Тогда вся сила жизни должна притекать извне, если ему вообще суждено обладать ею. Он воспринимает тогда вещи, существа и события, которые доходят до его внешних чувств; он расчленяет их своим рассудком. Они доставляют ему радость и горе; они побуждают его к поступкам, на которые он способен. Так может он продолжать некоторое время, но все же когда-нибудь дойдет до такой точки, когда он внутренне умрет. Ибо то, что человек может таким образом впитывать в себя из мира, истощается. Это не утверждение, исходящее из личного опыта отдельного человека, а нечто, вытекающее из непредвзятого рассмотрения всей человеческой жизни. От этого истощения предохраняет то скрытое, что покоится в глубине вещей. Когда в человеке отмирает сила опускаться в эти глубины, чтобы почерпнуть из них все новую жизненную силу, то под конец и внешнее вещей оказывается уже не в состоянии поддерживать жизнь.

Дело обстоит отнюдь не так, что оно касается только отдельного человека, только его личного блага и горя. Именно в тайноведении для человека становится достоверностью, что с высшей точки зрения благо и горе отдельного человека тесно связаны со спасением и гибелью всего мира. Есть путь, на котором человек приходит к уразумению, что он причиняет зло всему миру и всем существам в нем, если он не дает надлежащим образом раскрыться своим силам. Если человек опустошает свою жизнь тем, что теряет связь с невидимым, то он не только разрушает в своем внутреннем нечто, умирание чего может под конец привести его к отчаянию, но создает своей слабостью препятствие развитию всего мира, в котором он живет.

Но человек может обманываться. Он может отдаться вере, что скрытого не существует, что в доходящем до его внешних чувств и рассудка уже содержится все, что вообще только может существовать. Но заблуждение возможно только для поверхности сознания, а не для его глубины. Чувство и желание не подчиняются этой обманчивой вере. Они всегда каким-нибудь образом будут жаждать скрытого. И когда оно бывает у них отнято, они ввергают человека в сомнение, в жизненную неуверенность и даже в отчаяние. Тайноведение, делающее скрытое явным, способно преодолеть всякую безнадежность, всякую жизненную неуверенность, всякое отчаяние, словом, все то, что ослабляет жизнь и делает ее не способной к должному служению в мироздании.

Это и является прекрасным плодом тайноведения, что оно придает жизни силу и крепость, а не одно лишь удовлетворение жажды знания. Источник, откуда тайновед черпает силу для работы и уверенность для жизни, неиссякаем. Никто, однажды действительно подошедший к этому источнику, не уйдет от него неподкрепленным при вторичном прикасании к нему.

Есть люди, которые на том основании ничего не хотят знать о тайноведении, что они в только что сказанном видят уже нечто нездоровое. По отношению к поверхности жизни и к ее внешней стороне такие люди вполне правы. Они не хотят дать заглухнуть тому, что предлагает жизнь в так называемой действительности. Они видят слабость в том, что человек отвращается от действительности и ищет своего спасения в скрытом мире, который для них

ведь равен фантастическому, вымышленному. Если в качестве тайноведа не хочешь впасть в болезненную мечтательность и слабость, то надо признать частичную правомерность таких возражений. Ибо они зиждутся на здравом суждении, которое только потому ведет не к целой, а к половинной истине, что оно не проникает в глубины вещей, а останавливается на их поверхности. Если бы тайноведению было свойственно ослаблять жизнь и удалять человека от истинной действительности, то такие возражения были бы, конечно, достаточно сильны, чтобы лишить почвы это духовное направление. Но и по отношению к таким мнениям тайноведение вступило бы на неправильный путь, если бы захотело защищать себя в обыкновенном смысле этого слова. И здесь за него может говорить только то, что оно дает тому, кто углубляется в него: истинную жизненную силу и жизненную крепость. Оно не ослабляет жизни, а укрепляет ее, ибо оно снабжает человека силами не только видимого, но также и скрытого мира, действием которого является мир видимый. Оно означает, таким образом, не оскудение, а обогащение жизни. Истинный тайновед становится не чуждым миру человеком, а другом действительности; ибо он не стремится в мечтательном уединении от мира наслаждаться невидимым, но его наслаждение состоит в том, чтобы доставлять миру все новые силы из невидимых источников, из которых берет начало сам этот мир, и из которых он постоянно должен оплодотворяться.

Много препятствий встает на пути перед некоторыми людьми, когда они подходят к тайноведению. Одно из них выражается в том, что человек, пытающийся сделать первые шаги в этом направлении, пугается того, что он сначала вводится в подробности сверхчувственного мира, которые ему предстоит изучать со всяким терпением и усердием. Ему дается целый ряд сообщений о скрытом существе человека, о совершенно определенных событиях в том царстве, вратами в которое служит смерть, о развитии человека, земли, всей солнечной системы. Он ожидал, что одним прыжком легко попадет в сверхчувственный мир. Тогда он говорит: все, что мне дается здесь, служит пищей для моего духа, но оставляет мою душу холодной. Я стремлюсь углубить мою душу, я хочу найти себя в себе самом. Что возносит душу в сферу Божественного, что приводит ее на ее родину – вот, чего я ищу, а не сообщений о существе человека и о мировых событиях. Люди, которые так говорят, даже и не подозревают, что именно такими ощущениями они наглухо закрывают вход к тому, чего ищут. Ибо именно когда они со свободным, открытым чувством, с усердием и терпением познают то, что они называют «только» пищей для духа, тогда, и только тогда, найдут они для своей души то, чего они жаждут. Тот путь ведет к соединению души с Божественным, который дарует ей познание творений этого Божественного. Возвышение сердца есть следствие ознакомления с творениями духа.

Поэтому тайноведение должно начать с сообщений, которые указывают на области духовного мира. И эта книга также начнет с описания того, что из невидимых миров может быть раскрыто посредством духовного исследования. Здесь будет сказано о том, что смертно и что бессмертно в человеке в его связи с миром, которого он член.

Затем последует изложение средств, при помощи которых человек может развить дремлющие в нем познавательные силы, которые вводят его самого в этот мир. Об этих средствах будет сказано в той мере, как это возможно сделать в настоящее время в подобной книге. Можно было бы подумать, что раньше всего следовало бы сказать об этих средствах. Ибо, казалось бы, прежде всего важно познакомить человека с тем, что может привести его с помощью его собственной силы к желанному созерцанию высшего мира. Многие могут сказать: какая мне польза, когда другие сообщают мне то, что они знают о высших мирах; я хочу сам заглянуть в них. Но дело обстоит так, что для действительно плодотворного переживания тайн скрытого мира безусловно необходимо предварительное знакомство с некоторыми фактами из этого мира. Почему это так – станет достаточно ясно из последующего изложения. Но ошибочно думать, будто истины тайноведения, сообщаемые знающими людьми, прежде всякого указания средств для проникновения в духовный мир, могут быть приняты и постигнуты только при помощи высшего зрения, вытекающего из



развития дремлющих в человеке сил. Это не так. Для нахождения и исследования тайн сверхчувственного мира необходимо высшее зрение. Никто не может без ясновидения, равнозначющего такому высшему зрению, найти факты этого невидимого мира. Но когда об них сообщают повествовательно, как о найденных фактах, то всякий, кто только применит к ним во всем объеме обыкновенный рассудок и непредвзятое суждение, может уразуметь их и поднять для себя до высокой степени убедительности. Если кто утверждает, что эти тайны для него непонятны, то это никогда не происходит от того, что он еще не обладает ясновидением, а от того, что ему еще не удалось привести в действие познавательные силы, которые могут быть у всякого и без ясновидения.

Новый способ излагать эти вещи состоит в том, чтобы по исследовании их путем ясновидения представить их так, чтобы они были вполне доступны суждению. Но если только не замкнуться в предрассудках, то нет препятствий к тому, чтобы составить себе суждение и без высшего зрения. Правда, многие найдут, что этот новый способ изложения, как он дан в этой книге, совершенно не соответствует их привычным формам суждения. Однако такое возражение вскоре исчезнет у того, кто постарается довести эти привычные формы действительно до их последних выводов.

Когда человек, таким образом, путем расширенного применения повседневной способности представления, воспринял и нашел понятными известное число высших тайн, тогда для него наступает настоящий момент применить к своей собственной личности средства тайноведческого исследования, дающие ему возможность найти путь в невидимый мир.

По духу и истинному смыслу ни один настоящий ученый не сможет найти противоречий между своей, построенной на фактах чувственного мира наукой, и тем, как производит свои исследования тайноведение. Ученый пользуется известными орудиями и методами. Орудия он добывает себе переработкой того, что дает ему «природа». Тайноведение также пользуется орудием. Только это орудие есть сам человек. И это орудие должно быть также сперва приготовлено для высшего исследования. Способности и силы, данные человеку «природой», сначала без его содействия, должны быть превращены в нем в высшие. Через это человек может сделать себя сам орудием для исследования невидимого мира.

## **ГЛАВА 2. СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА**

При рассмотрении человека в духе тайноведения тотчас же вступает в силу все, что относится к этой науке вообще. Она основана на признании сокрытого за тем, что открыто внешним чувствам и примененному к их восприятиям рассудку. Этим внешним чувствам и этому рассудку доступна только часть того, что раскрывается тайноведением как совокупное существо человека. Эта часть есть физическое тело. Чтобы осветить понятие о физическом теле, тайноведение направляет прежде всего внимание на одно явление, простирающееся как великая загадка над всеми наблюдениями жизни: на смерть и в связи в ней на так называемую безжизненную природу, на царство минерального. Этим указывается на факты, разъяснение которых относится к задачам тайноведения и которым должна быть посвящена значительная часть этой книги. Здесь же должны быть намечены пока для ориентировки только некоторые представления.

В области видимого физическое тело для тайноведения есть то, в чем человек тождествен минеральному миру. То же, что отличает человека от минерала, оно физическим телом не считает. Для тайноведения важен прежде всего факт, что смерть отделяет ту часть человеческого существа, которая при жизни является однородной с минеральным миром. Оно указывает на труп как на то в человеке, что подобным же образом находится и в царстве минерального. Оно резко подчеркивает тот факт, что в этом члене человеческого существа, который оно рассматривает как физическое тело и который смертью превращается в труп, действуют те же вещества и силы, что и в минеральной области; но оно не менее резко

подчеркивает, что со смертью для этого физического тела наступает распадение. Поэтому оно говорит: конечно, в физическом теле человека действуют те же вещества и силы, как и в минерале, но их деятельность во время жизни подчинена более высокому служению. Они бывают предоставлены самим себе лишь с наступлением смерти. Тогда они проявляются, как и должны проявляться, сообразно своей собственной сущности, а именно как деятели разложения физического тела.

Итак, в человеке следует резко отделять видимое от сокрытого. Ибо во время жизни сокрытое принуждено вести постоянную борьбу против веществ и сил минерального. Этим указывается на ту точку, с которой тайноведение начинает свое рассмотрение. Его задача состоит в определении того, что ведет означенную борьбу. А это именно и скрыто от наблюдения внешних чувств. Оно доступно только ясновидящему наблюдению. Как достигает человек того, чтобы это «сокрытое» стало для него столь же видимым, как чувственные явления для обыкновенного зрения, об этом будет речь в одной из дальнейших глав этой книги. Здесь же, по указанной уже раньше причине, будет описано то, что открывается ясновидящему наблюдению. Только тогда сообщения о пути, которым достигается высшее зрение, могут иметь ценность для человека, когда он сначала из простой передачи ознакомится с тем, что раскрывает ясновидящее исследование. Ибо понимать в этой области можно и то, что сам еще не наблюдаешь. Путь, исходящий из понимания, и есть именно хороший путь, ведущий к зрению.

Если даже то сокрытое, что в физическом теле ведет борьбу против распадения, доступно наблюдению только при помощи высшего зрения, – то в своих действиях оно явственно и для способности суждения ограничивающейся видимым. И эти действия выражаются в том образе или в той форме, в которую бывают сплочены во время жизни минеральные вещества и силы физического тела. Эта форма мало-помалу исчезает, и по наступлении смерти физическое тело становится частью остального минерального мира. Но ясновидящий может наблюдать как самостоятельный член человеческого существа то, что во время жизни препятствует физическим веществам и силам идти своими путями, ведущими к разложению физического тела. Он называет этот самостоятельный член «эфирным телом» или «жизненным телом». Для того, чтобы сейчас же, в самом начале, не вкратились недоразумения, необходимо относительно этих обозначений второго члена человеческого существа принять во внимание двоякое. Слово «эфир» употребляется здесь в ином смысле, нежели в современной физике. Последняя пользуется, например, словом эфир для обозначения носителя света. В тайноведении же значение этого слова должно быть ограничено в указанном выше смысле. Оно должно быть применено к тому, что доступно высшему зрению и что дает знать о себе чувственному наблюдению только в своих действиях, а именно тем, что оно может давать определенную форму или образ находящимся в физическом теле минеральным веществам и силам. И слово «тело» также не должно быть понято превратно. Для обозначения высших явлений бытия приходится все же пользоваться словами обыкновенного языка. А они выражают для чувственного наблюдения только чувственное. В чувственном смысле «эфирное тело» отнюдь не является, конечно, чем-то телесным, каким бы тонким ни представлять себе это телесное.

Когда тайновед доходит до упоминания об этом «эфирном» или «жизненном теле», он касается уже той точки, где ему приходится встречать противоречие со стороны многих современных взглядов. Развитие человеческого духа привело к тому, что в наше время упоминание о таком члене человеческого существа рассматривается как что-то ненаучное. Материалистический образ представления пришел к тому, что не видит в живом теле ничего иного, кроме сочетания физических веществ и сил, какое встречается и в так называемом безжизненном теле, в минерале. Но только в живом это сочетание сложнее, чем в безжизненном. Не так давно и в обыкновенной науке придерживались еще других взглядов. Кто проследит труды некоторых серьезных ученых первой половины девятнадцатого столетия, тому станет ясно, что и «настоящие естествоиспытатели» сознавали тогда, что в живом теле содержится еще нечто иное, чем в безжизненном минерале. Говорили о

«жизненной силе». Хотя под этой «жизненной силой» представляли себе не то, что было обозначено выше, как «жизненное тело», но в основе означенного представления все же лежит смутное чувство, что существует нечто подобное. Эту «жизненную силу» представляли себе приблизительно так, как если бы она в живом теле присоединялась к физическим веществам и силам вроде того, как магнитная сила к чистому железу в магните. Затем наступило время, когда эта «жизненная сила» была удалена из области науки. Хотели обойтись во всем одними только физическими и химическими причинами. В настоящее время у некоторых естественнонаучных мыслителей опять наступил в этом отношении поворот к прежнему. Иные соглашаются, что признание чего-то похожего на «жизненную силу» все же не полная бессмыслица. Но даже и тот «ученый», который снисходит до этого, не захочет быть заодно с тайноведом относительно, «жизненного тела». Отстаивать точку зрения тайноведения в споре с такими взглядами обычно ни к чему. Делом тайноведа было бы скорее признать, что материалистический образ представления является необходимым сопутствующим явлением великого успеха естествознания в наше время. Этот успех основан на громадном утончении средств чувственного наблюдения. И это уже лежит в самом существе человека, что он в своем развитии доводит отдельные способности до известной степени совершенства за счет других. Точное чувственное наблюдение, развивающееся в такой значительной мере благодаря естествознанию, должно было отодвинуть на задний план разработку тех человеческих способностей, которые ведут в «сокрытые миры». Но теперь опять наступила пора, когда эта разработка стала необходимой. И к признанию сокрытого приводит не борьба с суждениями, вытекающими с логической последовательностью из отрицания этого сокрытого, а правильное освещение самого этого сокрытого. Тогда признают его те, для кого «настало время».

Это необходимо было сказать здесь только ради того, чтобы не предполагали незнакомства тайноведения с точками зрения естественных наук, когда оно говорит об «эфирном теле», которое в некоторых кругах должно ведь считаться чем-то совершенно фантастическим.

Итак, это эфирное тело есть второй член человеческого существа. Для ясновидящего ему присуща более высокая степень действительности, чем физическому телу. Описание того, каким его видит ясновидящий, может быть дано только в следующих главах этой книги, когда выяснится, в каком смысле надо принимать такие описания. Пока достаточно сказать, что эфирное тело всюду проникает физическое тело и что на него нужно смотреть как на своего рода строителя физического тела. Все органы поддерживаются в их форме и образе течениями и движениями эфирного тела. В основе физического сердца лежит «эфирное сердце», в основе физического мозга — «эфирный мозг», и т. д. Эфирное тело расчленено в самом себе подобно физическому, но только сложнее, и в нем все находится в живом взаимном проникновении там, где в физическом теле имеются обособленные части.

Это эфирное тело человек имеет общим с растительным миром так же, как с миром минеральным он имеет общее тело физическое. Все живое имеет свое эфирное тело.

От эфирного тела тайноведческое рассмотрение восходит к следующему члену человеческого существа. Чтобы составить представление об этом члене, оно указывает на явление сна, как при теле эфирном оно указывало на смерть. Все человеческое творчество, поскольку дело идет о видимом, основано на деятельности в бодрственном состоянии. Но эта деятельность возможна только, когда человек все снова и снова черпает из сна подкрепление для своих истощенных сил. Деятельность и мышление прекращаются во время сна, всякое горе, всякая радость исчезает для сознательной жизни. Как из скрытых, таинственных источников при пробуждении человека поднимаются сознательные силы из бессознательности сна. Это то же самое сознание, которое при засыпании погружается в темные глубины и снова восходит при пробуждении. То, что все снова пробуждает жизнь из состояния бессознательности, и есть в смысле тайноведения третий член человеческого существа. Его называют астральным телом. Как физическое тело не может сохранить своей формы при помощи находящихся в нем минеральных веществ и сил, но должно быть

пронизано для этого сохранения эфирным телом, так и силы эфирного тела не могут сами озарить себя светом сознания. Эфирное тело, предоставленное самому себе, должно было бы постоянно находиться в состоянии сна. Можно также сказать: оно могло бы поддерживать в физическом теле только растительное бытие. Бодрствующее эфирное тело просветлено телом астральным. Для чувственного наблюдения действие этого астрального тела исчезает, когда человек погружается в сон. Для ясновидящего наблюдения астральное тело еще продолжает существовать, но только является отделенным от эфирного тела или извлеченным из него. Чувственное наблюдение имеет дело не с самим астральным телом, а только с его действиями в видимом. А таковых во время сна непосредственно не существует. В том же смысле, в каком человек имеет свое физическое тело общим с минералами, а свое эфирное тело – общим с растениями, так относительно своего астрального тела он однороден с животными. Растения находятся в постоянном состоянии сна. Кто неточно судит об этих вещах, легко может впасть в ошибку, приписав и растениям род сознания, какое имеют в бодрственном состоянии животные и люди. Но это может произойти только, если составить себе неточное представление о сознании. Тогда говорят, что растение, подвергнутое внешнему раздражению, совершает известные движения, как и животное. Говорят о чувствительности некоторых растений, которые, например, свертывают свои листья, когда на них воздействуют какие-нибудь внешние предметы. Но не то является характерным для сознания, что существо отвечает на действие известным противодействием, а что оно переживает внутри себя нечто, присоединяющееся к простому противодействию, как что-то новое. Иначе можно было бы также говорить о сознании, когда кусок железа расширяется под влиянием тепла. Сознание имеется лишь тогда, когда существо под действием тепла переживает, например, внутренне боль.

Четвертый член своего существа, приписываемый ему тайноведением, человек не имеет уже более общим с окружающим его миром видимого. Это то, что отличает его по отношению к другим существам, то, благодаря чему он является венцом ближайшим образом связанного с ним творения. Тайноведение составляет представление об этом четвертом члене человеческого существа, указывая на то, что и между бодрственными переживаниями есть существенное различие. Это различие выступает тотчас, когда человек направляет свое внимание на то обстоятельство, что в бодрственном состоянии он постоянно находится с одной стороны, среди переживаний, которые должны появляться и исчезать, а с другой стороны, у него есть переживания, при которых это не имеет места. Это выступит особенно резко, если сравнить переживания человека с переживаниями животного. Животное переживает с большой равномерностью влияния внешнего мира и под влиянием тепла и холода сознает страдание и радость, а при известных равномерно протекающих процессах своего тела – голод и жажду. Жизнь человека такими переживаниями не исчерпывается. Он может развить в себе страсти и желания, выходящие за пределы всего этого. У животного всегда можно было бы установить, – если бы только можно было достаточно проследить это, – где вне тела или в теле находится побуждение к поступку, к ощущению. У человека это отнюдь не так. Он может порождать желания и страсти, для возникновения которых нет достаточного повода ни внутри, ни вне его тела. Все, что входит в эту область, надо отнести к особому источнику. И этот источник, в смысле тайноведения, надо видеть в «Я» человека. Поэтому Я рассматривается, как четвертый член человеческого существа. Если бы астральное тело было предоставлено самому себе, в нем протекали бы радость и боль, чувства голода и жажды; но что не возникало бы тогда, так это ощущение, что во всем этом есть нечто пребывающее. Не пребывающее как таковое обозначается здесь как Я, но то, чем переживается это пребывающее. В этой области, чтобы не возникло недоразумений, следует брать понятия в их совершенно точном значении. С восприятием чего-то длящегося, пребывающего в смене внутренних переживаний начинается пробуждение «чувства Я». Не то, что существо ощущает, например, голод, может сообщить ему чувство Я. Голод появляется, когда в данном существе снова сказываются обуславливающие его причины. Оно потому именно и набрасывается тогда на свою пищу,

что имеются эти возобновившиеся причины. Чувство Я наступает не тогда, когда эти возобновившиеся причины влекут к пище, но только если при предыдущем насыщении возникло удовольствие и осталось сознание этого удовольствия, так что к пище влечет не только настоящее переживание голода, но и прошедшее переживание удовольствия. Как физическое тело распадается, если его не сдерживает тело эфирное, как эфирное тело погружается в бессознательность, если его не просветляет тело астральное, так астральное тело должно все снова и снова предавать прошлое забвению, если Я не спасает этого прошлого, перенося его в настоящее. Что для физического тела смерть, для эфирного тела – сон, то для астрального тела забвение. Можно также сказать: эфирному телу присуща жизнь, астральному телу – сознание, а Я присуще воспоминание.

Еще легче, чем впасть в ошибку, приписывая растению сознание, можно впасть в иную ошибку – признавая у животного воспоминание. Ведь так легко принять за воспоминание, когда собака узнает своего хозяина, которого она, может быть, довольно давно не видала. Но в действительности такое узнавание основано вовсе не на воспоминании, а на чем-то совершенно ином. Собака ощущает известное притяжение к своему хозяину. Оно исходит из существа этого последнего. Это существо доставляет собаке удовольствие, когда ее хозяин находится вблизи нее, и присутствие хозяина каждый раз является поводом к возобновлению удовольствия. О воспоминании же можно говорить только тогда, когда какое-нибудь существо не только ощущает что-либо, переживая в настоящем, но и сохраняет переживания прошлого. Но даже и соглашаясь с этим, можно было бы все-таки впасть в ошибку, приписывая собаке воспоминание. А именно можно было бы сказать: она тоскует, когда хозяин покидает ее, следовательно, у нее остается воспоминание о нем. Но и такое суждение неправильно. Благодаря совместной жизни с хозяином, его присутствие становится для собаки потребностью, а потому отсутствие его она ощущает подобным образом, как она ощущает голод. Кто не делает таких различий, никогда не уяснит себе истинных жизненных отношений.

Для Я воспоминание и забвение означают нечто совершенно подобное тому, как для астрального тела – бодрствование и сон. Как благодаря сну исчезают в небытие дневные заботы и печали, так забвение простирает покров на тяжелые испытания жизни и гасит этим часть прошлого. И как сон необходим, чтобы заново укрепились истощенные жизненные силы, так человек должен изгладить из воспоминания известные части своего прошлого, чтобы мочь свободно и непосредственно встретить новые переживания. Но именно из этого забвения вырастают для него силы для восприятия нового. Подумайте о таком явлении, как изучение письма. Все частности, которые приходится пережить ребенку, чтобы научиться писать, забываются. Остается только способность писать. Как мог бы человек писать, если бы каждый раз, когда он брался за перо, в его душе вставали как воспоминание все переживания, через которые он должен был пройти при изучении письма.

Но воспоминание выступает в различных степенях. Уже это является простейшей формой воспоминания, когда человек воспринимает предмет и затем, отвернувшись от него, сохраняет о нем представление. Это представление человек составил себе в то время, как он воспринимал предмет. Здесь произошел некий процесс между его астральным телом и его Я. Астральное тело сделало внешнее впечатление от предмета сознательным. Но такое знание о предмете продолжалось бы лишь до тех пор, пока этот предмет был бы налицо, если бы Я не приняло в себя этого знания и не сделало его своим достоянием. Здесь тайноведение разделяет телесное от душевного. Когда имеют в виду возникновение знания о находящемся перед нами предмете, говорят об астральном теле. А то, что дает знанию длительность, обозначают как душу. Но в то же время из сказанного видно, как тесно связано в человеке астральное тело с той частью души, которая сообщает знанию длительность. Оба они до некоторой степени соединены в один член человеческого существа. Поэтому часто также обозначают это соединение как астральное тело. Если хотят обозначить точно, то говорят также об астральном теле человека, как о теле душевном, а о душе, поскольку она соединена с ним, как о «душе ощущающей».

Я поднимается на более высокую ступень своего существа, когда оно направляет свою деятельность на то знание от предмета, которое оно сделало своим достоянием. Это та деятельность, через которую Я все более освобождается от предметов восприятия, чтобы работать в своей собственной области. Ту часть души, которой присуща эта деятельность, можно обозначить как «душу рассудочную» или «душу чувствующую». Как душе ощущающей, так и душе рассудочной свойственно работать над тем, что она получает через впечатления от воспринятых внешними чувствами предметов и что они от них сохраняют в воспоминании. Здесь душа всецело отдается тому, что является для нее внешним. Но ведь извне получила она также и то, что делает она своим собственным достоянием при помощи воспоминания. Однако она может выйти за пределы всего этого. Она не только душа ощущающая и рассудочная. Тайноведение может легче всего дать представление об этом выходе, указав на один простой факт, который надо только оценить во всем его объеме и значении. Это тот факт, что во всем языке есть только одно-единственное имя, которое по своей сущности отличается от всех других имен. Это есть имя «Я». Всякое иное имя каждый человек может приложить к той вещи или к тому существу, которым оно присуще. Я, как обозначение для существа, только тогда имеет смысл, когда это существо само применяет его к себе. Имя Я никогда не может извне достигнуть слуха человека как его обозначение; только само существо может применить его к себе. «Я есмь Я только для меня, для всякого другого Я есмь Ты; и всякий другой для меня есмь Ты». Этот факт есть внешнее выражение глубоко значительной истины. Подлинная сущность Я независима от всего внешнего; поэтому ничто внешнее не может назвать ее этим именем. Те религиозные верования, которые сознательно сохранили свою связь с тайноведением, называют поэтому обозначение Я «неизреченным именем Божиим». Ибо, употребляя это выражение, указывают именно на то, что было отмечено выше. Ничто внешнее не имеет доступа к той части человеческой души, которая имеется здесь в виду. Здесь «сокровенная святыня» души. Только существо, с которым душа однородна, может проникнуть сюда. «Бог, обитающий в человеке, говорит, когда душа познает себя как Я». Как душа ощущающая и душа рассудочная живут во внешнем мире, так третий член души погружается в Божественное, когда душа достигает восприятия своей собственной сущности.

В связи с этим легко может возникнуть недоразумение, будто тайноведение признает Я за единое с Богом. Но тайноведение вовсе не говорит, что Я есть Бог, но только, что оно одинакового рода и существа с Божественным. Разве кто-нибудь утверждает, что капля воды, взятая из моря, есть само море, когда он говорит, что капля – той же сущности и того же состава, как и море? Если непременно прибегать к сравнению, то можно сказать: как капля относится к морю, так Я относится к Божественному. Человек может найти в себе Божественное, ибо самая изначальная сущность его взята из Божественного. Таким образом, через этот третий член своей души человек приобретает внутреннее знание о самом себе, как через астральное тело он получает знание о внешнем мире. Поэтому тайноведение этот третий член души может назвать также душой сознательной. И в смысле этой науки душевное состоит из трех членов: души ощущающей, души рассудочной и души сознательной, подобно тому как телесное состоит из трех членов: физического тела, эфирного тела и астрального тела.

Лишь в душе сознательной раскрывается действительная природа Я. Ибо, между тем как в ощущении и в рассудке душа теряется в другом, как душа сознательная она охватывает свою собственную сущность. Поэтому и Я может быть воспринято душой сознательной не иначе, как через известную внутреннюю деятельность. Представления о внешних предметах слагаются сообразно тому, как эти предметы являются и исчезают; и эти представления продолжают работать в рассудке своею собственной силой. Но для того, чтобы Я восприняло само себя, оно не может только отдаваться; оно должно сначала внутренней деятельностью вызвать свое существо из собственных глубин, чтобы получить сознание его. С восприятием Я – с обращением мысли на себя – начинается внутренняя деятельность этого Я. Благодаря этой деятельности восприятие Я в душе сознательной имеет для человека совершенно иное

значение, чем наблюдение всего того, что доходит до него через три телесных члена и через два других члена души. Сила, выявляющая Я в душе сознательной, это та же сила, которая сказывается и во всем прочем мире. Но только в теле и в низших членах души она выступает не непосредственно, а раскрывается в своих действиях постепенно. Ее низшее проявление есть проявление через физическое тело; затем она постепенно поднимается до того, что наполняет душу рассудочную. Можно было бы сказать, что с восхождением на каждую следующую ступень спадает один из покровов, которыми окутано это сокрытое. В том, что наполняет душу сознательную, сокрытое вступает без покрова в самый внутренний храм души. Однако оно является здесь именно только, как капля, из моря всепроникающей первосущности. Но человек должен здесь впервые охватить эту первосущность. Он должен познать ее в самом себе, тогда он может найти ее также и в ее проявлениях.

То, что проникает здесь, как капля, в душу сознательную тайноведение называет духом. Так связана душа сознательная с духом, который есть сокрытое во всем явном. Если человек хочет охватить дух во всем явном, он должен сделать это таким же образом, как он охватывает Я в душе сознательной. Он должен распространить на видимый мир ту деятельность, которая привела его к восприятию этого Я. Но через это он развивается до более высоких ступеней своего существа. Он прибавляет к своим телесным и душевным членам нечто новое. Ближайшим делом является овладение еще и тем, что сокрыто в низших членах его души. И это происходит благодаря исходящей из Я работе человека над своей душой. Как совершает он эту работу, станет наглядным, если сравнить человека, еще всецело преданного низшим страстям и так называемым чувственным наслаждениям, с благородным идеалистом. Первый превращается в идеалиста, когда отказывается от известных низменных склонностей и обращается к высоким. Через это он подействовал из своего Я облагораживающим, одухотворяющим образом на свою душу. Я стало господином внутри душевной жизни. И это может достигнуть такой степени, что в душе не будет возникать ни одной страсти, ни одного наслаждения без того, чтобы Я не было той властью, которая открывает им доступ. Таким образом, вся душа становится тогда откровением Я, как прежде была им только душа сознательная. В сущности, вся культурная жизнь и все духовное стремление людей состоит в работе, имеющей своей целью это господство Я. Каждый человек, живущий в наше время, занят этой работой, хочет ли он того или нет, сознает ли он этот факт или нет.

Но эта работа ведет к более высоким ступеням человеческого существа. Благодаря ей человек развивает новые члены своего существа. Они покоятся, как сокрытое, за видимым для него. Но через эту исходящую из Я работу над своей душой человек может не только сделаться господином над душой, так что она начинает выявлять из видимого сокрытое, но он может также расширить эту работу. Он может распространить ее на астральное тело. Через это Я овладевает астральным телом, соединяясь с его сокрытой сущностью. Это астральное тело, завоеванное Я и преображенное им, может быть в тайноведении названо Само-духом (Это то же самое, что в восточной мудрости называют «Манас»). В Само-духе мы имеем перед собой более высокий член человеческого существа, который находится в нем как бы в зачаточном состоянии и все более выявляется по мере работы человека над самим собой.

Как человек овладевает своим астральным телом, проникая к скрытым за ним силам, так происходит это в течение развития и по отношению к эфирному телу. Но работа над эфирным телом более интенсивна, нежели над телом астральным; ибо то, что скрывается в эфирном теле, облечено в два покрова, а сокровенное астрального тела – только в один. Тайноведение может составить понятие о различии в работе над этими обоими телами, указав на некоторые изменения, могущие произойти в человеке во время его развития. Подумаем сначала, как развиваются некоторые душевные свойства человека, когда Я работает над душой. Как могут измениться наслаждения и желания, радость и горе. Человеку достаточно только мысленно перенестись к поро своего детства. Что радовало его тогда, что причиняло ему горе? Чему научился он в придачу к тому, что он умел в детстве?

Но все это служит только выражением того, как Я достигло господства над астральным телом. Ибо последнее является носителем наслаждения и страдания, радости и горя. И сравним с этим, как мало с течением времени меняются некоторые свойства человека, например, его темперамент, более глубокие особенности его характера и т. д. Человек, который ребенком был вспыльчив, развиваясь, нередко сохраняет и в последующей своей жизни некоторые стороны своей вспыльчивости. Это так бросается в глаза, что существуют мыслители, которые совершенно отрицают возможность изменения основного характера человека. Они полагают, что характер, остается на всю жизнь чем-то пребывающим и лишь проявляется то с той, то с другой стороны. Но такое суждение покоится только на недостатке наблюдательности. Кто способен видеть такие вещи, для того ясно, что и характер и темперамент человека также меняются под влиянием его Я. Конечно, это изменение, по сравнению с изменением вышеуказанных свойств, происходит медленно. Можно сравнить отношение этих двух видов изменений с отношением движений часовой и минутной стрелок на часах. Силы, вызывающие это изменение характера или темперамента, принадлежат к сокрытой области эфирного тела. Они однородны с силами, господствующими в царстве жизни, то есть с силами роста, питания и теми, которые служат размножению. Эти вещи получают надлежащее освещение при дальнейшем рассмотрении. Итак, не тогда работает Я над астральным телом, когда человек просто отдается наслаждению и страданию, радости и горю, а когда изменяются особенности этих душевных свойств. И таким же образом простирается работа на эфирное тело, когда Я направляет свою деятельность на изменение свойств его характера, его темпераментов и т. д. И над этим изменением работает каждый человек, сознает ли он это или нет. Наиболее сильные импульсы, ведущие в обыкновенной жизни к этому изменению, суть религиозные импульсы. Когда Я все снова и снова отдается воздействию побуждений, притекающих из религии, то они образуют в нем силу, действующую вплоть до эфирного тела и преобразующую его подобно тому, как более слабые жизненные побуждения вызывают превращение астрального тела. Эти более слабые жизненные побуждения, которые человек получает путем учения, размышления, облагораживания чувств и т. д., подвержены многообразной изменчивости бытия; религиозные же ощущения налагают на все мышление, чувствование и волю печать чего-то единого. Они проливают как бы общий, единый свет на всю душевную жизнь. Человек думает и чувствует сегодня одно, завтра другое. Это вызывается самыми разнообразными поводами. Но кто благодаря своему религиозному ощущению – какого бы рода оно ни было – смутно чувствует нечто такое, что происходит через все изменения, тот отнесет к этому основному ощущению в одинаковой мере как то, что он думает и чувствует сегодня, так и завтрашние переживания своей души. Благодаря этому религиозное исповедание имеет определяющее значение в душевной жизни: его влияния с течением времени все более усиливаются, ибо их действие постоянно повторяется. Поэтому они приобретают силу действовать на эфирное тело. Сходным образом действуют на человека влияния истинного искусства. Когда он через внешнюю форму, через краску и звук художественного произведения проникает представлением и чувством в духовные основы этого произведения, то импульсы, которые таким путем получает Я, действуют на самом деле вплоть до эфирного тела. Если продумать эту мысль до конца, то можно взвесить, какое огромное значение имеет искусство для всего человеческого развития. Этим было указано только на некоторые явления, доставляющие Я побуждения к действию на эфирное тело. В человеческой жизни существует много таких влияний, которые не так явны для наблюдающего взгляда, как только что названные. Но и из них уже видно, что в человеке скрыт еще дальнейший член его существа, все более и более вырабатываемый его Я. Тайноведение может обозначить этот член как второй член духа, а именно как Жизне-дух. (Это то же самое, что в восточной мудрости называют «Будхи».) Выражение «Жизне-дух» потому оказывается подходящим, что в обозначаемом им действуют те же силы, которые действуют и в «жизненном теле»; только в этих силах, когда они проявляются как «жизненное тело», не действует человеческое Я. Когда же они проявляются как «Жизне-дух», то бывают проникнуты



деятельностью Я.

Интеллектуальное развитие человека, его очищение и облагораживание чувств и проявлений воли являются мерилем превращения астрального тела в Само-дух; его религиозные переживания и многие опытные знания запечатлеваются в эфирном теле и превращают его в Жизне-дух. При обычном течении жизни это происходит более или менее бессознательно; зато так называемое посвящение человека состоит в том, что ему тайноведением указываются средства, при помощи которых он может вполне сознательно овладеть этой работой в Само-духе и Жизне-духе. Об этих средствах будет речь дальше в этой книге. Пока необходимо было только указать, что в человеке, кроме души и тела, действует также дух. Из дальнейшего также выяснится, что этот дух принадлежит к вечному в человеке, в противоположность преходящему телу.

Но работой над астральным и эфирным телом не исчерпывается еще деятельность Я. Она простирается также и на физическое тело. Некоторый налет влияния Я на физическое тело можно видеть в том, когда человек благодаря известным переживаниям, например, краснеет или бледнеет. Здесь Я на самом деле обуславливает процесс в физическом теле. А если благодаря деятельности Я в человеке происходят изменения в смысле его воздействия на физическое тело, то это значит, что Я действительно связано со скрытыми силами этого физического тела. С теми самыми силами, которые обуславливают его физические процессы. В тайноведении говорят, что в этой деятельности сказывается работа Я над физическим телом. Это выражение не должно быть понято превратно. Не должно возникать даже и мысли, будто эта работа есть нечто грубо материальное. То, что в физическом теле является как грубо материальное, это ведь только видимое в нем. За этим видимым лежат скрытые силы его существа. А они духовного рода. Здесь идет речь не о работе над материальным, каковым является физическое тело, но о духовной работе над невидимыми силами, которые дают ему возникнуть и затем опять приводят к распадению. В обыкновенной жизни эта работа Я над физическим телом может доходить лишь с очень незначительной ясностью до сознания человека. Эта ясность достигается в полной мере лишь в том случае, когда под влиянием тайноведения человек сознательно берется за работу. Тогда выясняется, что в человеке существует еще третий духовный член. Это тот, который тайноведение называет Духо-человеком в противоположность физическому человеку. (В восточной мудрости этот «Духо-человек» называется «Атма».)

Относительно Духо-человека легко может ввести в заблуждение то, что в физическом теле видят низший член человека, и поэтому трудно бывает освоиться с мыслью, что работа над этим физическим телом должна исходить из наивысшего члена человеческого существа. Но именно потому, что физическое тело скрывает под тремя покровами действующего в нем духа, необходима человеческая работа наивысшего порядка, чтобы соединить Я с тем, что является сокрытым духом этого тела.

Таким образом, для тайноведения человек представляется существом, состоящим из различных членов. Телесного рода суть: физическое тело, эфирное тело и астральное тело. Душевного: душа ощущающая, душа рассудочная и душа сознательная. В душе Я распространяет свой свет. И духовного: Само-дух, Жизне-дух и Духо-человек. Из вышеизложенного вытекает, что душа ощущающая и астральное тело тесно связаны между собой и в известном отношении составляют одно целое. Подобным же образом составляют одно целое душа сознательная и Само-дух. Ибо в душе сознательной вспыхивает дух, и из нее он проникает светом другие члены человеческой природы. Сообразно с этим в тайноведении говорится также о следующем разделении человека. Астральное тело и душу ощущающую соединяют в один член, точно так же душу сознательную и Само-дух, а душу рассудочную – так как она причастна природе Я и так как она в известном отношении и есть само Я, которое еще только не осознало своей духовной сущности, – называют просто «Я» и получают тогда семь частей человека: 1) физическое тело; 2) эфирное тело или жизненное тело; 3) астральное тело; 4) Я; 5) Само-дух; 6) Жизне-дух; 7) Духо-человек.

Даже и для человека, привыкшего к материалистическим представлениям, это подразделение человека с лежащим в его основе числом семь не имело бы в себе того «неясно магического», которое он часто приписывает этому числу, если бы он точно придерживался смысла вышеприведенного изложения и сам заранее не вносил бы во все это «магического». Только с точки зрения более возвышенного наблюдения мира и ни с какой иной, говорит тайноведение об этих «семи» членах человека, как говорят о семи цветах света или о семи звуках гаммы (рассматривая октаву как повторение основного тона). Как свет является в семи цветах, звук – на семи ступенях, так единая человеческая природа – в семи означенных членах. Как в звуке и цвете число семь не вносит с собою ничего «суеверного», так не имеет это места и в тайноведении. (Когда это однажды излагалось устно, было сделано возражение, что относительно цвета с числом семь дело обстоит не совсем так, ибо по ту сторону «красного» и «фиолетового» существуют еще другие цвета, не воспринимаемые только глазом. Но если принять в соображение и это, то сравнение с семью цветами все-таки сохраняет свое значение, так как существо человека продолжается как по ту сторону физического тела, так и по ту сторону Духо-человека; только для средств духовного наблюдения, о которых говорит пока тайноведение, эти продолжения человеческого существа «духовно невидимы», как цвета по ту сторону красного и фиолетового невидимы для физического глаза. Это замечание необходимо было сделать ввиду той легкости, с какой возникает мнение, будто тайноведение недостаточно считается с естественнонаучным мышлением и обнаруживает в этом отношении дилетантизм. Но кто правильно отнесется к тому, что хочет сказать тайноведение, тот может убедиться, что оно поистине нигде не находится в противоречии с подлинным естествознанием: ни в том случае, когда оно для наглядности приводит естественнонаучные факты, ни когда оно вступает со своими суждениями в непосредственное отношение к естественнонаучному исследованию.)

### **ГЛАВА 3. СОН И СМЕРТЬ**

Нельзя постичь сущности бодрствующего сознания без наблюдения того состояния, которое переживает человек во время сна, и нельзя приблизиться к загадке жизни, не занявшись рассмотрением смерти. В человеке, который живо не чувствует значения тайноведения, могут возникнуть сомнения относительно этой науки уже по поводу того, как она занимается рассмотрением сна и смерти. Тайноведение умеет ценить побудительные причины, из которых исходят такие сомнения. Ибо нет ничего непонятного, если кто говорит, что человек создан для деятельной, действенной жизни и что его творчество зиждется на отдаче себя ей, а углубление в такие состояния, как сон и смерть, может проистекать лишь из склонности к праздной мечтательности и вести ни к чему иному, как к пустой фантастике. В отклонении такой «фантастики» люди легко могут усмотреть выражение здоровой души, а в отдаче себя подобной «праздной мечтательности» – нечто болезненное, свойственное только лицам, которым недостает жизненной силы и жизнерадостности и которые не способны к «истинному творчеству». Было бы неправильным счесть такое суждение просто неверным, ибо оно имеет в себе некоторую долю истины; это только четверть истины, которая должна быть дополнена остальными, принадлежащими к ней тремя четвертями. И в человеке, который отлично видит эту четверть истины, но ничего не подозревает об остальных трех четвертях, это вызовет только недоверие, если начать оспаривать эту верную четверть. Необходимо безусловно признать, что рассмотрение того, что скрывают сон и смерть, болезненно, если оно ведет к ослаблению, к отвращению от истинной жизни. В меньшей степени можно согласиться и с тем, что многое, издавна называвшееся в мире тайноведением и в настоящее время распространенное под этим именем, носит нездоровый, враждебный жизни отпечаток. Но это нездоровое вытекает отнюдь не из истинного тайноведения. Истинное положение вещей скорее в следующем: как человек не может постоянно бодрствовать, так и для

действительных жизненных отношений во всем их объеме он не может обойтись без того, что может дать ему тайноведение. Жизнь продолжается во время сна, и силы, работающие и творящие во время бодрствования, черпают себе освежение и крепость из того, что дает им сон. Так происходит это с тем, что человек может наблюдать в видимом мире. Область мира шире, нежели поле этого наблюдения. И то, что человек познает в видимом, должно быть дополнено и оплодотворено тем, что он может знать о невидимых мирах. Человек, который все снова не черпал бы из сна подкрепления для своих ослабевших сил, привел бы свою жизнь к разрушению; точно так же и рассмотрение мира, не оплодотворяемое познанием сокровенного, должно привести к запустению. То же относится и к «смерти». Живые существа подпадают смерти, чтобы могла возникнуть новая жизнь. Именно тайноведение бросает яркий свет на прекрасное изречение Гете: «Природа изобрела смерть, чтобы иметь много жизни». Как без смерти не могло бы быть жизни в обыкновенном смысле, так не может быть действительного познания видимого мира без знания о невидимом. Всякое познание видимого должно все снова и снова окунаться в невидимое, чтобы мочь развиваться. Из этого ясно, что одно тайноведение делает возможной жизнь внешнего знания, но оно никогда не ослабляет жизни, когда появляется в своем истинном образе; оно укрепляет и постоянно освежает и оздоравливает ее, если эта жизнь, представленная самой себе, сделалась слабой и больной.

Когда человек погружается в сон, то изменяется связь между его членами, как она была описана выше в этой книге. Та часть спящего человека, которая покоится на ложе, содержит в себе физическое и эфирное тело, но не содержит астрального тела и Я. Так как во сне эфирное тело остается связанным с физическим телом, то жизненная деятельность продолжается, ибо в то мгновение, как физическое тело было бы предоставлено самому себе, оно должно было бы распасться. Погашенными же оказываются во сне представления, страдание и наслаждение, радость и горе, способность проявлять сознательную волю и другие подобные явления бытия. Носителем всего этого является астральное тело. При непредвзятом суждении не может, конечно, возникнуть мнения, будто во сне астральное тело со всем его наслаждением и страданием, со всем миром представлений и воли уничтожается. Оно существует, но в ином состоянии. Чтобы человеческое Я и астральное тело не только были исполнены наслаждения и страдания и всего вышеназванного, но также и сознательно воспринимали все это, для этого необходимо, чтобы астральное тело было связано с физическим и эфирным телом. В бодрственном состоянии оно связано с ними, во время же сна – нет. Оно вышло из них. Оно приняло иной ряд бытия, чем то, какое присуще ему во время его связи с физическим и эфирным телом. Это и есть задача тайноведения – рассмотреть этот иной род бытия в астральном теле. Для наблюдения во внешнем мире астральное тело во время сна исчезает; тайноведение должно проследить его теперь в его жизни, пока оно не овладеет снова физическим и эфирным телом при пробуждении. Как во всех случаях, когда дело касается познания сокрытых вещей и событий мира, для нахождения действительных явлений сна в их подлинном виде необходимо ясновидящее наблюдение; но при сообщении того, что может быть найдено этим наблюдением, сообщаемое бывает вполне понятным для истинно непредвзятого мышления. Ибо события сокрытого мира обнаруживаются в своих действиях в мире видимом. Когда видишь, как показания ясновидящего наблюдения объясняют видимые явления, то такое подтверждение самую жизнь служит тем доказательством, какого можно требовать в подобных вещах. Кто не желает воспользоваться указанными далее средствами для достижения ясновидящего наблюдения, может произвести следующий опыт. Он может пока принять сообщения ясновидящего и затем приложить их к видимым данным своего опыта. Таким путем он увидит, что благодаря этому жизнь станет понятной и ясной. И чем точнее и внимательнее будет он наблюдать обыкновенную жизнь, тем более убедится он в этом.

Если астральное тело во время сна и не переживает никаких представлений, если оно и не испытывает радости и горя и подобного им, оно все же не остается бездейственным. Напротив того, именно в состоянии сна и надлежит ему проявлять усиленную деятельность.

Ибо это оно вновь укрепляет и обновляет истощенные бодрствованием силы человека. Пока астральное тело связано с физическим и эфирным телом, оно через них вступает в отношения к внешнему миру. Они доставляют ему восприятия и представления: через впечатления, которые они получают от окружающего, переживает оно радость и страдание. Физическое тело может сохранить присущие ему для человека форму и образ лишь с помощью человеческого эфирного тела. Но эта человеческая форма физического тела может быть сохранена только таким эфирным телом, которому в свою очередь доставляются соответственные силы телом астральным. Эфирное тело – создатель, строитель физического тела. Но оно может правильно образовывать его только тогда, если побуждение к тому, как оно должно образовывать, получается им от астрального тела. В последнем находятся прообразы, по которым эфирное тело дает физическому телу его облик. Во время бодрствования астральное тело не наполнено этими прообразами физического тела или по крайней мере наполнено ими только до известной степени, ибо во время бодрствования душа ставит свои собственные образы на место этих прообразов. Когда человек направляет внешние чувства на окружающее его, то он именно через восприятие создает в своих представлениях образы, которые суть отображения окружающего его мира. Эти отображения бывают вначале помехой для тех образов, которые побуждают эфирное тело к сохранению физического тела. Этой помехи не было бы только в том случае, если бы человек собственной деятельностью мог доставлять своему астральному телу те образы, которые могут дать эфирному телу надлежащее побуждение. Но в человеческом бытии именно эта помеха играет важную роль. И она выражается в том, что во время бодрствования прообразы эфирного тела не действуют в своей полной силе. Это сказывается в утомлении. Во время сна никакие внешние впечатления не препятствуют силе астрального тела. Поэтому оно в этом состоянии может устранять утомление. В устранении утомления состоит работа астрального тела во время сна. И, только покидая физическое и эфирное тело, может оно совершать эту работу. Во время бодрствования астральное тело совершает свою работу внутри физического тела; во сне оно работает над ним извне.

Как физическое тело нуждается, например, для доставления средств питания во внешнем мире, с которым оно однородно, так нечто подобное имеет место и для тела астрального. Представим себе физическое тело человека удаленным из окружающего его мира. Оно должно было бы погибнуть. Это показывает, что оно не может существовать без всего физического окружения. Действительно, вся Земля должна быть именно такой, какова она есть, чтобы на ней могли существовать физические человеческие тела. И, в сущности, все человеческое тело есть только часть Земли, в более широком смысле – даже часть всей физической вселенной. Оно относится к ней, как, например, палец руки ко всему человеческому телу. Отделите палец от руки, и он не сможет остаться пальцем. Он засохнет. То же самое произошло бы и с человеческим телом, если удалить его от того тела, которого оно является членом: от жизненных условий, которые ему доставляет Земля. Поднимите его на достаточное число миль над поверхностью Земли, и оно погибнет, как погибает палец, отрезанный от руки. Если человек в применении к своему физическому телу менее замечает этот факт, нежели когда речь идет об отношении пальца к телу, то это основано главным образом на том, что палец не может разгуливать по телу, как человек по Земле, и что поэтому зависимость пальца больше бросается в глаза.

Как физическое тело включено в физический мир, к которому оно принадлежит, так и астральное тело принадлежит к своему миру. Но только бодрственная жизнь вырывает его из этого мира. То, что происходит при этом, можно уяснить себе с помощью сравнения. Представим себе сосуд с водой. Капля внутри всей этой водной массы не является чем-то обособленным. Но возьмем маленькую губку и дадим ей впитать в себя одну каплю из всей водной массы. Нечто в этом роде происходит и с астральным телом при пробуждении. Во время сна оно находится в подобном ему мире. Оно известным образом принадлежит к нему. При пробуждении физическое тело и эфирное тело впитывают его в себя. Они наполняются им. Они содержат органы, посредством которых оно воспринимает внешний мир. Оно же,

чтобы прийти к этому восприятию, должно выделиться из своего мира. Но только из этого своего мира может оно получить прообразы, необходимые ему для эфирного тела. Как физическому телу доставляются, например, средства питания из окружающей его среды, так астральное тело получает во время состояния сна образы из окружающего его мира. Оно тогда действительно живет вне физического и эфирного тела во вселенной. В той самой вселенной, из которой родился весь человек. В этой вселенной – источник образов, благодаря которым человек получает свой облик. Он гармонически включен в эту вселенную. И во время бодрствования он выступает из этой всеобъемлющей гармонии, чтобы прийти к внешнему восприятию. Во время сна его астральное тело возвращается в эту гармонию вселенной. При пробуждении оно приносит из нее в свои тела столько силы, что на некоторое время оно снова может отказаться от пребывания в этой гармонии. Астральное тело возвращается во время сна в свою родину и при пробуждении приносит с собою в жизнь вновь укрепленные силы. Достояние, которое астральное тело приносит с собою при пробуждении, находит свое внешнее выражение в ощущении свежести, даруемой здоровым сном. Из дальнейшего изложения тайноведения будет видно, что эта родина астрального тела обширнее того окружающего физического мира, который в более тесном смысле относится к физическому телу. В то время, как человек как физическое существо есть член Земли, его астральное тело принадлежит мирам, в которые включены кроме нашей Земли еще иные мировые тела. Таким образом во время сна – что, как было сказано, может выясниться только из дальнейшего изложения – он вступает в мир, к которому принадлежат иные звезды, чем наша Земля. В признании того факта, что человек во время сна живет в звездном мире (в «астральном» мире), тайноведение и называет тот член человека, который имеет свою истинную родину в этом «астральном» мире и который с каждым переходом в состояние сна черпает из этого мира обновленную силу, – телом астральным.

Казалось бы ненужным указывать на легко могущее возникнуть недоразумение относительно этих фактов. Но это не будет лишним в наше время, когда существуют известные материалистические формы представления. Из той среды, где они господствуют, могут, конечно, сказать, что единственно научным было бы исследовать такие вещи, как утомление, с точки зрения их физических условий. Если ученые и не пришли еще к согласию относительно физической причины утомления, несомненно все же одно: надо принять определенные физические процессы, лежащие в основе этого явления. Но когда же наконец признают, что тайноведение вовсе не находится в противоречии с этим утверждением. Оно допускает все, что говорится в этом направлении, как допускают, что для физического возникновения дома кирпичи кладутся рядами друг на друга и что, когда дом готов, то его форма и взаимная связь частей могут быть объяснены чисто механическими законами. Но чтобы дом возник, для этого необходима мысль строителя. Ее же не найти, если исследовать только физические законы. Как за физическими законами, которыми объясняется дом, стоят мысли его строителя, так за тем, что вполне правильно приводит физическая наука, стоит то, о чем говорит тайноведение. Правда, это сравнение часто приводится, когда идет речь о доказательстве духовной основы мира. И его можно найти избитым. Но в таких вещах дело идет вовсе не о знакомстве с известными понятиями, а о том, чтобы при обосновании чего-либо им придан был надлежащий вес. Этому может помешать просто то обстоятельство, что противоположные представления имеют слишком большую власть над суждением и тем самым препятствуют надлежащим образом ощутить этот вес.

Промежуточное состояние между бодрствованием и сном есть состояние сновидения. Вдумчивому наблюдению сновидческие переживания представляются пестрым, волнующимся миром образов, который таит в себе, однако, некоторую правильность и закономерность. Прилив и отлив образов, часто в беспорядочной смене, – вот что вначале, по-видимому, являет этот мир. В своей сновидческой жизни человек освобожден от закона бодрствующего сознания, которое приковывает его к чувственному восприятию и к законам его способности суждения. И, тем не менее, сновидение содержит в себе нечто из таинственных законов, чарующих и привлекающих вещное чувство человека; они же бывают

и более глубокой причиной того, что прекрасную игру фантазии, лежащую в основе художественного ощущения, люди охотно сравнивают со «сновидением». Достаточно только вспомнить некоторые характерные сновидения, чтобы найти подтверждение сказанному. Например, человеку снится, будто он отгоняет бросающуюся на него собаку. Он просыпается и ловит себя на том, что он бессознательно сбрасывает с себя одеяло, которое непривычно, а потому обременительно, легло на какую-нибудь часть тела. Что делает здесь сновидческая жизнь из чувственно воспринимаемого процесса? То, что было бы воспринято внешними чувствами в бодрственном состоянии, сон оставляет пока совершенно в области бессознательного. Но он удерживает нечто существенное, а именно тот факт, что человек хочет что-то отстранить от себя. И вокруг этого он ткёт образное событие. Образы, как таковые, являются отзвуками бодрственной дневной жизни. В том, как они из нее заимствованы, есть нечто произвольное. У каждого есть ощущение, что при том же самом внешнем поводе сон мог бы породить и иные образы. Но ощущение, что человек должен что-то отстранить, они выражают символически. Сон творит символические образы; он символист. Так же и внутренние процессы могут превратиться в такие сновидческие символы. Человеку снится, что около него трещит огонь. Он просыпается и чувствует, что он слишком укрылся, и ему стало жарко. Чувство слишком большого тепла символически выражается в образе. Во сне могут разыгрываться очень драматические переживания. Кому-нибудь снится, например, что он стоит над пропастью. Он видит, как к ней подбегает дитя. Сновидение заставляет его пережить все муки мысли, как бы дитя по неосторожности не упало в пропасть. Он видит, как оно падает, и слышит внизу глухой удар тела. Он просыпается и видит, что предмет, висевший в комнате на стене, оторвался и при своем падении издал глухой звук. Этот простой процесс сновидческая жизнь выражает в событии, которое разыгрывается в захватывающих образах. Пока нет никакой нужды вдаваться в размышление о том, каким образом в последнем примере мгновение глухого падения предмета распадается на ряд событий, продолжающихся, по-видимому, в течение известного времени. Заметим только, как сновидение превращает в образ то, что при бодрствовании было бы чувственным восприятием.

Отсюда видно, что как только внешние чувства прекращают свою деятельность, в человеке проявляется творческая сила. Это та же творческая сила, которая имеется во время глубокого, лишенного сновидений сна, когда она вновь освежает утомленные силы. Чтобы наступил такой сон без сновидений, астральное тело должно выделиться из эфирного физического тела. Во время сновидения оно отделено от физического тела, поскольку оно не имеет никакой связи с его органами чувств; но с эфирным телом оно еще поддерживает некоторую связь. То, что процессы астрального тела могут быть восприняты в образах, происходит от этой его связи с эфирным телом. В то мгновение, когда прекращается и эта связь, образы погружаются в тьму бессознательности и наступает сон без сновидений. Произвольное же и часто нелепое в образах сновидений происходит оттого, что астральное тело вследствие своей отделенности от органов чувств физического тела, не может связать свои образы с соответствующими предметами и событиями внешней среды. Особенно ясно можно уяснить себе этот факт, рассматривая такое сновидение, в котором «Я» до некоторой степени расщепляется. Например, когда кому-нибудь снится, что он, будучи учеником, не может ответить на заданный ему учителем вопрос, между тем как учитель тотчас же вслед за тем сам отвечает на него. Так как тот, кому это снится, не может пользоваться органами восприятия своего физического тела, он не в состоянии отнести оба эти события к себе, как к одному и тому же человеку. Таким образом, чтобы познать себя как пребывающее Я, человеку необходимы прежде всего органы восприятия. Лишь в том случае, если бы человек приобрел способность сознавать свое Я иным путем, чем через такие органы восприятия, он мог бы воспринимать пребывающее Я также и вне своего физического тела. Такую способность должно приобрести ясновидящее сознание, и в этой книге будет дальше речь о средствах, которые ведут к этому.

Смерть наступает также только благодаря изменению во взаимной связи между

членами человеческого существа. То, что дает в этом отношении ясновидящее наблюдение, также может быть зримо в своих действиях в видимом мире; непредвзятое суждение найдет и здесь через наблюдение внешней жизни подтверждение сообщений тайноведения. Но в этих фактах выражение невидимого в видимом менее явственно, и здесь труднее вполне ощутить всю вескость подтверждений, почерпаемых тайноведением в явлениях внешней жизни. Такие сообщения еще легче, чем многое другое, уже изложенное в этой книге, могут быть сочтены просто за продукт фантазии, особенно если отказаться от познания того, как в видимом повсюду имеется явное указание на невидимое.

Между тем, как при переходе в сон астральное тело освобождается только от своей связи с эфирным и физическим телами, последние же остаются соединенными, – со смертью наступает отделение физического тела от эфирного. Физическое тело остается предоставленным своим собственным силам и поэтому как труп должно распасться. Для эфирного же тела теперь со смертью наступает состояние, в котором оно никогда не находилось прежде в период между рождением и смертью, если не считать некоторых особенных состояний, о которых еще будет речь дальше. А именно: оно соединено теперь со своим астральным телом без участия физического тела. Ибо не сейчас же по наступлении смерти эфирное тело отделяется от астрального. Они сдерживаются некоторое время силой, существование которой вполне понятно. Ибо, если бы ее не было, то эфирное тело совсем не могло бы высвободиться из физического. Что оно связано с ним, это показывает сон, при котором астральное тело не в состоянии порвать связь между этими двумя членами человека. Эта сила начинает действовать с наступлением смерти. Она высвобождает эфирное тело из физического так, что эфирное тело соединено теперь с астральным. Ясновидящее наблюдение показывает, что связь эта после смерти различных людей различна. Продолжительность ее измеряется днями. Об этом промежутке времени пусть будет здесь пока только упомянуто. Позднее астральное тело освобождается и от своего эфирного тела и идет своими путями дальше уже без него. Когда оба тела еще соединены, человек пребывает в таком состоянии, в котором он может воспринимать переживания своего астрального тела. Пока у человека есть физическое тело, астральному тотчас же по выходе из него приходится начинать работу извне, чтобы освежить истощенные органы. По отделении физического тела эта работа отпадает. Но сила, которая тратится на нее, когда человек спит, остается и после смерти и может быть потрачена на другое; она тратится теперь на то, чтобы сделать доступными восприятию процессы собственного астрального тела. Во время связи человека с физическим телом внешний мир вступает в сознание в отображениях. После отделения этого тела становится доступным восприятию то, что переживает астральное тело, когда оно не связано с внешним миром при помощи физических органов чувств. Вначале у него нет новых переживаний. Связь с эфирным телом мешает ему пережить что-нибудь новое. Но зато оно обладает воспоминанием об истекшей жизни. И эфирное тело, которое еще существует, вызывает это воспоминание в виде обширной, исполненной жизни картины. Это первое переживание человека после смерти. Он воспринимает жизнь между рождением и смертью как расстилающийся перед ним ряд образов. Во время этой жизни, когда человек связан со своим физическим телом, воспоминание бывает только в бодрственном состоянии. Оно имеется, лишь поскольку это допускает физическое тело. Но для души ничто не пропадает из того, что производит на нее впечатление в жизни. Если бы физическое тело было для этого совершенным орудием, то можно было бы в каждое мгновение жизни вызвать перед душою все ее прошлое. Со смертью это препятствие исчезает. Пока у человека сохраняется эфирное тело, существует известное совершенство воспоминания. Но оно исчезает по мере того, как эфирное тело теряет форму, которую оно имело во время своего пребывания в физическом теле и которая похожа на физическое тело. Это является также причиной, почему астральное тело через некоторое время отделяется от эфирного тела. Оно может оставаться соединенным с ним только до тех пор, пока сохраняется его соответствующая физическому телу форма. В течение жизни между рождением и смертью отделение эфирного тела происходит только в исключительных случаях и только на

короткое время. Если, например, человек придавит какой-нибудь из своих членов, то часть эфирного тела может выделиться из физического. Тогда о члене, с которым это произошло, говорят, что он «онемел». И то своеобразное чувство, которое при этом ощущается, происходит вследствие отделения эфирного тела. (Конечно, материалистический образ представления может и здесь отрицать существование невидимого в видимом и сказать: все это происходит от физического нарушения, вызванного давлением.) Ясновидящее наблюдение может в подобном случае видеть, как соответствующая часть эфирного тела выступает из физического. Когда человек переживает необычайный испуг или нечто подобное, то для значительной части тела может на очень короткое время наступить такое отделение эфирного тела. Это случается, когда человек видит себя по какой-нибудь причине неожиданно близким к смерти, когда он, например, тонет или когда ему в горах грозит падение в пропасть. Рассказы людей, имевших такое переживание, действительно близки к истине и могут быть подтверждены ясновидящим наблюдением. Они передают, что в такие мгновения вся их жизнь вставала перед их душой, как большая картина воспоминания. Из многих примеров, которые здесь можно было бы привести, укажем только на один, ибо он исходит от человека, для образа представления которого все, что говорится здесь о таких вещах, должно казаться пустой фантастикой. (Для вступившего на путь тайноведения бывает всегда очень полезно познакомиться с показаниями тех, кто считает эту науку за фантастику. При таких показаниях не так легко упрекнуть наблюдателя в предвзятости. Пусть только тайноведы как можно больше учатся у тех, которые считают их стремления за бессмыслицу. Их не должно смущать, если они не встретят со стороны последних такого же интереса и к себе. Тайноведческое наблюдение само не нуждается, конечно, в таких вещах для подтверждения своих данных; этими указаниями оно хочет не доказать, а пояснить.) Замечательный криминалист-антрополог и выдающийся во многих других областях естествознания исследователь Мориц Бенедикт рассказывает в своих воспоминаниях пережитый им самим случай, как он однажды, купаясь, чуть не утонул и как в это мгновение вся жизнь его предстала ему в воспоминании словно в одной картине. Если другие и иначе описывают пережитые ими при подобных обстоятельствах картины, даже так, что они, по-видимому, имеют мало общего с событиями их прошлого, то это не противоречит сказанному, ибо картины, возникающие при столь необычном состоянии отделения от физического тела, часто не так легко могут быть объяснены в их связи с жизнью. Но при правильном рассмотрении всегда можно найти эту связь. Не будет возражением и то, если, например, кто-нибудь, утопая, не имел описанного переживания. Необходимо принять в соображение, что оно может наступить только в том случае, когда эфирное тело действительно отделено от физического, но тем не менее остается в связи с астральным телом. Если же вследствие испуга ослабляется связь эфирного и астрального тел, то описанного переживания не бывает, ибо тогда наступает полная бессознательность, как во время сна без сновидений.

В первое время после смерти пережитое прошлое является объединенным в одну картину воспоминания. После отделения от эфирного тела астральное тело продолжает без него свое дальнейшее странствие. Нетрудно понять, что в астральном теле остается все то, что оно благодаря собственной деятельности сделало своим достоянием во время своего пребывания в физическом теле. «Я» до известной степени выработало Само-духа, Жизне-духа и Духо-человека. Поскольку они оказываются развиты, они получают свое бытие не от тех органов, которые существуют в телах, а от Я. Но это Я и есть именно та сущность, которая не нуждается для своего восприятия во внешних органах. И они не нужны ему также, чтобы остаться во владении всем тем, что оно соединило с собой. Можно было бы возразить: почему же во время сна нет восприятия этого развитого Само-духа, Жизне-духа и Духо-человека? Его нет по той причине, что Я между рождением и смертью приковано к физическому телу. Хотя во время сна оно находится с астральным телом вне физического тела, оно все-таки остается тесно связанным с последним. Ибо деятельность его астрального



тела направлена на физическое тело. Вследствие этого Я обращено в своем восприятии на внешний чувственный мир и не может поэтому получать откровений духовного в его непосредственном облике. Лишь со смертью наступает для Я такое откровение, ибо она освобождает его от связи с физическим и эфирным телами. В то мгновение, когда сознание выходит из физического мира, который при жизни приковывает к себе его деятельность, может для него вспыхнуть иной мир. Но есть причины, по которым и в это мгновение не прекращается для человека всецело связь с внешним чувственным миром. А именно остаются некоторые вожделения, которые поддерживают эту связь. Это вожделения, порождаемые человеком как раз благодаря тому, что он сознает свое Я как четвертый член своего существа. Вожделения и желания, вытекающие из существа трех низших тел, могут действовать только во внешнем мире, и, когда эти тела отпадают, они прекращаются. Голод вызывается внешним телом; он умолкает, как только внешнее тело перестает быть связанным с Я. Если бы Я не имело иных вожделений, кроме тех, что исходят из его собственной духовной сущности, оно могло бы с наступлением смерти почерпнуть полное удовлетворение из духовного мира, в который оно перешло. Но жизнь дала ему еще иные вожделения. Она зажгла в нем жажду наслаждений, которые могут быть удовлетворены только с помощью физических органов, хотя сами вовсе и не вытекают из сущности самих этих органов. Не только три тела требуют своего удовлетворения через физический мир, но и само Я находит внутри этого мира наслаждения, для удовлетворения которых в духовном мире вообще не существует объекта. Для Я существуют в жизни двоякого рода желания. Такие, источник которых находится в телах и которые, следовательно, должны быть удовлетворены внутри тел, но зато и прекращаются с распадением тел. Затем такие, которые вытекают из духовной природы Я. Пока Я находится в телах, эти желания удовлетворяются также посредством телесных органов. Ибо в проявлениях органов тела действует скрытое духовное. И во всем, что воспринимают внешние чувства, они в то же время получают духовное. Это духовное, хотя и в иной форме, существует и после смерти. Все, чего жаждет Я от духовного внутри чувственного мира, оно сохраняет и тогда, когда внешних чувств уже нет. Если бы к этим двум видам желаний не присоединился еще третий, смерть означала бы только переход от вожделений, которые могут быть удовлетворены внешними чувствами, к таким, которые осуществляются в откровении духовного мира. Третий вид желаний – это те, которые Я порождает во время своей жизни в чувственном мире тем, что оно находит в нем наслаждение независимо от проявления в нем духовного. Самые низкие наслаждения могут быть откровениями духа. Удовлетворение, доставляемое голодному существу принятием пищи, есть откровение духа. Ибо через принятие пищи осуществляется то, без чего духовное в известном отношении не могло бы развиваться. Но Я может выйти за пределы того наслаждения, которое необходимо требуется этим фактом. Оно может стремиться к вкусной пище совершенно независимо от услуги, которая оказывается духу через принятие пищи. То же самое бывает и относительно других вещей чувственного мира. Благодаря этому зарождаются те желания, которые никогда не появились бы в чувственном мире, если бы в него не было включено человеческое Я. Но такие желания не исходят из духовной сущности Я. Пока Я живет в теле, оно должно иметь чувственные наслаждения, поскольку само оно духовно. Ибо в чувственном открывается дух. И Я приобщается духу, когда оно в чувственном мире отдается тому, что пронизано светом духа. Оно останется приобщенным этому свету и тогда, когда чувственность уже не будет больше средою, через которую приходят лучи духа. Но в духовном мире не может быть осуществления таких желаний, в которых уже в чувственном не живет дух. С наступлением смерти для этих желаний отрезана возможность наслаждения. Наслаждение вкусной пищей может быть вызвано только тем, что имеются физические органы, которыми пользуются при принятии пищи: нёбо, язык и т. д. После отделения физического тела человек не имеет их больше. Если же Я еще испытывает потребность в таком наслаждении, то эта потребность должна остаться неудовлетворенной. Поскольку это наслаждение соответствует духу, оно существует только до тех пор, пока имеются физические органы. Поскольку же Я породило его, не служа этим

духу, оно остается после смерти в виде желания, которое тщетно жаждет удовлетворения. Можно составить себе понятие о том, что происходит тогда в человеке, если представить себе, что кто-нибудь испытывает сильнейшую жажду в местности, где далеко вокруг нельзя найти воды. Так же бывает и с Я, поскольку оно после смерти сохраняет неугасшие вожделения наслаждений внешнего мира и не имеет органов для их удовлетворения. Жгучую жажду, которая служит для сравнения с состоянием Я после смерти, следует, конечно, мыслить возросшей до бесконечности и представить себе распространенной на все имеющиеся еще вожделения, для которых отсутствует всякая возможность удовлетворения. Следующее состояние Я заключается в том, чтобы освободиться от этого притяжения, связывающего его с внешним миром. Я должно в этом отношении очиститься и освободиться. В нем должны быть уничтожены все желания, порожденные им внутри тела и не имеющие права на существование в духовном мире. Как предмет охватывается огнем и сгорает, так распадается и разрушается после смерти описанный мир вожделений. Это открывает взору тот мир, который тайноведение обозначает как «пожирающий огонь духа». Этим «огнем» охватывается всякое вожделение чувственного рода, если это чувственное таково, что оно не является выражением духа. Такие представления об этих событиях, какие принуждено давать тайноведение, можно было бы найти безотрадными и страшными. Могло бы показаться ужасным, что надежда, для удовлетворения которой необходимы чувственные органы, должна после смерти превратиться в безнадежность; что желание, которое может удовлетворить только физический мир, должно превратиться в жгучее лишение. Но думать так можно лишь до тех пор, пока не размыслишь, что все желания и вожделения, которые после смерти охватываются «пожирающим огнем», в высшем смысле представляют собою не благодетельные, а разрушительные силы жизни. Через эти силы Я устанавливает с чувственным миром более крепкую связь, чем необходимо для того, чтобы воспринять в себя из этого чувственного мира все то, что ему надлежит воспринять. Чувственный мир есть откровение скрытого за ним духовного. Я никогда не могло бы приобщиться духу в той форме, в какой он может раскрываться только через телесные чувства, если бы оно отказалось пользоваться этими чувствами для своего приобщения духовному в чувственном. Но Я лишает себя истинной духовной действительности в мире, поскольку оно жаждет чего-нибудь от чувственного мира, когда при этом молчит духовное. Если чувственное наслаждение как выражение духа означает возвышение и развитие Я, то наслаждение, не являющееся таким выражением, означает обеднение, оскудение Я. Если такое вожделение и получает свое удовлетворение в чувственном мире, то его опустошающее действие на Я все-таки остается. Но только до смерти это разрушающее действие не бывает зримо для Я. Поэтому при жизни удовлетворение, следующее за таким вожделением, может породить новые подобные желания. И человек совсем не замечает что он сам окутывает себя «пожирающим огнем». Только после смерти становится видимым то, что окружает его уже и при жизни, и благодаря тому, что оно становится видимым, оно сказывается в то же время и в своем целительном, благотворном действии. Кто любит какого-нибудь человека, того ведь привлекает в нем не только то, что можно ощутить физическими органами. Но только о последнем можно сказать, что оно со смертью перестает быть доступным восприятию. В любимом человеке становится тогда видимым как раз то, для восприятия чего физические органы служили только средством. Единственно, что препятствует этой полной видимости, это – существование такого вожделения, которое может быть удовлетворено только посредством физических органов. Но если бы это вожделение не было уничтожено, то сознательного восприятия любимого человека после смерти не могло бы вовсе наступить. С этой точки зрения, представление о том страшном и безутешном, что могли бы иметь в себе для человека события после смерти, как их описывает тайноведение, превращается в представление глубоко умиротворяющее и утешительное.

Ближайшие переживания после смерти еще в одном отношении совершенно отличаются от переживаний во время жизни. Во время очищения человек живет некоторым образом в обратном направлении. Он еще раз переживает все то, что он испытал в жизни с

момента рождения. Он начинает с событий, непосредственно предшествовавших смерти, и переживает в обратном порядке еще раз все вплоть до детства. И при этом перед его взором духовно проходит все, что во время жизни исходило не из духовной природы его Я. Но и это все переживает он теперь в обратном виде. Человек, умерший, например, на 60-м году и причинивший на своем 40-м году кому-нибудь в порыве гнева физическую или душевную боль, еще раз переживает это событие, когда в своем обратном жизненном странствии после смерти он доходит до своего сорокового года. Но только он переживает тогда не удовлетворение, которое он испытал при жизни благодаря этому поступку, а боль, которая была причинена им этому человеку. Но из вышесказанного можно в то же время увидеть, что только то ощущается в подобном событии после смерти мучительно, что родилось из вожделений Я, корнящихся лишь во внешнем физическом мире. В действительности, Я вредит не только другим, но и самому себе, удовлетворяя такие вожделения. Но только этот вред, наносимый самому себе, остается для него при жизни невидимым. После смерти весь этот мир губительных вожделений становится видимым для Я. И к каждому существу, и к каждой вещи, в связи с которой загорелось такое вожделение, Я испытывает тогда влечение для того, чтобы это вожделение, как оно возникло, так могло бы быть и уничтожено в «пожирающем огне». Лишь когда человек доходит в своем обратном странствии до момента своего рождения, все подобные вожделения оказываются прошедшими через очистительный огонь; теперь ему ничто не препятствует вполне отдаться духовному миру, и он вступает на новую ступень бытия. Как он оставил при смерти физическое тело, а вскоре затем и эфирное, так теперь распадается та часть астрального тела, которая может жить лишь в сознании внешнего физического мира. Таким образом, для тайноведения существуют три трупa: физический, эфирный и астральный. Мгновение, когда этот последний покидается человеком, определяется тем, что срок очищения составляет тогда приблизительно треть того времени, которое прошло между рождением и смертью. Только позднее, когда будет с точки зрения тайноведения рассмотрен ход человеческой жизни, станет понятна причина, почему это так. Для ясновидящего наблюдения в окружающем человека мире всегда видимы астральные трупы, отброшенные людьми, которые из состояния очищения перешли в высшее бытие – совершенно так же, как и физическое восприятие там, где живут люди, имеет случай наблюдать физические трупы. (В литературе состояние Я от смерти до окончания очищения обозначают часто как «Кама-локу».)

После очищения для Я наступает совершенно новое состояние сознания. Между тем как до смерти к нему должны были притекать восприятия извне, чтобы на них мог упасть свет сознания, теперь как бы изнутри изливается целый мир, доходящий до сознания. Между рождением и смертью Я также живет в этом мире. Но только этот мир облекается тогда в откровения внешних чувств. И только, когда Я, отрешившись от всякого чувственного восприятия, воспринимает себя в своем «самом внутреннем святом святых», обнаруживается непосредственно то, что обыкновенно является только под покровом чувственного. Как до смерти происходит внутри восприятие Я, так после смерти и очищения раскрывается изнутри во всей своей полноте духовный мир. В сущности, это окропление духовного мира наступает тотчас же по отложении эфирного тела; но только перед ним, как затемняющее облако, расстилается мир вожделений, еще обращенных на внешний мир. Это как если бы в блаженный мир духовного переживания вторглись черные демонические тени, возникающие из «в огне пожираемых» вожделений. Эти вожделения теперь не только тени, а действительные существа. Это обнаруживается сейчас же, как только Я лишается физических органов и может благодаря этому воспринимать духовное. Эти существа являются тогда как искаженные образы и карикатуры того, что человеку было известно до тех пор через чувственное восприятие. Ясновидящее наблюдение говорит, что этот мир очистительного огня населен существами, вид которых для духовного взора ужасен и причиняет страдание; их наслаждение состоит, по-видимому, в уничтожении, а страсть их направляется на зло, в сравнении с которым зло чувственного мира кажется незначительным. Все, что человек приносит с собою в этот мир из означенных вожделений, является для этих

существ как бы пищей, благодаря которой все снова усиливается и укрепляется их мощь. Набросанная здесь картина недоступного для внешних чувств мира покажется человеку менее невероятной, если он взглянет непредвзятым взором на какую-нибудь часть животного мира. Чем является духовному взору свирепо блуждающий волк? Что раскрывается в том, что воспринимают в нем внешние чувства? Не что иное, как душа, живущая и действующая в вожделениях. Внешний облик волка можно назвать воплощением этих вожделений. Не будь у человека никаких органов для восприятия этого облика, он все-таки должен был бы признать бытие соответствующего существа, если бы невидимые вожделения этого существа сказывались в своих действиях, если бы повсюду блуждала невидимая для глаза сила, которая могла бы совершать все то, что совершает видимый волк. Правда, существа очистительного огня видимы не для чувственного, а только для ясновидящего глаза; но мы имеем перед собой их явные действия: они состоят в разрушении Я, когда оно дает им пищу. Эти действия становятся ясно видимыми, когда правомерное наслаждение возрастает до неумеренности и распутства. Ибо воспринимаемое внешними чувствами могло бы возбудить Я, лишь поскольку наслаждение имеет основу свою в сущности Я. Животное побуждается во внешнем мире к желанию только тем, чего жаждут его три тела. У человека есть более высокие наслаждения, ибо к трем телесным членам присоединяется еще четвертый – Я. Но когда Я стремится к такому удовлетворению, которое служит не к сохранению и поддержанию, а к разрушению его сущности, то такое стремление не является действием ни его трех тел, ни его собственной природы, а только действием существ, которые остаются в своем подлинном облике скрытыми для внешних чувств, но могут именно подступать к высшей природе Я и побуждать его к вожделениям, не связанным с чувственностью, но могущим только через нее получать удовлетворение. Есть существа, которые питаются страстями и вожделениями более низкого свойства, нежели все животные страсти, ибо они не изживаются в чувственном, а захватывают духовное и тянут его вниз, в чувственную область. Поэтому облики таких существ представляются духовному взору более уродливыми и ужасными, чем облики самых хищных животных, в которых воплощаются ведь только страсти, имеющие основу в чувственном; и разрушительные силы этих существ безмерно превышают всю ярость разрушения, встречающуюся в чувственно воспринимаемом животном мире. Тайноведение расширяет, таким образом, кругозор человека, указывая на мир существ, который в известном отношении стоит ниже, чем видимый мир животных, приносящих разрушение.

Когда человек после смерти прошел через этот мир, он стоит перед иным миром, духовным, который порождает в нем желание, находящее свое удовлетворение только в духовном. Но и теперь человек различает между тем, что принадлежит к его Я, и тем, что составляет окружающее – можно также сказать, духовный внешний мир – этого Я. Но то, что он переживает в этом окружающем, притекает к нему таким же образом, как во время его пребывания в теле притекает к нему восприятие его собственного Я. Итак, между тем как при жизни между рождением и смертью окружающий человека мир возвещает о себе через органы его тел, по отложении всех этих тел язык нового мира проникает непосредственно в «самое внутреннее святилище» Я. Все окружающее человека наполнено теперь существами, однородными с его Я, ибо только Я имеет доступ к Я. Как в чувственном мире человека окружают минералы, растения и животные и образуют этот мир, так после смерти человек окружен миром, состоящим из существ духовного рода. Однако человек приносит с собою в этот мир нечто такое, что не входит в состав окружающего его мира. Это то, что Я пережило в чувственном мире. Вначале, непосредственно после смерти, пока эфирное тело было еще связано с Я, сумма этих переживаний встала в виде обширной картины воспоминания. Хотя само эфирное тело впоследствии и покидается, однако от картины воспоминания остается нечто, как непреходящее достояние Я. Как если бы из всех переживаний и познаний, которые человек имел между рождением и смертью, был сделан экстракт, извлечение – вот чему можно уподобить то, что остается. Это духовный итог жизни, плод ее. Итог этот носит духовный характер: он содержит в себе все духовное, что раскрывается через внешние

чувства. Но без жизни в чувственном мире он не мог бы состояться. Этот духовный плод чувственного мира Я ощущает после смерти как то, что является теперь его собственным, его внутренним миром, и с чем оно вступает в мир, состоящий из существ, которые раскрываются таким же образом, как может раскрываться самому себе в своей внутренней глубине только Я. Как зародыш растения, который есть экстракт всего растения, развивается только будучи погружен в иной мир – в землю, так развивается теперь то, что Я приносит с собой из чувственного мира, подобно зародышу, на который оказывает действие принявшее его отныне в себя духовное окружение. Тайноведение может давать, конечно, только образы, когда ему приходится описывать происходящее в этой «стране духов». Но эти образы могут быть таковы, что они представляются настоящей действительностью ясновидящему взору, когда он наблюдает соответствующие, невидимые чувственному глазу события. Описываемое здесь может быть сделано наглядным при помощи сравнений с чувственным миром. Ибо, хотя оно и совершенно духовного рода, однако в известном отношении оно имеет сходство с чувственным миром. Как в этом мире является, например, цвет, когда тот или иной предмет действует на глаз, так в «стране духов» перед Я предстает цвет, когда на него действует какое-нибудь существо. Но только этот цвет вызывается так, как в жизни между рождением и смертью может быть вызвано внутри только восприятие Я. Это происходит не так, как если бы свет падал извне в человека, а так, если бы другое существо непосредственно действовало на Я и побуждало его представить себе это действие в красочном образе. Так все существа в духовном окружении Я находят свое выражение в сияющем красками мире. Будучи другого происхождения, эти краски духовного мира носят, разумеется, несколько иной характер, чем чувственные краски. То же самое надо сказать и относительно других впечатлений, получаемых человеком из чувственного мира. Наибольшим сходством с впечатлениями этого чувственного мира обладают звуки духовного мира. И чем больше человек вживается в этот мир, тем больше он становится для него исполненной движения жизнью, которую можно сравнить со звуками и их гармонией в чувственной действительности. Только он чувствует звуки не как нечто, извне доходящее до его слуха, а как силу, через его Я струящуюся в мир. Он чувствует звук, как во внешнем мире чувствует свою собственную речь или пение, но только он знает, что в духовном мире эти льющиеся из него звуки суть в то же время проявления иных существ, изливающихся через него в мир. Еще более высокое проявление совершается в «стране духов», когда звук становится «духовным словом». Тогда через Я льется не только исполненная движения жизнь другого духовного существа, но такое существо само сообщает этому Я свою внутреннюю глубину. И когда через Я струится «духовное слово», то два существа живут одно в другом без того разделения, которое необходимо сопровождает каждое совместное бытие в чувственном мире. И таким является действительно совместное бытие Я с другими духовными существами после смерти.

Существуют три области страны духов, которые можно сравнить с тремя частями физического чувственного мира. Первая область составляет некоторым образом «материк» духовного мира, вторая – «область морей и рек» и третья – «воздушный круг». То, что принимает на Земле физические формы, так что может быть воспринято физическими органами, воспринимается в своей духовной сущности в первой области «страны духов». Там можно, например, познать силу, которая дает кристаллу его форму. Но только открывающееся здесь является как бы противоположностью того, что выступает в чувственном мире. Пространство, заполненное в чувственном мире каменной массой, представляется духовному взору как бы пустою полостью, но вокруг этой полости можно видеть силу, придающую камню его форму. Цвет, присущий камню в чувственном мире, представляется в духовном мире дополнительным цветом. Таким образом, красный камень при взгляде на него из страны духов будет зеленоватым, зеленый – красноватым и т. д. Также и другие качества являются в своей противоположности. Как камни, массы земли и т. п. образуют сушу – материк – чувственного мира, так описанные образования составляют сушу духовного мира. Все, что в чувственном мире является жизнью, составляет в духовном

область моря. Чувственному взору жизнь является в своих действиях в растениях, животных и людях. Для духовного взора жизнь есть текущая сущность, которая подобно морям и рекам пронизывает страну духов. Еще лучше сравнить ее с кровообращением в теле. Ибо, между тем как моря и реки в чувственном мире распределены неправильно, в распределении текущей жизни в стране духов господствует известная равномерность, как в кровообращении. Именно эта «текущая жизнь» и воспринимается в то же время как духовное звучание. Третью область страны духов составляет его «воздушный круг». Что в чувственном мире выступает как ощущение, то в области духа проникает все таким же образом, как на Земле воздух. Надо представить себе море текущих ощущений. Скорбь и страдание, радость и восторг проносятся в этой области подобно ветру и буре в воздушном круге чувственного мира. Представьте себе происходящую на Земле битву. Здесь стоят друг против друга не только видимые чувственным глазом фигуры людей, но также и чувства против чувств, страсти против страстей. Страдания заполняют поле битвы так же, как фигуры людей. Все страсти, все страдания, вся радость победы, какие живут на поле битвы, все это существует не только, поскольку оно проявляется в чувственно воспринимаемых действиях, но оно может быть видимо духовным чувством как событие в воздушном круге страны духов. В духовном такое событие – как гроза в физическом мире. И восприятие этих событий можно сравнить с слышанием слов в физическом мире. Поэтому говорят: как воздух окутывает и проникает земные существа, так «веющие духовные слова» – существа и события страны духов.

В этом духовном мире возможны еще и другие восприятия. Здесь есть также и то, что можно сравнить с теплотой и светом физического мира. Как теплота проникает земные вещи и существа, так в стране духов проникает все мир мыслей. Но только мысли надо представлять себе здесь как живые самостоятельные существа. Что человек постигает в видимом мире как мысли, это как бы тени того, что в стране духов живет как мыслесущества. Представьте себе мысль, как она бывает у человека, извлеченной из этого человека и одаренной, как деятельное существо, самостоятельной внутренней жизнью, и тогда вы получите слабое, образное выражение того, что наполняет четвертую область страны духов. То, что человек в своем физическом мире между рождением и смертью воспринимает как мысли, есть только откровение мира мыслей, как оно может произойти через органы тел. Но все те мысли человека, которые означают обогащение в физическом мире, берут свое начало в этой области. При упоминании о таких мыслях не следует иметь в виду одни только идеи великих изобретателей или гениальных личностей, но у каждого человека можно наблюдать, как ему «приходят в голову мысли», которыми он не только бывает обязан внешнему миру, но и преображает этот внешний мир. Поскольку дело касается чувств и страстей, побуждение к которым находится во внешнем мире, постольку эти чувства и т. д. могут быть восприняты в третьей области страны духов. Но все, что живет в человеческой душе таким образом, что человек становится творцом и действует преображающе и оплодотворяюще на окружающий его мир, – все это в своем подлинном, сущностном облике раскрывается в четвертой области духовного мира. То, что находится в пятой области, можно сравнить с физическим светом. Он в своем подлинном облике – проявляющаяся мудрость. Существа, изливающие мудрость в свое окружение, как Солнце проливает свет на физические существа, принадлежат к этой области. То, на что падает свет этой мудрости, является в своем истинном смысле и значении для духовного мира, подобно тому как и физическое существо являет свой цвет, когда оно освещается светом. Есть еще более высокие области страны духов. Их описание будет дано в этой книге дальше.

После смерти Я погружается в этот мир вместе с тем итогом, который оно приносит с собой из чувственной жизни. И этот итог еще соединен с той частью астрального тела, которая не была сброшена в конце очистительного периода. Отпадает ведь только та часть, которая после смерти своими вожелениями и желаниями обращена была к физической жизни. Погружение Я со всем тем, что оно приобрело из чувственного мира в мир духовный, можно сравнить с погружением семени в пригодную для него землю. Как это семя

притягивает к себе из своего окружения вещества и силы, чтобы развиваться в новое растение, как развитие и рост составляет сущность Я, погруженного в духовный мир. В том, что воспринимает какой-нибудь орган, скрыта также и сила, которая образует самый этот орган. Глаз воспринимает свет. Но без света не было бы глаза. Существа, проводящие свою жизнь в темноте, не вырабатывают в себе органа зрения. Таким образом, весь телесный человек сотворен скрытыми силами того, что воспринимается посредством органов тел. Физическое тело построено силами физического мира, эфирное тело – силами жизненного мира, а астральное тело сложилось из астрального мира. Когда Я переходит в страну духов, перед ним выступают те силы, которые остаются скрытыми для физического восприятия. То, что видимо в первой области страны духов, это – духовные существа, которые всегда окружают человека и которые построили также и его физическое тело. Таким образом, в физическом мире человек воспринимает не что иное, как откровение тех духовных сил, которые образовали его физическое тело. После смерти он находится среди самих этих творческих сил, являющихся ему теперь в своем подлинном, сокрытом прежде облике. Точно так же во второй области он находится среди сил, из которых состоит его эфирное тело; в третьей области к нему притекают силы, из которых сложилось его астральное тело. Также и более высокие области страны духов посылают ему теперь то, из чего он был построен во время жизни между рождением и смертью.

Эти существа духовного мира действуют отныне совместно с тем, что человек принес с собою, как плод, из прошлой жизни и что теперь становится зачатком. Через эту совместную деятельность человек и создается вновь как духовное существо. Во время сна остаются физическое и эфирное тела.

Астральное тело и Я хотя и находятся вне их, но еще связаны с ними. Влияния, которые они получают в таком состоянии из духовного мира, могут служить только для восстановления истощенных во время бодрствования сил. Но когда отброшены физическое и эфирное тело, а после очистительного периода также и части астрального тела, которые своими вожелениями были еще связаны с физическим миром, то все, что притекает к Я из духовного мира, служит не только для исправления, но и для нового созидания. И спустя известное время, о котором будет речь дальше в этой книге, вокруг Я слагается астральное тело, которое снова может жить в таком эфирном и физическом теле, какие присущи человеку между рождением и смертью. Человек может снова пройти через рождение и появиться в новом земном бытии, включившем в себя плод прежней жизни. До нового образования астрального тела человек является свидетелем своего воссоздания. Так как силы страны духов раскрываются ему не через внешние органы, а изнутри, как раскрывается Я в самосознании, то он может воспринимать это откровение до тех пор, пока его чувства еще не обращены на внешний мир восприятий. С того мгновения, как астральное тело снова образовано, эти чувства обращаются на внешнее. Астральное тело требует теперь опять внешнего эфирного и физического тела. Тем самым оно отвращается от откровений внутреннего мира. Поэтому теперь наступает промежуточное состояние, когда человек погружается в бессознательность. Сознание может появиться снова лишь в физическом мире, когда образовались необходимые для физического восприятия органы. В это время, когда прекращается освещенное внутренним восприятием сознание, новое эфирное тело начинает присоединяться к астральному телу, и тогда человек может опять войти в физическое тело. В этих двух процессах присоединения может сознательно участвовать только такое Я, которое породило из себя силы, скрыто действующие в эфирном и физическом теле, – Жизне-духа и Духо-человека. Пока человек еще не настолько развит, присоединением этим должны руководить существа, которые в своем развитии ушли дальше, чем он сам. Такие существа направляют астральное тело к чете родителей, чтобы оно могло быть наделено соответствующим эфирным и физическим телом. Прежде чем совершится присоединение эфирного тела, происходит нечто необычайно важное для вновь вступающего в физическое бытие человека. Он создал ведь в своей прошлой жизни задерживающие силы, которые проявились при его обратном странствии после смерти.

Возьмем опять приведенный раньше пример. Предположим, что человек в порыве гнева на сороковом году своей прошлой жизни причинил кому-нибудь страдание. После смерти это страдание другого предстало перед ним как сила, задерживающая развитие его собственного Я. И так происходит со всеми подобными событиями прошлой жизни. При новом вступлении в физическую жизнь перед Я опять стоят эти препятствия к развитию. Как с наступлением смерти перед человеческим Я вставала своего рода картина воспоминания, так теперь возникает прозрение в наступающую жизнь. Опять видит человек подобную картину, показывающую ему теперь все препятствия, которые он должен устранить, чтобы его развитие могло идти дальше. И то, что он таким образом видит, становится исходною точкою для сил, которые человек должен взять с собою в новую жизнь. Картина страдания, причиненного им другому, становится силою, которая побуждает Я при его новом вступлении в жизнь искупить это страдание. Так прошлая жизнь действует определяющим образом на новую. Поступки, совершаемые в этой новой жизни, обусловлены в некотором роде поступками прошлой жизни. Эту закономерную связь прежнего бытия с последующим надо рассматривать как закон судьбы. Принято обозначать его заимствованным из восточной мудрости выражением «Карма».

Созидание нового телесного состава не является, однако, единственной деятельностью, которую надлежит человеку выполнить между смертью и новым рождением. Пока происходит это созидание, человек живет вне физического мира. Но тем временем этот мир движется в своем развитии дальше. В течение сравнительно коротких промежутков времени Земля меняет свое лицо. Какой вид имели несколько тысячелетий тому назад области, которые заняты теперь Германией? Когда человек появляется на Земле для нового существования, она обычно никогда не имеет того вида, какой она имела во время его последней жизни. За время его отсутствия на Земле очень многое изменилось. В этом изменении лица Земли тоже действуют скрытые силы. Они действуют из того же мира, в котором человек находится после смерти. И он сам принужден участвовать в этом преобразовании Земли. Но пока он через рождение в себе Жизне-духа и Духо-человека не приобрел ясного сознания о связи между духовным и его выражением в физическом, до тех пор участие это может протекать только под руководством высших существ. Он участвует в этом превращении земных условий. Можно сказать, что в промежуток времени между смертью и новым рождением люди так преобразуют Землю, что условия жизни на ней соответствуют тому, что развилось в них самих. Если мы в определенный момент наблюдаем какую-нибудь местность на Земле и затем по истечении долгого времени находим ее в совершенно измененном состоянии, то силы, вызвавшие это изменение, исходят от умерших. Таким образом, они находятся и между смертью и новым рождением в связи с Землей. Ясновидящее наблюдение видит во всем физическом бытии откровение скрытого духовного. Для физического наблюдения изменение Земли обуславливается действием солнечного света, переменою климата и т. д. Для ясновидящего наблюдения в луче света, падающего с Солнца на растение, действует сила умерших. Это наблюдение видит, как человеческие души витают над растениями, как они изменяют почву Земли и т. п. После смерти человек занят не только самим собой, не одной только подготовкой к своему новому земному существованию. Нет, он бывает призван тогда к духовной работе над внешним миром, как во время жизни между рождением и смертью он призван к работе физической.

Но не только жизнь человека из страны духов действует на условия физического мира, а также и обратно – деятельность в физическом существовании имеет свои последствия в духовном мире. Можно наглядно показать на примере, что происходит в этом отношении. Существует связь любви между матерью и ребенком. Эта любовь проистекает из притяжения между обоими, которое коренится в силах чувственного мира. Но она меняется с течением времени. Чувственные узы становятся все более духовными. И эти духовные узы завязываются не только для физического мира, но также и для страны духов. То же самое касается и других отношений. То, что создается духовными существами в физическом мире,



продолжает существовать и в мире духовном. Друзья, тесно связанные между собою при жизни, остаются вместе и в стране духов, и по отложении тел общение их становится еще более тесным, чем в физической жизни. Ибо, как духи, они существуют друг для друга так, как было сказано выше при описании того, как духовные существа открываются друг другу внутренним образом. И узы, заключенные между двумя людьми, приводят их к встрече и в новой жизни. Поэтому можно сказать в истинном смысле этого слова, что люди находят друг друга после смерти.

То, что произошло однажды с человеком между рождением и смертью и между смертью и новым рождением, повторяется снова. Человек опять возвращается на Землю, когда плод, приобретенный им в физической жизни, созрел в стране духов. Но это не есть повторение без начала и конца; напротив, человек некогда из иных форм существования перешел к формам, которые протекают вышеописанным образом, и в будущем перейдет опять-таки к другим. Эти переходные ступени выяснятся ближе, когда в духе тайноведения будет описано дальше развитие вселенной в связи с человеком.

Процессы между смертью и новым рождением, конечно, еще более скрыты для внешнего чувственного наблюдения, нежели то, что лежит как духовное в основе видимого бытия между рождением и смертью. Что касается этой части скрытого мира, то чувственное наблюдение может видеть действия его только там, где они вступают в физическое бытие. Для чувственного наблюдения должен возникнуть вопрос: вступая через рождение в бытие, приносит ли с собой человек что-нибудь из того, что описывается тайноведением, как процессы между предыдущей смертью и рождением. Всякий, найдя раковину улитки, в которой нет животного, признает, конечно, что эта раковина создана деятельностью животного, и не сможет подумать, что она приняла свою форму благодаря одним только физическим силам. Точно так же всякий, кто наблюдает человека в жизни и видит что-нибудь такое, что не может происходить из этой жизни, может разумно допустить, что оно происходит из областей, описываемых тайноведением, особенно, если таким образом проливается свет на то, что иначе было бы необъяснимо. Так что и здесь чувственно-рассудочному наблюдению могли бы из видимых действий стать понятны невидимые причины. И кто совершенно непредвзято рассматривает эту жизнь, тот с каждым новым наблюдением все более будет убеждаться, что это так. Дело только в том, чтобы найти правильную точку зрения для наблюдения этих действий в жизни. В чем сказываются, например, действия того, что тайноведение описывает как события времени очищения? Как проявляется действие того, что по показаниям духовного исследования человек переживает после времени очищения в чисто духовной области?

Немало загадок встает здесь перед каждым, кто серьезно и глубоко наблюдает жизнь. Мы видим, как один рождается среди нужды и горя, наделенный лишь ничтожными способностями, так что он этими фактами, определяемыми самим рождением, является как бы предназначенным к жалкому существованию. Другого же с первого мгновения его жизни оберегают и лелеют заботливые руки и сердца; у него развиваются блестящие способности; у него все данные для плодотворной, дающей удовлетворение жизни. Два противоположных образа мышления можно встретить по поводу этого вопроса. Один из них будет придерживаться того, что могут воспринимать внешние чувства и что может понять связанный с этими чувствами рассудок. И что один человек рождается для счастья, а другой для несчастья, для этого образа мышления не составит вопроса. Если он даже не употребит слова «случай», он все-таки никогда не признает закономерной связи, которая это обуславливает. А что касается задатков и способностей, то такой образ представления ограничится тем, что «унаследовано» от родителей, дедов и других предков. Он откажется искать причины в духовных событиях, через которые человек прошел до своего рождения – вне линии наследственности своих предков – и благодаря которым он выработал в себе свои задатки и способности. Другой же образ мышления не удовлетворится таким пониманием вещей. Он скажет: ведь и в видимом мире в любом месте или в любой среде не происходит ничего без причин, которые приходится предположить, чтобы объяснить, почему это так.

Пусть даже человек во многих случаях не исследовал еще этих причин, но они существуют. Горный цветок не растет в долине. В его природе заложено нечто, что приводит его в горную местность. Точно так же и в человеке должно существовать нечто такое, что заставляет его родиться в известной среде. Причинами, лежащими только в физическом мире, этого объяснить нельзя. Для того, кто мыслит глубже, это то же самое, как если бы факт нанесения одним человеком другому удара захотели бы объяснить не чувствами ударившего, а физическим механизмом его руки. Точно так же этот образ мышления должен остаться неудовлетворенным и всеми попытками объяснить задатки и способности одною только «наследственностью». Правда, о ней можно сказать: посмотрите, как известные задатки наследуются в семьях. В течение двух с половиной столетий членами семейства Бах наследовались музыкальные способности. Из семейства Бернулли вышло восемь математиков, которые в детстве были частью предназначены к совершенно другим занятиям. Но «унаследованные» способности всегда влекли их к особому призванию их семьи. Далее можно сослаться на то, как путем точного исследования ряда предков какого-нибудь лица можно показать, что дарование этого лица так или иначе проявлялось у его предков и что оно представляет собою как бы только сумму унаследованных задатков. Кто придерживается означенного второго образа мышления, не оставит, конечно, без внимания подобные факты, но для него они не могут быть тем, чем они являются для того, кто в своих объяснениях хочет опираться только на протекающие в чувственном мире процессы. Он укажет на то, что унаследованные задатки не могут сами собою сложиться в цельную личность, как металлические части часов не могут сами собою составить часов. Если же ему возразят, что сочетание задатков создается обоими родителями вместе и что это как бы заменяет часовщика, то он ответит: взгляните без предвзятости на то совершенно новое, что дано в каждой личности ребенка: оно не может происходить от родителей уже просто потому, что в них его нет.

Неотчетливость мышления может создать в этой области большую путаницу. Хуже всего, когда представители первого образа мышления объявляют представителей второго за противников того, что опирается на «точные факты». Но последним, может быть, вовсе и не приходит в голову отрицать истинность или ценность этих фактов. Они, например, вполне признают, что определенная духовная способность и даже духовное направление «наследуется» в семействе и что известные задатки, соединенные и скомбинированные в потомке, создают значительную личность. Они охотно согласятся, если им сказать, что наиболее значительное имя стоит обычно не в начале, а в конце ряда кровного родства. Но не следует ставить им в упрек, если они на основании этого с необходимостью приходят к совершенно другим мыслям, чем лица, которые не хотят идти дальше чувственно-фактического. Последним можно ответить: конечно, человек являет черты своих предков, ибо та духовно-душевная сущность, которая вступает через рождение в физическое бытие, заимствует свою телесность у того, что дает ему наследственность. Но этим сказано только то, что существо несет на себе особенности той среды, в которую оно погрузилось. Это будет несомненно странным – тривиальным – сравнением, но непредвзятый читатель не откажет ему в обоснованности, если сказать: тот факт, что человеческое существо является облеченным в качества своих предков, так же мало объясняет происхождение личных свойств этого существа, как ничего не говорит о внутренней природе человека, упавшего в воду, то, что он стал мокрым. И далее можно сказать: если наиболее значительное имя стоит в конце рода, то это показывает, что носитель этого имени нуждался в этом роде, чтобы образовать себе тело, необходимое для выявления всей своей личности; но это совершенно не доказывает «унаследования» личного как такового. Для здравой логики этот факт доказывает даже совсем противоположное. А именно, если бы личные дарования наследовались, то они должны были бы стоять в начале рода и затем, исходя отсюда, передаваться по наследству потомкам. Но так как они стоят в конце, то это является прямым доказательством, что они не передаются по наследству.

Однако нельзя отрицать, что не меньше путаницы вносят и те, которые говорят о

духовной причинности в жизни. Они часто говорят в слишком общих и неопределенных чертах. Когда говорят, что из унаследованных черт складывается личность человека, то это можно вполне сравнить с утверждением, будто металлические части часов сами собою сложились в часы. Но необходимо признать, что не иначе обстоит дело и со многими утверждениями относительно духовного мира; например, если кто-нибудь скажет: металлические части часов не могут сами соединиться таким образом, чтобы через это соединение стрелки двигались вперед, значит, должно существовать нечто духовное, вызывающее это движение вперед. На гораздо более верной, по сравнению с таким утверждением, почве стоит, конечно, тот, кто говорит: мне нет никакого дела до «мистических» существ,двигающих стрелки вперед; я хочу узнать механические соотношения, вызывающие движение стрелок вперед. Дело вовсе не в том, чтобы только знать, что за всем механическим, например, за часами, стоит духовное (часовщик); но что единственно важно узнать – это мысли, которые в уме часовщика предшествовали изготовлению часов. Эти мысли можно снова найти в механизме.

Всякое пустое мечтание и фантазирование о сверхчувственном вносит только путаницу, ибо оно не способно удовлетворить противников. И они бывают правы, говоря, что такое общее указание на сверхчувственных существ несколько не способствует пониманию фактов. Разумеется, такие противники могут сказать то же самое и относительно вполне определенных указаний духовной науки. Но тогда можно указать им на то, как в видимой жизни обнаруживаются действия скрытых духовных причин. Можно сказать: предположим, что это так и есть, то, что духовное исследование считает установленным путем наблюдения, а именно, что человек после смерти прошел через период очищения и узнал тогда в душевном переживании, каким препятствием для дальнейшего развития является известный поступок, совершенный им в предыдущей жизни. В то время, как он это переживал, в нем сложилось стремление исправить последствия этого поступка. Это стремление он приносит с собою в новую жизнь. И наличность этого стремления создает ту черту в его существе, которая приводит его на такое место, с которого он может начать исправление своего поступка. Если обратить внимание на совокупность таких побуждений, то можно найти причину рождения человека в той или иной среде, сообразной его судьбе. То же самое касается и другого предположения. Допустим снова правильность сообщаемого духовной наукой, допустим, что плоды истекшей жизни включаются в духовный зародыш человека, и что страна духов, в которой он находится между смертью и новою жизнью, есть та область, в которой зреют эти плоды, чтобы, превратившись в задатки и способности, появиться затем в новой жизни и так сложить личность, что она явится результатом всего, что было приобретено в прошлой жизни. Кто сделает эти предположения и будет на основании их непредвзято наблюдать жизнь, тот увидит, что благодаря им все чувственно-физическое может быть признано во всей своей полноте и истине, но в то же время ему станет понятным и все то, что неизбежно остается непонятным человеку с направленным на духовный мир образом мышления, если он строится на одних только чувственных фактах. А, главное, исчезает всякая нелогичность вроде той, какая была указана раньше: так как наиболее крупное имя стоит в конце рода, то, значит, и носитель его должен был унаследовать дарование от предков. Жизнь становится логически понятной благодаря добытым духовной наукой сверхчувственным фактам.

Добросовестный искатель истины, который без личного опыта в сверхчувственном мире захочет разобраться в фактах, сможет привести еще одно веское возражение. А именно, можно сказать, что недопустимо принимать существование каких-нибудь фактов на том только основании, что таким путем можно объяснить себе многое, остающееся иначе необъяснимым. Такое возражение не имеет, конечно, никакого значения для того, кто на основании сверхчувственного опыта знаком с соответствующими фактами. И далее в этой книге будет указан путь, могущий привести к знакомству не только с духовными фактами, которые здесь будут описаны, но и с законом духовной причинности в качестве собственного духовного переживания. Но для всякого, кто не захочет вступить на этот путь,

вышеприведенное возражение может иметь известное значение. И ответ, который можно на него дать, будет ценным также и для того, кто решил сам идти указанным путем. Ибо при правильном понимании это будет даже лучшим первым шагом, какой может быть сделан на этом пути. Это, собственно, вполне верно: нельзя принимать какой-нибудь вещи, о существовании которой мы ничего не знаем, только потому, что этим путем можно объяснить себе что-нибудь, остающееся иначе необъяснимым. Но относительно приведенных духовных фактов дело обстоит все-таки иначе. Признание их имеет не только то интеллектуальное последствие, что благодаря им жизнь становится понятной, но через принятие в наши мысли этих предпосылок мы переживаем еще нечто совершенно иное. Представим себе следующий случай: с кем-нибудь происходит нечто такое, что вызывает в нем неприятные ощущения. Он может отнестись к этому двояко. Он может пережить этот случай, как что-то для него неприятное и отдаться неприятному ощущению, может быть, даже сильно огорчиться. Но он может отнестись к этому и иначе. Он может сказать: в сущности, я сам в прошлой жизни создал в себе силу, которая привела меня к этому случаю; в действительности я сам причинил себе это. И он может пробудить в себе все ощущения, которые могут проистекать из подобной мысли. Разумеется, чтобы эта мысль получила такое значение для жизни ощущений и чувств, для этого необходимо пережить ее с самой глубокой серьезностью и величайшей силой. Кому это удастся, тот приобретет новый опыт, который лучше всего можно пояснить сравнением. Предположим, что два человека имеют перед собой сургуч. Один из них будет интеллектуально размышлять о «внутренней природе» сургуча. Эти размышления могут быть очень умными. Но если эта «внутренняя природа» ничем не проявляется, то ему могут спокойно возразить: это пустые фантазии. Другой же натрет сургуч сукном и затем покажет, что сургуч притягивает мелкие тела. Между мыслями, прошедшими в голове первого человека и побудившими его к размышлению, и мыслями второго существует значительная разница. Мысли первого не имеют никаких фактических последствий. Мысли же второго извлекли из скрытого состояния некоторую силу, то есть нечто фактическое. Так же обстоит дело и с мыслями человека, представляющего себе, что он прежней жизнью сам породил в себе силу, которая приводит его к встрече с определенным событием. Уже одно это представление пробуждает в нем действительную силу, благодаря которой он может встретить это событие совсем иначе, чем если бы у него не было этого представления. Вследствие этого ему становится ясной необходимость и существенность этого события, которое иначе он мог бы счесть за простой случай. И он непосредственно убеждается: у меня была правильная мысль, ибо она обладала силою вскрыть для меня этот факт. Если повторять подобные внутренние процессы, то они станут средством постоянного притока внутренних сил и, таким образом, своей плодотворностью докажут свою правильность. И мало-помалу эта правильность начнет сказываться с достаточной силой. В духовном, душевном, а также и в физическом отношении такие процессы действуют оздоравливающим, благотворным образом на жизнь. Человек замечает, что он становится благодаря этому в правильное отношение к жизни, между тем как, признавая единственно только жизнь между рождением и смертью, он отдается во власть призрачного. Через такое знание человек становится душевно сильнее. Конечно, такое чисто внутреннее доказательство духовной причинности каждый может получить только сам в своей внутренней жизни. Но получить его может каждый. Кто не приобрел его, тот, конечно, не может судить о его доказательной силе. Но кто приобрел его, тот уже едва ли может в нем сомневаться. Не нужно, однако, удивляться, что это так. Ибо то, что так всецело связано с самой внутренней сущностью человека, с его личностью, может быть достаточно доказано, конечно, лишь в самом внутреннем переживании. Против этого нельзя, конечно, приводить возражение, что такой вопрос, отвечающий самому внутреннему переживанию, каждый человек должен разрешить в себе сам и что он не может быть предметом духовной науки. Разумеется, каждый должен сам пройти через это переживание, подобно тому как каждый должен сам понять доказательство математических положений. Но путь, которым это переживание может быть достигнуто, действителен для всех людей, как

действителен для всех методов доказательства математических положений.

Нельзя отрицать, что – не считая, конечно, ясновидческих наблюдений, – только что приведенное доказательство, опирающееся на могущество соответственных мыслей, порождающих душевные силы, является единственным доказательством, способным устоять перед судом всякой непредвзятой логики. Все другие доводы, конечно, очень вески, но во всех них будет что-нибудь такое, что может дать повод для нападения противника. Но кто усвоил себе достаточно непредвзятое воззрение, тот уже в возможности и в самом факте воспитания человека увидит нечто, доказывающее с логической силой, что в телесной оболочке стремится к бытию духовное существо. Он сравнит животное с человеком и скажет себе: у первого с рождением выступают характерные для него качества и способности как нечто определенное и законченное, по которому ясно видно, как оно предназначено наследственностью и разовьется во внешнем мире. Взгляните, как цыпленок уже с рождения определенным образом совершает жизненные отправления. В человеке же через воспитание вступает в отношение с его внутренней жизнью нечто такое, что может и не иметь никакой связи с его наследственностью. И он может быть в состоянии усвоить себе действия таких внешних влияний. Всякий воспитатель знает, что навстречу таким влияниям должны подниматься силы изнутри человека; если этого нет, то обучение и воспитание теряет всякое значение. Для непредвзятого воспитателя даже очень резко обозначается граница между унаследованными задатками и теми внутренними силами человека, которые просвечают сквозь эти задатки и которые проистекают из прежних жизней. Конечно, для подобных вещей невозможно привести такие «веские» доказательства, какие приводятся для известных физических явлений при помощи весов. Но зато эти вещи и составляют интимную сторону жизни. Кто это чувствует, для того доказательны и эти неосязаемые доводы, и даже более доказательны, чем осязаемая действительность. Тот факт, что можно дрессировать животных, то есть что они до некоторой степени через воспитание приобретают известные качества и способности, не может служить возражением для того, кто умеет смотреть на сущность вещей. Ибо не говоря о том, что в мире повсюду встречаются переходы, результаты дрессировки у животного отнюдь не сливаются так с его личным существом, как это бывает у человека. Указывают даже, что способности, которые прививаются домашним животным при совместной жизни с человеком, передаются наследственно, то есть действуют тотчас же как родовые, а не личные. Дарвин описывает, как собаки приносят поноску без всякого обучения и никогда не выдав этого раньше. Можно ли сказать то же самое относительно человеческого воспитания?

Существуют, однако, мыслители, которые на основании своих наблюдений отказались от взгляда, будто человек создается извне при помощи одних только унаследованных сил. Они возвысились до мысли, что духовная сущность, индивидуальность предшествует телесному бытию и сама слагает его. Но многие из них все-таки не могут понять, что земная жизнь повторяется и что в промежуточном между двумя жизнями бытии плоды прошлой жизни являются силами, участвующими в созидании новой. Приведем одного из таких мыслителей. Иммануил Герман Фихте, сын великого Фихте, излагает в своей «Антропологии» свои наблюдения, которые приводят его к следующему общему выводу: «Родители не являются таковыми в полном смысле. Они дают органическое вещество и не только его, но одновременно и то среднее, чувственно-душевное, что проявляется в темпераменте, в своеобразной душевной окраске, в определенном складе наклонностей и т. п., и общим источником чего является «фантазия» в том более обширном, указанном нами смысле. Во всех этих элементах личности примесь и своеобразное участие душ родителей несомненны. Поэтому есть полное основание считать личность за чистый продукт акта порождения, если к тому же понимать этот акт – на что мы должны были решиться – как действительный душевный процесс. Но подлинного, заключительного средоточия личности здесь как раз еще нет, ибо при более глубоком наблюдении оказывается, что и эти душевные особенности суть только оболочка и род орудия для вмещения в себе подлинно духовных, идеальных задатков человека; они способны содействовать или препятствовать их развитию,

но отнюдь не способны породить их». И далее там говорится: «Каждый предсуществует в своем духовном основном образе, ибо с духовной точки зрения ни один индивидуум не похож на другого, как ни один вид животных не похож на остальные». Эти мысли ограничиваются тем, что в физическую телесность человека вводят духовную сущность. Но так как ее созидательные силы не объясняются причинно из прежних жизней, то при каждом возникновении личности такая духовная сущность должна была бы снова происходить из божественной первоосновы. Но при этой предпосылке не было бы возможности объяснить сродство, существующее между задатками, стремящимися выявиться из внутренней глубины человека, и тем, что в течение жизни доходит до этой внутренней глубины из внешней земной среды. Внутренней глубине человека, которая для каждого отдельного человека исходила бы из божественной первоосновы, должно было бы быть совершенно чуждым то, с чем она соприкасается в земной жизни. Это не имеет места только в том случае – как оно и есть в действительности – если эта внутренняя глубина человека была уже раньше связана с внешним миром, если она живет в нем не в первый раз. Непредвзятый воспитатель может ясно заметить: из результатов земной жизни я сообщаю моему воспитаннику нечто, что хотя и чуждо его качествам, полученным им только по наследству, но все-таки ощущается им так, как будто он уже участвовал в этой работе, породившей эти результаты. Только повторные земные жизни в связи с изложенными духовной наукой фактами, происходящими в духовной области между двумя земными жизнями, – только это может дать удовлетворительное объяснение жизни современного человечества, освещаемой со всех сторон. Здесь определенно говорится: «современного» человечества. Ибо духовное исследование показывает, что некогда на самом деле начался кругооборот земных жизней и что для вступающей в телесную оболочку духовной сущности человека существовали тогда иные условия, чем теперь. В следующих главах будет говориться об этом состоянии человеческого существа в первобытные времена. Когда, таким образом, на основании данных духовной науки, будет показано, как это человеческое существо получило свой теперешний облик в связи с развитием Земли, тогда можно будет дать и более точное указание на то, как духовное ядро человеческого существа из сверхчувственных миров вступает в телесные оболочки и как постепенно слагается закон духовной причинности, «человеческая судьба».

## **ГЛАВА 4. РАЗВИТИЕ МИРА И ЧЕЛОВЕК**

Из предыдущего изложения видно, что существо человека построено из четырех членов: из физического тела, жизненного тела, астрального тела и из носителя Я. «Я» работает внутри трех прочих членов и изменяет их. Через такое изменение возникают на более низкой ступени: душа ощущающая, душа рассудочная и душа сознательная. На более высокой ступени человеческого бытия образуются Само-дух, Жизне-дух и Духо-человек. Эти члены человеческой природы находятся в многообразнейших отношениях ко всей вселенной. И их развитие связано с развитием этой вселенной. Рассматривая это развитие, можно проникнуть в более глубокие тайны человеческого существа.

Ясно, что жизнь человека в самых разнообразных направлениях связана с окружающим миром, с ареною, на которой он развивается. Теперь уже и внешняя наука фактическими данными была вынуждена признать, что сама Земля, это место обитания человека в самом широком смысле слова, прошла через известное развитие. Эта наука указывает на такие состояния в земном бытии, во время которых человек в своей современной форме еще не существовал на нашей планете. Она показывает, как человек от простых культурных состояний медленно и постепенно развился до современных условий бытия. Таким образом, и эта наука приходит к воззрению, что существует связь между развитием человека и развитием его небесного тела, Земли.

Духовная наука прослеживает эту связь с помощью того познания, которое черпает свои факты из утонченных духовными органами восприятия. Она прослеживает человека в

его становлении в обратном порядке. Ей открывается, что подлинная внутренняя духовная сущность человека прошла на Земле через ряд жизней. Но таким образом духовное исследование приходит к очень отдаленному моменту в прошлом, когда эта внутренняя человеческая сущность в первый раз вступила во внешнюю жизнь в современном смысле. Это было первым земным воплощением, когда «Я» начало действовать внутри трех тел: астрального тела, жизненного тела и физического тела. И затем оно перенесло с собою плоды этой работы в следующую жизнь.

Если указанным образом довести рассмотрение в обратном порядке до этого момента, то можно заметить, что «Я» застаёт такое состояние Земли, когда три тела, физическое, жизненное и астральное, оказываются уже развитыми и находятся в известной связи между собой. «Я» впервые соединяется с существом, состоящим из этих трех тел. Отныне «Я» принимает участие в дальнейшем развитии трех тел. Раньше они без этого человеческого «Я» развились до той ступени, на которой застало их тогда это «Я».

Духовная наука должна углубиться в своем исследовании еще дальше в прошлое, если она хочет ответить на вопросы: как достигли эти три тела такой ступени развития, на которой они могли принять в себя «Я», и как возникло само это Я и достигло способности действовать внутри тел?

Ответ на эти вопросы возможен только в том случае, если проследить в духовно-научном смысле становление самой земной планеты. Путем такого исследования мы приходим к началу этой земной планеты. Тот способ рассмотрения, который строится только на данных физических чувств, не может прийти к заключениям, имеющим какое-либо отношение к этому началу Земли. Одно воззрение, пользующееся такими заключениями, приходит к выводу, что все вещественное Земли образовалось из первобытного тумана. В задачу этой книги не может входить ближайший разбор таких представлений. Ибо для духовного исследования важно рассмотреть не только материальные процессы земного развития, но главным образом лежащие за вещественным духовные причины. Когда мы видим перед собой человека, поднимающего руку, то это поднятие руки может побудить к двоякого рода размышлению. Можно исследовать механизм руки и остального организма и описать процесс, как он протекает чисто физически. Но можно обратить духовный взор и на то, что происходит в душе человека и служит душевным поводом к поднятию руки. Подобным же образом опытный в духовном восприятии исследователь видит за всеми процессами чувственно-физического мира духовные процессы. Для него все превращения в вещественном земной планеты суть откровения духовных сил, лежащих за вещественным. Но когда такое духовное наблюдение над жизнью Земли все дальше углубляется в прошлое, оно доходит до такой точки развития, когда все вещественное только еще начинает быть. Это вещественное развивается из духовного. До этого существует только духовное. Путем духовного наблюдения мы воспринимаем духовное и видим, как в дальнейшем это духовное частично как бы уплотняется в вещественное. Мы имеем здесь перед собой процесс, протекающий, но на более высокой ступени, совершенно так же, как когда в наблюдаемом нами сосуде с водой, благодаря искусному охлаждению, мало-помалу образуются куски льда. Как в данном случае то, что прежде было только водою, уплотняется в лед, так посредством духовного наблюдения можно проследить, как из предшествовавшего чисто духовного состояния как бы сгущаются вещественные предметы, процессы и существа. Так физическая земная планета развилась из духовного мирового существа, и все, что вещественно связано с этой земной планетой, уплотнилось из того, что дотоле было соединено с ней духовно. Однако не следует представлять себе, что все духовное когда-либо превращается в вещественное; в последнем мы всегда имеем перед собой только превращенные части первоначального духовного. При этом и во время вещественного периода развития духовное остается собственно руководящим и управляющим началом.

Ясно, что тот способ представления, который придерживается только чувственно-физических процессов и того, о чем на основании этих процессов заключает рассудок, ничего не может высказать о духовном, о котором здесь идет речь. Предположим, что могло

бы быть существо, обладающее лишь такими чувствами, которые могли бы воспринимать только лед, а не то более тонкое состояние воды, из которого при охлаждении отделяется лед. Для такого существа вода не существовала бы, и оно только тогда могло бы получить какое-нибудь восприятие воды, если бы часть ее превратилась в лед. Так для человека остается сокрытым лежащее за земными явлениями духовное, если он признает только то, что существует для физических чувств. И если на основании физических фактов, воспринимаемых им в настоящее время, он делает правильные выводы о прошлых состояниях земной планеты, то он может дойти только до той точки ее развития, когда предшествовавшее духовное частично уплотнилось в вещественное. Для такого способа рассмотрения это предшествовавшее духовное столь же мало видимо, как и то духовное, которое и теперь невидимо действует за вещественным.

Лишь в последних главах этой книги может быть сказано о путях, следуя которым человек приобретает способность оглянуться в духовном восприятии на прежние состояния Земли, о которых здесь идет речь. Пока же только упомянем, что для духовного исследования не исчезли факты даже самых отдаленных прошлых времен. Когда какое-нибудь существо проходит свое телесное бытие, то с его телесной смертью исчезает все вещественное. Не так «исчезают» духовные силы, которые произвели из себя это телесное. Они оставляют свои следы, свои точные отображения в духовной основе мира. И кто сквозь видимый мир может возвысить свое восприятие до невидимого, тот видит, наконец, перед собою нечто такое, что можно сравнить с огромной духовной панорамой, в которой отмечены все прошлые события мира. Эти непреходящие следы всего духовного называются в тайноведении «Хроникой Акаши». Но и здесь опять-таки необходимо сказать, что исследования в сверхчувственных областях бытия могут производиться только при помощи духовного восприятия, следовательно, и в рассматриваемой здесь области – только через чтение «Хроники Акаши». Однако и в данном случае остается в силе сказанное в этой книге раньше о подобных вещах. Исследованы могут быть эти сверхчувственные факты только путем сверхчувственного восприятия; но раз они исследованы и сообщаются тайноведением, они могут быть поняты обыкновенным мышлением, если только оно действительно непредвзято. В дальнейшем будет сообщено в духе тайноведения о состояниях развития Земли. Будут прослежены превращения нашей планеты вплоть до того жизненного состояния, в котором она находится в настоящее время. Если кто-нибудь рассмотрит то, что он имеет в настоящее время перед собой только в чувственном восприятии, и затем примет в себя сообщения тайноведения о том, как с самого далекого прошлого развивалось это настоящее, то при действительно непредвзятом мышлении он сможет сказать себе: во-первых, сообщаемое тайноведением вполне логично; во-вторых, я могу понять, что вещи стали такими, какими они предстоят мне, если я приму, что сообщаемое сверхчувственным исследованием верно. Под «логичным» понимается в этой связи, конечно, не то, будто в каком-нибудь изложении тайноведческого исследования не может оказаться ошибок в логическом отношении. И в данном случае о «логичном» говорится в том же смысле, в каком принято говорить об этом в обыкновенной жизни физического мира. Как там ставится требование логичности изложения, хотя отдельное лицо, описывающее ту или иную область фактов, может впадать в логические ошибки, так и в тайноведении. Может даже случиться и так, что исследователь, могущий воспринимать в сверхчувственных областях, впадет в ошибки в логическом изложении, и тогда его может поправить кто-нибудь другой, вовсе не обладающий сверхчувственным восприятием, но зато владеющий способностью здравого мышления. Но по существу ничего нельзя возразить против примененной в тайноведении логики. И можно было бы даже совсем не подчеркивать, что, исходя из чисто логических оснований, ничего нельзя возражать против самих фактов. Как в области физического мира никогда нельзя бывает доказать логически, существует ли кит или нет, но надо его увидеть, так и сверхчувственные факты могут быть познаны только при помощи духовного восприятия. Но недостаточно подчеркнуть необходимость для наблюдателя сверхчувственных областей, прежде чем он сам собственным восприятием приблизится к



духовным мирам, составит себе сначала определенное воззрение при помощи логики, а также путем уразумения того, как чувственно видимый мир становится всюду понятным, если допустить правильность сообщений тайноведения. Всякое переживание в сверхчувственном мире остается неуверенным – и даже опасным – блужданием наугад, если пренебречь описанным подготовительным путем. Поэтому в этой книге, прежде чем будет говориться о самом пути сверхчувственного познания, будут сообщены сверхчувственные данные о земном развитии. При этом необходимо также принять в соображение, что кто чисто мыслительно разбирается во всем, что имеет сказать сверхчувственное познание, тот отнюдь не находится в том же положении, как человек, слушающий рассказ о физическом явлении, которого он сам не может видеть. Ибо уже само мышление есть сверхчувственная деятельность. Оставаясь чувственным, оно не может само привести к сверхчувственным явлениям. Но примененное к сверхчувственным, сообщаемым тайноведением явлениям мышление само собою вырастает в сверхчувственный мир. И это даже один из наилучших путей прийти к самостоятельному восприятию в сверхчувственной области, когда через размышление о том, что сообщает тайноведение, мы вырастаем в высший мир. Такое вступление в этот мир сопровождается наибольшей ясностью. Поэтому известное направление тайноведческого исследования и считает такое мышление плодотворной первоначальной ступенью всякого тайноведческого обучения. Вполне понятно также, что в этой книге не может быть указано относительно всех частных духовно воспринятого развития Земли, каким образом сверхчувственное этих частных подтверждается в видимом. Но это и не имелось в виду, когда говорилось, что сокрытое всюду может быть показано в своих видимых действиях. Имелось в виду собственно то, что человеку на каждом шагу может стать ясным и понятным все, что предстает перед ним, если он видимым явлениям дает освещение, ставшее для него доступным благодаря тайноведению. Только на отдельных характерных случаях будут указаны дальше примеры подтверждений сокрытого видимым, чтобы этим показать, как мы можем сделать это в практической жизни везде, где только захотим.

\* \* \*

Если проследить развитие Земли в обратном порядке, то мы придем в смысле вышеизложенного духовно-научного исследования к духовному состоянию нашей планеты. Продолжая этот путь исследования еще дальше вглубь, мы найдем, что это духовное проходило уже раньше через известного рода физическое воплощение. Мы встречаем, таким образом, прошлое физическое планетарное состояние, которое впоследствии перешло в духовное и затем, через новое овеществление, превратилось в нашу Землю. Так наша Земля представляет собою перевоплощение древней планеты. Но духовная наука может углубиться еще дальше в прошлое. И она находит тогда, что весь процесс был повторен еще дважды. Наша Земля прошла, таким образом, через три предшествующих планетарных состояния, между которыми всегда лежали промежуточные состояния духовности. Чем дальше мы прослеживаем воплощения в обратном порядке, тем физическое оказывается, конечно, все более и более тонким.

В том образе, в каком человек развивается в настоящее время, он выступает лишь в четвертом из охарактеризованных планетарных воплощений – на Земле в собственном смысле. И существенным для этого образа является состав человека из четырех членов: из физического тела, жизненного тела, астрального тела и «Я». Но этот образ не мог бы появиться, если бы он не был подготовлен фактами предшествовавшего развития. Это подготовка совершилось таким путем, что во время прежнего планетарного воплощения развились существа, которые имели уже три из теперешних четырех членов человека: физическое тело, жизненное тело и астральное тело. Эти существа, которых в известном отношении можно назвать предками человека, еще не имели «Я», но они настолько развили

три остальных члена и связь между ними, что они стали зрелыми для последующего принятия в себя «Я». Таким образом, предок человека в прежнем планетном воплощении достиг известного состояния зрелости своих трех членов. Это состояние перешло в состояние духовности. И из последнего образовалось потом новое физическое планетарное состояние – состояние Земли. В нем содержались как бы в зачатках созревшие предки человека. Тем, что вся планета прошла через состояние духовности и появилась в новом образе, она доставила содержавшимся в ней зачаткам с физическим, жизненным и астральным телом не только нужные условия, чтобы развиться опять до той высоты, на которой они стояли уже раньше, но еще и другую возможность: по достижении этой высоты возвыситься над собою через принятие «Я». Итак, развитие Земли распадается на две части. В первом периоде сама Земля является как перевоплощение прежнего планетарного состояния. Но это повторение, вследствие того, что ему предшествовало состояние духовности, выше, чем состояние предыдущего воплощения. И Земля содержит в себе зачатки предков человека с прежней планеты. Сначала они развиваются до той высоты, на которой они уже находились раньше. Когда они ее достигают, первый период закончен. Земля же, благодаря своей более высокой ступени развития, может развить теперь эти зачатки еще дальше, а именно: сделать их способными к принятию «Я». Второй период развития Земли есть период развития «Я» в физическом, жизненном и астральном телах.

Как через развитие Земли человек поднимается, таким образом, на более высокую ступень, так происходило это и раньше, при прежних планетарных воплощениях. Ибо уже при первом из этих воплощений существовало кое-что от человека. Поэтому, если проследить развитие существа человека в далеком прошлом первого из приведенных планетных воплощений, то это проливает свет и на современное его существо. В тайноведческом исследовании это первое воплощение планеты можно назвать Сатурном; второе можно обозначить как Солнце, третье – как Луну, четвертым является Земля. При этом необходимо твердо помнить, что эти тайноведческие обозначения пока не следует приводить в связь с одноименными обозначениями, применяемыми к членам нашей современной солнечной системы. В тайноведении Сатурн, Солнце, Луна суть названия для прошлых форм развития, которые прошла Земля. Какое отношение эти миры древних времен имеют к небесным телам, образующим современную солнечную систему, будет видно из дальнейшего рассмотрения.

Дальнейшее описание условий четырех названных планетарных воплощений может быть сделано лишь в самых общих чертах. Ибо процессы, существа и их судьбы на Сатурне, Солнце и Луне поистине так же многообразны, как и на самой Земле. Поэтому в описании могут быть выдвинуты лишь отдельные характерные черты этих условий, которые могут наглядно представить, каким образом состояния Земли развивались из прежних состояний. При этом надо также принять во внимание, что чем дальше углубляться в прошлое, тем эти состояния становятся все менее похожими на современные. И все-таки их можно описать, пользуясь для характеристики только представлениями, заимствованными из современных земных условий. Так, если говорится, например, в применении к этим прежним состояниям о свете, о теплоте или о чем-нибудь подобном, то не следует упускать из виду, что под этим подразумевается не совсем то, что обозначают теперь как свет и теплоту. И все же такой способ обозначения правилен, ибо на более ранних ступенях развития ясновидящему наблюдателю является нечто, из чего в настоящее время произошли свет, теплота и т. д. И кто проследит данные в таком роде тайноведческие описания, тот уже из самой связи, в какой представлены эти вещи, сможет легко заключить, какие надо выработать представления, чтобы получить характерные образы и сравнения для тех фактов, которые имели место в отдаленнейшем прошлом.

Разумеется, это затруднение становится особенно значительным по отношению к тем планетарным состояниям, которые предшествуют лунному воплощению. Во время последнего царили условия, которые все-таки еще являют известное сходство с земными. Тот, кто пытается дать описание этих условий, в сходствах с современностью находит еще

известные точки опоры, чтобы ясновидчески добытые восприятия выразить в ясных представлениях. Иначе обстоит дело, когда описывается развитие Сатурна и Солнца. То, что там представляется ясновидящему наблюдению, в высшей степени отлично от предметов и существ, принадлежащих в настоящее время к жизненной среде человека. И вследствие этого различия бывает вообще крайне трудно ввести эти довременные факты в круг ясновидящего сознания. Но так как современное существо человека не может быть понято, если не проследить его развитие до состояния Сатурна, то это описание должно быть все-таки дано. И такое описание не может, конечно, быть превратно понято тем, кто будет помнить о существовании этой трудности и кто будет иметь поэтому в виду, что многое из сказанного должно явиться скорее только намеком и указанием на соответственные факты, чем их точным описанием.

\* \* \*

Из современных четырех членов человеческого существа физическое тело самое древнее. Оно является также тем членом, который достиг в своем роде наибольшего совершенства. И тайноведческое исследование показывает, что этот член человека существовал уже во время развития Сатурна. Из последующего изложения выяснится, что образ, который физическое тело имело на Сатурне, был, конечно, чем-то совершенно отличным от современного физического тела человека. Это земное физическое тело человека может устоять в своей природе только благодаря тому, что оно находится в такой связи с жизненным телом, астральным телом и Я, как это было описано в предыдущих главах этой книги. Подобной связи на Сатурне еще не существовало. Тогда физическое тело проходило первую ступень своего развития, и в него еще не было включено человеческое жизненное тело, астральное тело и Я. Во время развития Сатурна оно только созревало для принятия в себя жизненного тела. Для этого Сатурн должен был сначала перейти в состояние духовности и затем перевоплотиться в Солнце. Во время солнечного воплощения снова развилось как бы из сохранившегося зачатка то, чем стало физическое тело на Сатурне; и только тогда могло оно проникнуться эфирным телом. Благодаря этому включению эфирного тела физическое тело изменило свой характер; оно поднялось на вторую ступень совершенства. Нечто подобное произошло и во время лунного развития. Предок человека, каким он перешел в своем развитии с Солнца на Луну, включил в себя на ней астральное тело. Тем самым физическое тело было изменено в третий раз и поднялось, таким образом, на третью ступень своего совершенства. Жизненное тело было при этом также изменено; оно стояло теперь на второй ступени своего совершенства. На Земле в предка человека, состоящего из физического тела, жизненного тела и астрального тела, было включено Я. Благодаря этому физическое тело достигло своей четвертой степени совершенства, жизненное тело – третьей, астральное тело – второй; Я стоит лишь на первой ступени своего бытия.

Если отдаться непредвзятому рассмотрению человека, то нетрудно будет правильно представить себе эти различные степени совершенства отдельных членов. Достаточно только сравнить в этом отношении физическое тело с астральным. Конечно, астральное тело, как душевный член, стоит на более высокой ступени развития, чем физическое. И когда оно в будущем усовершенствуется, то для всего существа человека оно будет иметь гораздо большее значение, чем современное физическое тело. Но в своем роде это последнее достигло известной вершины своего развития. Представим себе только строение сердца, созданного в духе величайшей мудрости, чудесное строение мозга и т. д., или даже отдельной части кости, например, верхнего конца бедренной кости. Мы находим на конце этой кости закономерно сооруженный остов или сеть из тонких пластинок. Все в целом соединено так, что при затрате наименьшего количества материала достигается самое благоприятное действие на поверхностях суставов, например самое целесообразное

распределение трения, а тем самым и правильный род движения. Так находим мы полное мудрости устройство в частях физического тела. А кто далее обратит внимание на гармонию во взаимодействии частей, создающую из них целое, тот найдет, конечно, правильным сказанное о своего рода совершенстве этого члена человеческого существа. При этом неважно, что в некоторых частях может происходить что-либо, по-видимому, нецелесообразное или что в строении и в отправлениях могут наступать нарушения. Можно даже найти, что подобные нарушения в известном смысле являются необходимыми теневыми сторонами исполненного мудрости света, разлитого во всем физическом организме. А теперь сравним с этим астральное тело как носителя наслаждения и страдания, вожделений и страстей. Какая неустойчивость царит в нем по отношению к наслаждению и страданию, какие разыгрываются в нем вожделения и страсти, часто бессмысленные и противоречащие высшему назначению человека. Астральное тело находится теперь лишь на пути к достижению гармонии и внутренней законченности, которые уже можно найти в физическом теле. Можно было бы также показать, что и жизненное тело оказывается хотя и более совершенным в своем роде, чем астральное тело, однако менее совершенным, чем физическое. Подобным же образом окажется при соответствующем рассмотрении, что подлинное ядро человеческого существа, его Я, находится в настоящее время лишь в начале развития. Ибо много ли выполнило до сих пор это Я из своей задачи так преобразить другие члены человеческого существа, чтобы они были откровением его собственной природы? То, что может быть таким образом добыто путем внешнего наблюдения, для знакомого с духовной наукой подкрепляется еще и другим. Можно было бы сослаться на то, что физическое тело постигают болезни. Духовная наука в состоянии показать, что большая часть всех болезней происходит от того, что извращенности и заблуждения в астральном теле передаются жизненному телу и окольным путем через последнее разрушают совершенную в самой себе гармонию физического тела. Более глубокая связь, которой здесь можно было только коснуться, и истинная причина многих болезненных процессов ускользают от того научного рассмотрения, которое ограничивается только физически чувственными фактами. Эта связь в большинстве случаев сказывается в том, что повреждение астрального тела влечет за собой болезненные явления физического тела не в той же самой жизни, в которой произошло повреждение, а лишь в следующей. Поэтому относящиеся сюда законы имеют значение только для того, кто может признать повторность человеческой жизни. Но даже при нежелании считаться с такими более глубокими познаниями уже обыкновенное наблюдение жизни показывает, что человек предается слишком многим наслаждениям и вожделениям, подрывающим гармонию физического тела. А наслаждения, вожделения, страсти и т. д. имеют свое пребывание не в физическом, а в астральном теле. Это последнее во многих отношениях еще настолько несовершенно, что может разрушать совершенство физического тела. Необходимо отметить и здесь, что такие рассуждения не преследуют цели доказать то, что сообщается духовной наукой о развитии четырех членов человеческого существа. Доказательства берутся из духовного исследования, показывающего, что физическое тело имеет за собой четыре превращения на пути к более высоким степеням совершенства, между тем как другие члены человека имеют их соответственно меньше. Здесь надо было только указать, что эти сообщения духовного исследования относятся к фактам, которые в своих действиях сказываются и в доступных внешнему наблюдению степенях совершенства физического тела, жизненного тела и т. д.

\* \* \*

Если мы хотим составить себе образное, приближающееся к действительности представление об условиях, бывших во время развития Сатурна, то следует принять в соображение, что во время этого развития в существенном еще не было ничего из вещей и творений, принадлежащих в настоящее время к Земле и причисляемых к минеральному,

растительному и животному царствам. Существа этих трех царств образовались лишь в позднейшие периоды развития. Из воспринимаемых ныне физически земных существ был тогда только человек. Но и от него существовало тогда лишь физическое тело, как оно было описано выше. В настоящее время к Земле принадлежат не только существа минерального, растительного, животного и человеческого царств, но еще и другие существа, которые не выявляются в физической телесности. Такие существа были и во время развития Сатурна. И последствием их деятельности на арене Сатурна было дальнейшее развитие человека.

Если направить органы духовного восприятия сперва не на начало и конец, а на средний период этого сатурнического воплощения, то мы встретим состояние, сводящееся главным образом к «теплоте». Нельзя найти ни следа газообразных или жидких, ни тем более твердых составных частей. Все эти состояния выступают лишь в позднейших воплощениях. Предположим, что человеческое существо с современными органами чувств приблизилось бы, как наблюдатель, к этому состоянию Сатурна. Оно не получило бы ни одного из доступных ему чувственных впечатлений, кроме ощущения теплоты. Предположим, что такое существо приблизилось бы к Сатурну; достигнув занимаемой Сатурном части пространства, оно восприняло бы только, что эта часть обладает иным тепловым состоянием, чем остальное окружающее пространство. Но оно нашло бы в этой части пространства не равномерную теплоту, а разнообразнейшую смену более теплых и более холодных областей. По известным линиям оно восприняло бы излучающуюся теплоту. И эти линии не тянулись бы везде только прямо, но благодаря тепловым различиям образовали бы правильные формы. Мы имели бы перед собой как бы расчлененное в себе мировое существо, проявляющееся в смене состояний и состоящее только из теплоты.

Современному человеку трудно представить себе что-нибудь, состоящее только из теплоты, так как он не привык познавать теплоту за нечто, существующее само по себе, а привык воспринимать ее только в теплых или холодных газообразных, жидких или твердых телах. Особенно тому, кто усвоил себе представления современной физики, покажется бессмысленным, когда говорят о «теплоте» в том роде, как это делается выше. Такой человек, пожалуй, скажет: существуют твердые, жидкие и газообразные тела, теплота же означает только состояние, в котором находится одна из этих трех форм телесности. Когда мелкие частицы какого-нибудь газа находятся в движении, то это движение воспринимается как теплота. Где нет этого газа, там не может быть такого движения, а значит, не может быть и теплоты. Для духовно-научного исследователя дело обстоит иначе. Для него теплота есть нечто, о чем он говорит в том же смысле, как о газе, о жидкости или о твердом теле. Она для него только еще более тонкая субстанция, нежели газ. И последний для него не что иное, как уплотненная теплота в том же смысле, в каком жидкость есть уплотненный пар или твердое тело – уплотненная жидкость. Таким образом, духовный исследователь говорит о тепловых телах, как он говорит о газо- и парообразных телах. Но если мы хотим в этой области идти за духовным исследователем, то необходимо признать, что существует душевное восприятие. В доступном физическим чувствам мире теплота безусловно представляется состоянием твердого, жидкого или газообразного вещества; но это состояние есть лишь внешняя сторона теплоты или же ее действие. Физики говорят только об этом действии теплоты, а не об ее внутренней природе. Попробуем совершенно отрешиться от всякого действия теплоты, получаемого через внешние тела, и представим себе только внутреннее переживание, которое мы имеем при словах: «я чувствую, что мне тепло», «я чувствую, что мне холодно». Только это внутреннее переживание может дать представление о том, чем был Сатурн в вышеописанный период своего развития. Можно было бы пройти всю часть пространства, которую он занимал, и нельзя было бы встретить ни газа, который производил бы какое-нибудь давление, ни твердого или жидкого тела, от которого можно было бы получить какое-нибудь световое впечатление, но в каждой точке пространства, без впечатления извне, можно было бы внутренне почувствовать: здесь та или иная степень теплоты.

В мировом теле такого рода нет условий, необходимых для животных, растительных и минеральных существ нашего времени. (Поэтому едва ли нужно заметить, что вышесказанное в действительности никогда не могло бы иметь места. Современный человек, как таковой, никогда не мог бы стать в положение наблюдателя древнего Сатурна. Это описание должно было только служить для пояснения.) Существа, область действия которых была в этом Сатурне, стояли на совершенно иной ступени развития, чем нынешние, чувственно воспринимаемые земные существа. Там были прежде всего существа, не имеющие такого физического тела, как современный человек. При этом, когда здесь идет речь о «физическом теле», следует избегать мысли о современной физической телесности человека. Напротив, нужно тщательно различать разницу между физическим телом и минеральным телом. Физическое тело – это то, которое управляется физическими законами, наблюдаемыми в настоящее время в минеральном царстве. Современное физическое тело человека не только управляется такими законами, но оно, кроме того, еще проникнуто минеральным веществом. О таком физически-минеральном теле на Сатурне еще не может быть речи. Там существует только физическая телесность, управляемая физическими законами, но эти физические законы проявляются только в тепловых действиях. Итак, физическое тело есть тонкое, легкое, эфирное тепловое тело. И из таких тепловых тел состоит весь Сатурн. Эти тепловые тела – первый зачаток современного физически-минерального человеческого тела. Оно возникло из теплового тела благодаря тому, что в него вошли образовавшиеся лишь впоследствии газообразные, жидкие и твердые вещества. Среди существ, о которых здесь идет речь – кроме человека – как об обитателях Сатурна, были, например, такие, которые вообще не нуждались в физическом теле. Низшим членом их существа было эфирное или жизненное тело. Зато они обладали еще одним членом сверх тех, которые входят в состав человеческого существа. Человек имеет своим наивысшим членом Духо-человека. Эти существа обладают еще более высоким членом. Между жизненным телом и Духо-человеком они обладают всеми описанными в этой книге членами, которые есть и у человека: астральным телом, Я, Само-духом и Жизне-духом. Как наша Земля окружена воздушной атмосферой, так был окружен ею и Сатурн; только у него эта «атмосфера» была духовного рода. Она состояла собственно из только что названных и еще из других существ. Происходило постоянное взаимодействие между тепловыми телами Сатурна и означенными существами. Последние погружали члены своего существа в физические тепловые тела Сатурна. И между тем, как в самих этих тепловых телах не было никакой жизни, в них выражалась жизнь обитавших вокруг них существ. Их можно было бы сравнить с зеркалами. Но только они отражали не образы названных живых существ, а их жизненные состояния. Итак, в самом Сатурне нельзя было бы найти ничего живого, но он действовал оживляюще на свое окружение в небесном пространстве, отражая в него, как эхо, посылаемую ему жизнь. Весь Сатурн являлся как бы зеркалом небесной жизни. Очень высокие существа, жизнь которых отражал Сатурн, называются в духовной науке «Духами Мудрости». (В Христианской духовной науке они носят название «Kyriotes», то есть «Господства».) Их деятельность на Сатурне начинается не с описанной средней эпохи его развития. В это время она является даже в известном смысле уже законченной. Прежде чем они могли достигнуть отражения своей собственной жизни от тепловых тел Сатурна, им необходимо было сначала довести эти тепловые тела до того, чтобы они могли производить это отражение. Поэтому их деятельность началась вскоре после начала развития Сатурна. В этот период телесность Сатурна была еще неустроенной вещественностью, которая не могла ничего отражать. И рассматривая эту неустроенную вещественность, мы переносимся путем духовного наблюдения к началу развития Сатурна. То, что можно наблюдать тогда, еще совершенно не носит позднейшего теплового характера. Чтобы характеризовать это состояние, можно сослаться только на одно свойство, сравнимое с человеческой волей. Это сплошь одна только воля.

Итак, мы имеем здесь дело с совершенно духовным состоянием. Если проследить, откуда исходит эта «воля», то видно, как она возникает через изливание возвышенных

существ, которые, пройдя в своем развитии лишь по едва угадываемым нами ступеням, достигли такой высоты, что при начале развития Сатурна могли из своего собственного существа изливать «волю». После того, как это излияние продолжалось некоторое время, к воле присоединяется деятельность вышеозначенных «Духов Мудрости». Благодаря этому до тех пор совершенно бескачественная воля постепенно приобретает свойство отражать жизнь в небесное пространство. Существ, которые ощущают свое блаженство в этом излиянии воли в начале развития Сатурна, духовная наука называет «Духами Воли». (В христианской эзотерической науке они называются «Престолами».) После того как через совместное действие воли и жизни была достигнута известная ступень развития Сатурна, начинается действие других существ, находящихся равным образом в окружении Сатурна. Это «Духи Движения» (по-христиански «Силы»). У них нет ни физического, ни жизненного тела. Их низший член – астральное тело. Когда сатурнические тела достигли способности отражать жизнь, эта отраженная жизнь могла проникнуться качествами, присущими астральным телам «Духов Движения». Последствием этого является то, что с Сатурна как бы извергаются в небесное пространство изъятия ощущений, чувства и другие подобные душевные силы. Весь Сатурн представляется одушевленным существом, проявляющим симпатии и антипатии. Но эти душевные проявления отнюдь не его собственные, а только отброшенные назад душевные действия «Духов Движения». После того как и это продолжалось в течение известного времени, начинается деятельность следующих существ, а именно «Духов Формы». Низший член их – также астральное тело. Но оно находится на иной ступени развития, нежели астральное тело «Духов Движения». Между тем как эти последние сообщают отраженной жизни только общие проявления ощущений, астральное тело «Духов Формы» (по-христиански «Власти») действует так, что проявления ощущений извергаются в мировое пространство как бы отдельными существами. Можно было бы сказать, что благодаря «Духам Движения» Сатурн является в целом одушевленным существом. «Духи Формы» делят эту жизнь на отдельные живые существа, так что он является теперь совокупностью таких душевных существ. Представим себе ради образа ягоду шелковицы или ежевики, состоящую из отдельных ягодок. Так и Сатурн для ясновидящего составлен в данную эпоху развития из отдельных сатурнических существ, правда не обладающих собственной жизнью и собственной душой, но отражающих жизнь и душу своих обитателей. В это состояние Сатурна вступают теперь существа, имеющие своим низшим членом также астральное тело, но доведшие его до такой ступени развития, что оно действует как современное человеческое «Я». Через этих существ из окружения Сатурна взирает на него это «Я». И оно сообщает свою природу отдельным жизненным существам Сатурна. Так с Сатурна посылается в мировое пространство нечто, являющееся подобным действию человеческой личности в кругу современной жизни. Существ, вызывающих такое действие, называют «Духами Личности» (по-христиански «Начала»). Они сообщают телесностям Сатурна видимость личного характера. Однако на самом Сатурне находится не личность, а только как бы ее отражение, скорлупа личности. Настоящую свою личность «Духи Личности» имеют в окружении Сатурна. В силу того именно, что эти «Духи Личности» описанным образом заставляют сатурнические тела отражать свою сущность, последним сообщается та тонкая вещественность, которая была описана прежде, как «теплота». Во всем Сатурне нет внутренней жизни; но «Духи Личности» познают образ своей собственной внутренней жизни, притекающей к ним с Сатурна как теплота.

В то время как все это происходит, «Духи Личности» находятся на той ступени, на которой в настоящее время стоит человек. Они проходят тогда свою эпоху человечества. Если мы хотим взглянуть на этот факт непредвзято, мы должны представить себе, что какое-нибудь существо может быть человеком, не обладая вовсе тем образом, который в настоящее время присущ человеку. «Духи Личности» являются на Сатурне «людьми». Низшим членом они имеют не физическое тело, а астральное тело и «Я». Поэтому переживания этого астрального тела они не могут выражать в таком физическом и жизненном теле, как современный человек; и они не только имеют «Я», но и знают о том, ибо теплота Сатурна,

отражая это «Я», доводит его до их сознания. Они «люди», но в иных условиях, чем земные.

В дальнейшем развитии Сатурна следуют факты иного рода, чем бывшие дотоле. Между тем как раньше все было отражением внешней жизни и внешнего ощущения, теперь начинается своего рода внутренняя жизнь. В мире Сатурна начинает вспыхивать то там, то здесь, и снова погасать световая жизнь. В разных местах появляется трепетное мерцание, а кое-где как бы сверкания молний. Тепловые тела Сатурна начинают мерцать, светиться и даже сиять. Достижение этой ступени развития снова дает возможность некоторым существам проявить свою деятельность. Это те самые, которые в духовной науке известны, как «Духи Огня» (по-христиански «Архангелы»). Эти существа, хотя и имеют астральное тело, однако на означенной ступени своего бытия не могут сообщать своему астральному телу никаких побуждений; они не могли бы вызвать никакого чувства или ощущения, если бы не могли действовать на тепловые тела, достигшие на Сатурне описанной ступени. Это действие дает им возможность познавать свое собственное бытие по тому действию, которое они производят. Они не могут сказать себе: «Я есть», но говорят приблизительно так: «Окружающее меня дает мне быть». Они воспринимают, и их восприятия состоят в описанных световых действиях на Сатурне, которые суть в некотором роде их «Я». Это сообщает им особого рода сознание. Оно обозначается как образное сознание. Его можно представить себе вроде человеческого сновидческого сознания; только степень живости следует представить себе гораздо большей, чем при человеческом сновидении, и мы имеем здесь дело не с приливом и отливом лишенных реальности образов сновидения, а с такими образами, которые имеют действительное отношение к световой игре Сатурна. При этом взаимодействии между Духами Огня и тепловыми телами Сатурна в общий процесс развития вводятся теперь зачатки человеческих органов чувств. Органы, посредством которых человек в настоящее время воспринимает физический мир, вспыхивают в своих первых тонких эфирных зачатках. Внутри Сатурна становятся доступными ясновидящему восприятию человеческие фантомы, не являющие в себе ничего, кроме световых прообразов органов чувств. Эти органы чувств являются, таким образом, плодом деятельности Духов Огня; но в их образовании участвуют не только эти духи. Одновременно с Духами Огня на арене Сатурна выступают другие существа. Существа, достигшие такого высокого развития, что они могут пользоваться этими зачатками чувств для созерцания мировых процессов в жизни Сатурна. Это «Духи Любви» (по-христиански «Серафимы»). Не будь их, Духи Огня не могли бы иметь описанного выше сознания. Они созерцают процессы на Сатурне с таким сознанием, которое дает им возможность переносить их, как образы, на Духов Огня. Сами же они отказываются от всех преимуществ, которые они могли бы иметь через созерцание процессов на Сатурне, от всякого наслаждения, от всякой радости; они отдают все это, чтобы этим могли воспользоваться Духи Огня.

За этими событиями следует новый период бытия Сатурна. К световой игре присоединяется нечто другое. Многим может показаться бредом, если высказать то, что представляется тогда ясновидящему познанию. Внутри в Сатурне как бы волнуются и переливаются вкусовые ощущения. Сладкое, горькое, кислое и т. д. наблюдается в различных местах внутри Сатурна; а вовне, в небесном пространстве, все это воспринимается, как звук, как своего рода музыка. Во время этих событий некоторые существа снова находят возможность развить деятельность на Сатурне. Это «Сыны Сумерек или Жизни» (по-христиански «Ангелы»). Они вступают во взаимодействие с находящимися внутри Сатурна приливающими и отливающими вкусовыми силами. Благодаря этому их эфирное или жизненное тело развивает такую деятельность, что ее можно обозначить как своего рода обмен веществ. Они вносят жизнь вовнутрь Сатурна. Благодаря этому в Сатурне происходят процессы питания и выделения. Эта внутренняя жизнь дает возможность вступить в мировое тело еще другим существам, «Духам Гармонии» (по-христиански «Херувимам»). Они сообщают «Сынам Жизни» род смутного сознания. Оно еще более смутно и сумеречно, чем сновидческое сознание современного человека. Это такое же сознание, какое присуще человеку во время сна без сновидений. Оно ведь настолько



незначительно, что как бы «совсем не доходит до сознания» человека. Однако оно существует. Оно отличается от дневного сознания по степени, а также и по роду. Такое же «сонное сознание без сновидений» имеют в настоящее время растения. Если оно и не доставляет никаких восприятий внешнего мира в человеческом смысле, то все же управляет жизненными процессами и приводит их в гармонию с внешними мировыми процессами. На той ступени Сатурна, о которой идет речь, «Сыны Жизни» не могут воспринимать этого управления, но «Духи Гармонии» воспринимают его, поэтому они и являются действительными руководителями. Вся эта жизнь разыгрывается в упомянутых уже человеческих фантомах. Поэтому они являются ясновидящему взору оживленными, но их жизнь есть все же только кажущаяся жизнь. Это жизнь «Сынов Жизни», которые пользуются некоторым образом, чтобы изжить себя, человеческими фантомами.

Направим теперь внимание на эти человеческие фантомы с кажущейся жизнью. Во время описанного периода Сатурна форма их постоянно меняется. Они бывают похожи то на один образ, то на другой. В дальнейшем ходе развития образы становятся более определенными; кратковременно даже пребывающими. Это происходит оттого, что они проникаются теперь действиями духов, описанных уже в начале развития Сатурна, а именно «Духов Воли» («Престолов»). Вследствие этого сам человеческий фантом приобретает простейшую и самую смутную форму сознания. Эту форму сознания нужно представить себе еще более смутной, чем сознание во время сна без сновидений. В современных условиях такое сознание имеют минералы. Оно приводит внутреннюю сущность в созвучие с физическим внешним миром. На Сатурне «Духи Воли» управляют этим созвучием. И вследствие этого человек, оказывается как бы отпечатком самой жизни Сатурна. Человек являет на этой ступени в малом виде то же самое, что жизнь Сатурна в большом. И этим был заложен первый зачаток того, что и в теперешнем человеке находится еще в зародыше: зачаток «Духо-человека» (Атма). Вовнутрь (в Сатурне) эта смутная человеческая воля открывается ясновидящему восприятию в своих действиях, которые можно сравнить с «запахами». Наружу, в небесное пространство, исходит проявление как бы от личности, но только не руководимой внутренним «Я», а управляемой, как машина, извне. Управляют этим «Духи Воли».

Если окинуть предыдущее взглядом, станет ясно, что начиная с описанного среднего состояния развития Сатурна, ступени этого развития можно было характеризовать путем сравнения их действий с ощущениями современных органов чувств. Можно было сказать: развитие Сатурна проявляется как теплота; затем к этому присоединяется световая игра, далее — вкусовая и звуковая игра; наконец, выступает нечто, что вовнутрь Сатурна проявляется как ощущения запахов, а наружу — как машинообразно действующее человеческое «Я». В чем раскрывалось развитие Сатурна до теплового состояния? Этого нельзя сравнить решительно ни с чем, доступным внешнему чувственному ощущению. Тепловому состоянию предшествует такое, которое в настоящее время человек переживает только в своем внутреннем существе. Когда он отдается представлениям, которые он сам образует в своей душе, причем побуждение к ним не бывает навязано ему внешним впечатлением, то он имеет в себе нечто, чего не могут воспринимать физические чувства, и что скорее может быть воспринято только высшим зрением ясновидящего. Тепловому состоянию Сатурна предшествуют проявления, которые могут стать восприятиями только для ясновидящего. Три таких состояния могут быть названы: чисто душевная теплота, не воспринимаемая внешне; чисто духовный свет, который внешне есть тьма; и, наконец, духовно сущностное, законченное в самом себе и не нуждающееся ни в каком внешнем существе, чтобы осознать себя. Чистая внутренняя теплота сопровождает появление «Духов Движения»; чистый духовный свет — появление «Духов Мудрости», чистая внутренняя сущность связана с первым излиянием «Духов Воли».

Итак, с появлением теплоты Сатурна наше развитие выступает впервые из внутренней жизни, из чистой духовности, во внешне проявляющееся бытие. Особенно трудно будет освоиться с этим современному сознанию, если к тому же будет еще сказано, что вместе с

тепловым состоянием Сатурна впервые появляется также и то, что называют «временем». Предыдущие состояния вовсе не временны. Они принадлежат к той области, которую в духовной науке можно назвать «областью пребывающего». Поэтому все, что говорится в этой книге о таких состояниях в «области пребывающего», надо понимать так, что выражения, касающиеся временных условий, употребляются только для сравнения и пояснения. То, что некоторым образом предшествует «времени», может быть охарактеризовано на человеческом языке только при помощи выражений, заключающих в себе представление о времени. Надо помнить, что хотя первое, второе и третье состояния Сатурна вовсе не следовали в нашем смысле «одно за другим», однако их нельзя описать иначе как следующими одно за другим. Впрочем, несмотря на свою «пребываемость» или одновременность, они зависят друг от друга таким образом, что эту зависимость можно сравнить с последовательностью во времени.

Этим указанием на первые состояния развития Сатурна проливается свет и на все дальнейшие вопросы о «происхождении» этих состояний. Чисто рассудочно, конечно, вполне возможно относительно каждого начала спрашивать опять о «начале этого начала». Но по отношению к фактам это неприменимо. Достаточно только представить себе это в сравнении. Когда мы находим где-нибудь на дороге колею, то мы можем спросить: откуда она взялась? Нам могут ответить: от повозки. Далее можно спросить опять: откуда ехала эта повозка и куда? Опять возможен ответ, основанный на фактах. Затем можно еще спросить: кто сидел в повозке, какие намерения были у лица, которое в ней ехало, что оно делало? Наконец, мы придем к такой точке, когда все вопросы должны естественно прекратиться в силу самих фактов. Кто будет продолжать спрашивать и после этого, тот удалится от цели первоначально поставленного вопроса. Он только как бы по шаблону будет еще продолжать ставить вопросы. В случаях, подобных только что приведенному здесь для сравнения, легко заметить, где факты ставят предел вопросам. По отношению к великим мировым вопросам не так легко уяснить себе это. Но при действительно точном рассмотрении мы все-таки заметим, что все вопросы на тему «откуда» должны прекратиться при вышеописанных состояниях Сатурна. Ибо здесь мы касаемся области, где существа и события обосновываются уже не тем, откуда они происходят, а сами собой.

Результатом развития Сатурна является достижение человеческим зачатком известной ступени развития. Он достигает низшего, смутного сознания, о котором была речь выше. Не следует представлять себе, что его развитие начинается лишь в последней стадии Сатурна. «Духи Воли» действуют на протяжении всех состояний. Но только в последнем периоде результат выступает для ясновидящего восприятия особенно явственно. Вообще нет резкой границы между деятельностями отдельных групп существ. Когда говорится: сперва действуют «Духи Воли», затем «Духи Мудрости» и т. д., то это не значит, что они действуют только тогда. Они действуют в течение всего развития Сатурна, но только в указанные периоды их действие можно лучше всего наблюдать. Отдельные существа имеют тогда как бы водительство.

Таким образом, все развитие Сатурна является работой Духов Мудрости, Движения, Формы и т. д. над тем, что было излито «Духами Воли». Эти духовные существа при этом сами проходят развитие. Например, «Духи Мудрости», после того как они получили свою жизнь отраженной от Сатурна, стоят уже на другой ступени, чем раньше. Плод этой деятельности повышает способности их собственного существа. Следствием этого является то, что по завершении этой деятельности для них наступает нечто, подобное сну для человека. За периодами их деятельности по отношению к Сатурну следуют такие, в течение которых они как бы живут в иных мирах. Тогда их деятельность бывает отвращена от Сатурна. Поэтому ясновидящее восприятие видит в описанном развитии Сатурна период подъема и понижения. Подъем продолжается до образования теплового состояния. Затем, вместе с световой игрой, начинается уже отлив. И далее, когда человеческие фантомы благодаря «Духам Воли» принимают образ, духовные существа мало-помалу отходят: развитие Сатурна замирает; оно исчезает, как таковое. Наступает своего рода промежуток

покоя. Человеческий зачаток переходит при этом как бы в состояние растворения; но это не такое состояние, при котором он исчезает; оно скорее похоже на состояние зерна, покоящегося в земле, чтобы созреть в новое растение. Так покоится человеческий зачаток в лоне мира для нового пробуждения. И когда наступает срок его пробуждения, то и вышеописанные духовные существа приобрели себе в иных условиях способности, благодаря которым они могут работать далее над человеческим зачатком. «Духи Мудрости» приобрели в своем эфирном теле способность не только наслаждаться отражением жизни, как на Сатурне; они в состоянии теперь изливать из себя жизнь и одарять ею других существ. «Духи Движения» находятся теперь на той ступени, на которой были на Сатурне «Духи Мудрости». Низшим членом их существа было там астральное тело. Теперь им присуще эфирное или жизненное тело. Сообразно этому и другие духовные существа поднялись на следующую ступень развития. Поэтому все эти духовные существа при дальнейшем развитии человеческого зачатка могут действовать иначе, чем они действовали на Сатурне. Но в конце развития Сатурна зачаток человека растворился. Для того, чтобы развившиеся дальше духовные существа могли снова начать свою деятельность там, где они ее прекратили, этот зачаток человека должен еще раз кратко повторить те ступени, которые он прошел на Сатурне. Это именно и наблюдается ясновидящим восприятием. Человеческий зачаток выступает из своего скрытого состояния и начинает самостоятельно развиваться при помощи сил, которые были привиты ему на Сатурне. Он выходит из тьмы, как полевое существо, достигает видимости жизни, душевности и т. д., вплоть до того машинообразного проявления личности, которое было у него в конце развития Сатурна.

\* \* \*

Результатом второго из упомянутых периодов развития, «ступени Солнца», является подъем человеческого существа к более высокому состоянию сознания, чем то, которого оно достигло на Сатурне. По сравнению с нынешним сознанием человека это солнечное состояние, конечно, может быть названо «бессознательностью». Ибо оно до некоторой степени подобно тому, в котором находится теперь человек во время сна, совершенно лишенного сновидений. Или его можно также сравнить с низшей степенью сознания, в котором теперь дремлет наш растительный мир. Для тайноведения не существует «бессознательности», а только различные степени сознательности. Все в мире сознательно. Человеческое существо приобретает в течение развития Солнца более высокую степень сознания благодаря тому, что в него включается тогда эфирное или жизненное тело. Прежде, чем это может произойти, должны, как сказано выше, повториться состояния Сатурна. Это повторение имеет совершенно определенный смысл. А именно по истечении промежутка покоя, о котором была речь в предыдущем изложении, то, что было прежде Сатурном, выступает из «мирового сна» как новое мировое тело, как Солнце. Но вместе с тем изменились и условия развития. Духовные существа, деятельность которых на Сатурне была уже описана, поднялись до других состояний. Но на новообразовавшемся Солнце зачаток человека является вначале тем, чем он стал на Сатурне. Он должен сначала так преобразить те различные стадии развития, которые он усвоил на Сатурне, чтобы они подходили к условиям на Солнце. Поэтому эпоха Солнца начинается с повторения событий Сатурна, причем они приспособляются к изменившимся условиям жизни Солнца. Когда человеческое существо настолько подвинулось, что достигнутая им на Сатурне высота развития оказалась в соответствии с условиями на Солнце, то названные «Духи Мудрости» начинают в физическое тело изливать эфирное или жизненное тело. Итак, более высокая ступень, которой человек достигает на Солнце, может быть охарактеризована тем, что образовавшееся уже на Сатурне в зачатке физическое тело поднимается на вторую ступень совершенства, становясь носителем эфирного или жизненного тела. Это эфирное или жизненное тело достигает во время солнечного развития первой степени своего

совершенства. Но чтобы физическое тело достигло второй степени совершенства, а жизненное тело – первой, необходимо было в дальнейшем ходе солнечной жизни вмешательство других духовных существ подобно тому, как это было уже описано относительно ступени Сатурна.

Когда «Духи Мудрости» начинают свое излияние жизненного тела, то Солнце, бывшее до тех пор темным, начинает светиться. Одновременно с этим в зачатке человека наступают первые проявления внутренней деятельности; начинается жизнь. То, что на Сатурне пришлось охарактеризовать, как видимость жизни, становится теперь действительной жизнью. Это излияние продолжается некоторое время. По истечении этого времени для человеческого зачатка наступает важная перемена. А именно: он расчленяется на две части. Между тем как прежде физическое тело и жизненное тело составляли одно целое, будучи тесно связаны между собою, теперь физическое тело начинает отделяться как особая часть. Но и это отделившееся физическое тело остается проникнуто жизненным телом. Таким образом, мы имеем теперь дело с двучленным человеческим существом. Одна часть есть переработанное жизненным телом физическое тело, другая часть только жизненное тело. Но это отделение протекает в течение одного из промежутков покоя солнечной жизни. Во время этого промежутка наступившее уже свечение снова погасает. Разделение происходит как бы во время «мировой ночи». Однако этот период покоя гораздо короче упомянутого выше промежутка между развитием Сатурна и Солнца. По истечении периода покоя «Духи Мудрости» продолжают некоторое время так же работать над двучленным человеческим существом, как они это делали прежде над одночленным. Затем начинают свою деятельность «Духи Движения». Они пронизывают своим собственным астральным телом жизненное тело человеческого существа. Благодаря этому последнее приобретает способность совершать известные внутренние движения в физическом теле. Это движения, которые можно сравнить с движением соков в современном растении.

Тело Сатурна состояло из одной только тепловой субстанции. Во время солнечного развития эта тепловая субстанция уплотняется до состояния, которое можно сравнить с современным состоянием газа или пара. Это то состояние, которое в тайноведении принято обозначать как «воздух». Первые признаки такого состояния сказываются после того, как «Духи Движения» начали свою деятельность. Ясновидческому сознанию представляется следующее зрелище. Внутри тепловой субстанции появляется нечто вроде тонких образований, которые силами эфирного тела приводятся в правильные движения. Эти образования являют физическое тело человеческого существа на соответствующей ему теперь ступени развития. Они совершенно проникнуты теплотой, а также как бы заключены в тепловую оболочку. Эти тепловые образования с включенными в них воздушными формами – последние находятся в правильном движении – можно назвать в физическом отношении человеческим существом. Поэтому, если придерживаться вышеприведенного сравнения с современным растением, то нужно помнить, что мы имеем дело не с плотным растительным образованием, а с воздушным или газовым<sup>1</sup> обликом, движение которого можно сравнить с движениями соков в современном растении. По истечении некоторого времени наступает снова период покоя: после него продолжают действовать Духи Движения, пока к их деятельности не присоединяется деятельность Духов Формы. Их действие заключается в том, что постоянно менявшиеся дотоле газовые образования принимают пребывающие формы. И это также происходит благодаря тому, что Духи Формы дают изливаться и вливаться своим силам в жизненное тело человеческого существа. Газовые образования прежде, когда на них действовали одни только Духи Движения, находились в непрерывном движении, ни на одно мгновение не сохраняли они своего облика. Теперь же они мимолетно принимают различимые формы. Спустя некоторое время снова наступает период покоя, после него Духи Формы опять продолжают свою деятельность. А затем наступают совершенно новые условия в развитии Солнца.

В этот момент Солнце достигло середины своего развития. Тем временем Духи Личности, достигшие на Сатурне своей человеческой ступени, восходят к более высокой

степени совершенства. Они поднимаются выше этой ступени. Они достигают сознания, которого еще не имеет современный человек на нашей Земле при обыкновенном ходе своего развития. Он достигнет его, когда Земля, т. е. четвертая из планетарных ступеней развития, придет к своей цели и вступит в следующий планетарный период. Тогда человек будет воспринимать вокруг себя не только то, что ему сообщают внешние физические чувства, но он будет в состоянии наблюдать в образах внутренние душевные состояния окружающих его существ. Он будет иметь (ясновидящее) образное сознание, однако при сохранении полного самосознания. В его ясновидении не будет ничего сновидческого, смутного, но он будет воспринимать душевное, хотя и в образах, однако так, что эти образы будут выражением действительности, как теперь физические краски и звуки. В настоящее время человек только при помощи тайноведческого обучения может подняться к такому ясновидению. Об этом обучении будет говориться на дальнейших страницах этой книги. Этого ясновидения достигают теперь, как нормального дара своего развития, Духи Личности в середине ступени Солнца. И именно благодаря этому они приобретают способность во время солнечного развития действовать на новообразовавшееся жизненное тело человеческого существа подобным же образом, как они действовали на Сатурне на физическое тело. Как там теплота отражала им их собственную личность, так теперь газовые образования отражают им в световом сиянии образы их ясновидящего сознания. Они ясновидчески созерцают то, что происходит на Солнце. И это созерцание отнюдь не есть одно простое наблюдение. Это происходит так, как если бы в образах, излучающихся от Солнца, проявлялась часть той силы, которую земной человек называет любовью. И если ясновидчески всмотреться точнее, то можно найти причину этого явления. В излучаемый с Солнца свет внесли свою деятельность высокие существа. Это названные уже выше «Духи Любви» (по-христиански «Серафимы»). Они работают отныне вместе с Духами Личности над человеческим эфирным или жизненным телом. Благодаря этой деятельности само эфирное тело поднимается на одну ступень выше на пути своего развития. Оно приобретает способность не только видоизменять находящиеся в нем газовые образования, но и так обрабатывать их, что появляются первые признаки размножения живых человеческих существ. Из сформировавшихся газовых образований как бы выгоняются (выпотеваются) выделения, которые слагаются в облики, похожие на свои материнские образования.

Для характеристики дальнейшего развития Солнца необходимо указать на один факт мирового становления, имеющий величайшее значение. Он заключается в том, что в течение каждой эпохи отнюдь не все существа достигают цели своего развития. Некоторые из них отстают на пути к этой цели. Так, во время развития Сатурна не все Духи Личности действительно достигли предназначенной им там ступени человечества, как было описано выше. А также и не все образовавшиеся на Сатурне физические человеческие тела достигли степени зрелости, делающей их способными стать на Солнце носителями самостоятельного жизненного тела. В результате этого на Солнце оказываются существа и образования, которые не подходят к его условиям. Они должны теперь во время развития Солнца нагнать упущенное на Сатурне. Поэтому во время ступени Солнца ясновидчески можно наблюдать следующее. Когда Духи Мудрости начинают свое излияние жизненного тела, Солнце как бы мутнеет. Оно пронизывается образованиями, которые принадлежат, собственно, еще к Сатурну. Это тепловые образования, которые не в состоянии соответственным образом уплотниться в воздух. Это человеческие существа, оставшие на ступени Сатурна. Они не могут стать носителями правильно развившегося жизненного тела. То, что осталось, таким образом, от тепловой субстанции Сатурна, расчленяется на Солнце на две части. Одна часть как бы впитывается человеческими телами, и она образует отныне внутри человеческого существа род его низшей природы. Так принимает человеческое существо на Солнце в свою телесность нечто такое, что отвечает собственно ступени Сатурна. Как тело человека на Сатурне дало возможность Духам Личности подняться на ступень человечества, так теперь эта сатурническая часть человека совершает на Солнце то же самое для Духов Огня. Они

поднимаются на ступень человечества, понижывая эту сатурническую часть человеческого существа изливанием своих сил, как это совершали на Сатурне Духи Личности. Это происходит также в середине солнечного развития. К этому времени сатурническая часть человеческого существа оказывается настолько созревшей, что при помощи ее Духи Огня (Архангелы) могут пройти свою человеческую ступень. Другая часть тепловой субстанции Сатурна отчленяется и приобретает самостоятельное бытие наряду с человеческими существами Солнца. Эта часть образует теперь второе царство рядом с человеческим. Царство, которое вырабатывает на Солнце одно только совершенно самостоятельное физическое тело, и притом как тепловое тело. Вследствие этого вполне развившиеся Духи Личности не могут направлять свою деятельность на самостоятельное жизненное тело, как было описано выше. Но ведь и некоторые Духи Личности отстали на ступени Сатурна. Они не достигли тогда ступени человечества. Между ними и приобретшим самостоятельность вторым солнечным царством существует притяжение. Они должны теперь на Солнце так относиться к отставшему царству, как их ушедшие вперед собратья относились к человеческим существам еще на Сатурне. Ведь они там тоже создали лишь физическое тело. Но на самом Солнце отставшим Духам Личности не представляется возможности для такой работы. Поэтому они выделяются из Солнца и образуют вне его самостоятельное мировое тело. Таким образом, оно выступает из Солнца. С него действуют отставшие Духи Личности на описанных существ второго солнечного царства. Так создались два мировых образования из одного, которое было прежде Сатурном. Солнце имеет отныне в своем окружении второе мировое тело, которое представляет своего рода возрождение Сатурна; новый Сатурн. С этого Сатурна второму солнечному царству сообщается характер личности. Поэтому внутри этого царства мы имеем дело с существами, которые на самом Солнце не обладают личностью. Но они отражают Духам Личности на новом Сатурне их собственную личность. Ясновидящее сознание может наблюдать среди человеческих существ на Солнце тепловые силы, которые принимают участие в правильном развитии Солнца и в которых надо видеть деятельность упомянутых духов нового Сатурна.

Относительно человеческого существа в середине развития Солнца нужно принять во внимание следующее. Оно расчленено на физическое тело и жизненное тело. В нем протекает деятельность ушедших вперед Духов Личности в союзе с деятельностью Духов Любви. К физическому телу примешана часть отставшей сатурнической природы. В ней протекает деятельность Духов Огня. Во всем, что создают Духи Огня в отставшей сатурнической природе, нужно видеть предвестники современных органов чувств земного человека. Было показано, как уже на Сатурне в тепловой субстанции эти Духи Огня были заняты выработкой зачатков органов чувств. В том, что было совершено Духами Личности в союзе с Духами Любви (Серафимами), можно признать первый зачаток современных человеческих желез. Но вышесказанным не исчерпывается работа живущих на новом Сатурне Духов Личности. Они простирают свою деятельность не только на названное второе солнечное царство, но устанавливают также род связи между этим царством и человеческими чувствами. Тепловые субстанции этого царства вливаются и изливаются через человеческие зачатки чувств. Благодаря этому человеческое существо приходит на Солнце к своего рода восприятию находящегося вне его низшего царства. Это восприятие, естественно, только смутное, вполне соответствующее смутному сатурническому сознанию, о котором была речь выше. И оно состоит главным образом из различных тепловых действий.

Все сказанное здесь относительно середины развития Солнца продолжается в течение некоторого времени. Затем снова наступает промежуток покоя. После него некоторое время все идет таким же образом дальше до того момента в развитии, когда человеческое эфирное тело становится настолько зрелым, что отныне может начаться совместная работа «Сынов Жизни» (Ангелов) и «Духов Гармонии» (Херувимов). Теперь для ясновидящего сознания наступают внутри человеческого существа откровения, которые можно сравнить с вкусовыми восприятиями и которые вовне проявляются как звуки. Нечто подобное было уже

сказано относительно развития Сатурна. Только здесь, на Солнце, все это является в человеческом существе более внутренним, исполненным более самостоятельной жизни. Благодаря этому «Сыны Жизни» приобретают то смутное образное сознание, которого достигли «Духи Огня» на Сатурне. «Духи Гармонии» (Херувимы) помогают им в этом. Собственно, это они ясновидчески созерцают то, что совершается теперь в развитии Солнца. Только они отказываются от всех плодов этого созерцания, от ощущения возникающих полных мудрости образов и дают им вливаться, подобно великолепным волшебным явлениям, в сновидческое сознание «Сынов Жизни». Последние же в свою очередь вырабатывают эти образы своего созерцания в эфирное тело человека, так что оно достигает все более высоких ступеней развития. Снова наступает промежуток покоя; снова все восстает от мирового сна, и, после того, как вышеописанное состояние продлилось еще некоторое время, человеческое существо оказывается настолько зрелым, что может теперь привести в движение собственные силы. Это те силы, которые в конце периода Сатурна были влиты в человеческое существо Престолами. Это человеческое существо развивается, живя внутренней жизнью, которую в ее проявлении для ясновидящего сознания можно сравнить с внутренним восприятием запаха. Наружу же, в небесное пространство, это человеческое существо проявляется как личность, но, разумеется, такая, которая не управляется внутренним «Я». Оно представляется, скорее, растением, которое действует как личность. Относительно конца развития Сатурна было уже указано, что личность проявлялась как машина. И как там развился первый зачаток того, что и в современном человеке находится еще в зачаточном состоянии, а именно «Духо-человека» (Атма), так и здесь образуется первый зачаток «Жизне-духа» (Будхи). После того, как все это продолжалось в течение некоторого времени, снова наступает промежуток покоя. Как и раньше в подобных случаях, после этого перерыва деятельность человеческого существа продолжается некоторое время по-прежнему. Затем наступают условия, которые представляются как новое воздействие Духов Мудрости. Благодаря ему человеческое существо приобретает способность ощущать первые признаки симпатии и антипатии к своему окружающему. Во всем этом еще нет настоящего ощущения, но есть, однако, предвестие ощущения. Ибо внутренняя жизнедеятельность, которую в ее проявлении можно было охарактеризовать как восприятия запаха, сказывается наружу в своего рода примитивном языке. Если внутренне воспринимается вызывающий симпатию запах – или вкус, или мерцание и т. д. – то человеческое существо выражает это наружу звуком, и то же самое происходит соответственным образом при внутренне несимпатичном восприятии. Благодаря всем описанным событиям достигается настоящий смысл развития Солнца для человеческого существа. Оно поднялось на более высокую ступень сознания сравнительно с тем, какое оно имело на Сатурне. Это есть сонное сознание.

Спустя некоторое время наступает момент в развитии, когда связанные с солнечной ступенью высшие существа должны перейти в другие сферы, чтобы переработать то, что они сами заложили в себе своею деятельностью над человеческим существом. Наступает великий промежуток покоя, какой был между развитием Сатурна и Солнца. Все, что образовалось на Солнце, переходит в состояние, которое можно сравнить с состоянием растения, когда его растительные силы покоятся в семени. Но подобно тому как силы роста снова выступают на свете в новом растении, так после промежутка покоя выступает вновь из мирового лона вся бывшая на Солнце жизнь, и начинается новое планетарное бытие. Смысл такого периода покоя – «мирового сна» – станет понятен, если обратить духовный взор на один из названных родов существ, например, на Духов Мудрости. На Сатурне они не были еще на такой ступени, чтобы мочь изливать из себя эфирное тело. Лишь благодаря переживаниям, которые они имели на Сатурне, они подготовились к этому. Во время перерыва они превращают теперь то, что было в них только подготовлено, в действительную способность. Таким образом, на Солнце они оказываются на такой высоте, что могут излить из себя жизнь и одарить человеческое существо жизненным телом.

\* \* \*

После промежутка покоя из «мирового сна» опять выступает то, что было прежде Солнцем. Это значит, что оно опять становится доступно силам ясновидящего восприятия, которые могли наблюдать его раньше и для которых оно исчезло во время промежутка покоя. Но в этом вновь выступившем планетарном существе, которое в тайноведении может быть названо «Луною» (и которое не должно смешивать с частью его, каковою является в настоящее время земная луна), обнаруживается двоякое. Во-первых, внутри нового планетарного тела снова находится то, что во время периода Солнца отделилось, как «новый Сатурн». Итак, этот Сатурн во время промежутка покоя опять соединился с Солнцем. Все, что было в первом Сатурне, выступает пока снова как единое мировое образование. Во-вторых, образовавшиеся на Солнце жизненные тела человеческого существа во время промежутка покоя были впитаны тем, что образует духовную оболочку планеты. Так что в этот момент они не являются в соединении с отвечающими им физическими человеческими телами, но последние выступают пока сами по себе. Хотя они содержат в себе все, что было в них выработано на Сатурне и Солнце, но им не достает эфирного или жизненного тела. Да они и не могут тотчас же принять в себя это эфирное тело, ибо оно само во время промежутка покоя прошло через развитие, к которому они еще не приспособлены. Для достижения этой приспособленности в начале Лунного развития наступает прежде всего новое повторение событий Сатурна. Физическое человеческое существо проходит при этом повторно ступени развития Сатурна, но только при совершенно изменившихся условиях. На Сатурне в нем действовали только силы теплового тела, теперь же в нем находятся также и силы выработанного газового тела. Но последние выступают не тотчас же в начале развития Луны. Вначале все обстоит так, как если бы человеческое существо состояло только из тепловой субстанции и внутри ее дремали силы газа. Затем приходит время, когда появляются их первые признаки. И, наконец, в последнем периоде повторения Сатурна, человеческое существо выглядит уже так, как во время своего живого состояния на Солнце. Но вся жизнь оказывается еще призрачной жизнью. Сперва наступает промежуток покоя, подобный кратким перерывам во время солнечного развития. Затем вновь начинается излияние жизненного тела, для которого физическое тело теперь созрело. Это излияние, как и повторение Сатурна, происходит опять в течение трех отличных друг от друга эпох. Во время второй из этих эпох человеческое существо настолько приспособилось к новым условиям Луны, что Духи Движения могут обратить в дело приобретенную ими способность. Она заключается в том, что они из своей собственной сущности вливают в человеческие существа астральное тело. Они подготовились к этой работе в течение солнечного развития, а в период покоя между Солнцем и Луной они претворили подготовленное в означенную способность. Это излияние опять продолжается некоторое время, затем наступает один из малых промежутков покоя. После него излияние продолжается до тех пор, пока не начинают своей деятельности Духи Формы. Благодаря тому, что Духи Движения вливают астральное тело в человеческое существо, последнее приобретает первые душевные качества. Оно начинает сопровождать ощущениями процессы, которые совершаются в нем благодаря обладанию жизненным телом и которые во время солнечного развития были растительного характера, и начинает чувствовать благодаря им удовольствие и неудовольствие. Но оно остаётся при такой смене внутренних приливов и отливов удовольствия и неудовольствия, пока не вступают Духи Формы. Тогда эти сменяющиеся чувства подвергаются превращению, и в человеческом существе появляется то, что можно рассматривать как первый признак желания и вожделения. Существо стремится к повторению того, что доставило ему однажды удовольствие, и старается избежать того, что оно ощутило как что-то неприятное. Но так как Духи Формы не отдают человеческому существу своей собственной сущности, а лишь вливают и изливают свои силы, то вожделение лишено внутренней жизни и самостоятельности. Оно направляется Духами Формы. Оно носит



инстинктивный характер.

На Сатурне физическое тело человеческого существа было тепловым телом; на Солнце наступило уплотнение до состояния газа или «воздуха». Так как во время развития Луны вливается астральное, то физическое в определенный момент достигает дальнейшей ступени уплотнения, оно приходит в состояние, которое можно сравнить с современной жидкостью. Согласно тайноведению, это состояние может быть обозначено, как «вода». Но под этим подразумевается не наша нынешняя вода, а всякая жидкая форма бытия. Физическое человеческое тело принимает теперь постепенно форму, состоящую из трех родов вещественных образований. Самым плотным является водное тело; оно пронизывается воздушными течениями, а все в целом проникнуто в свою очередь тепловыми действиями.

Но и во время солнечной ступени не все образования достигли соответствующей полной зрелости. Поэтому на Луне находятся образования, которые стоят еще на сатурнической ступени, и такие, которые достигли только солнечной ступени. Вследствие этого наряду с правильно развившимся человеческим царством возникают два других царства. Одно, состоящее из существ, остановившихся на ступени Сатурна и имеющих поэтому только физическое тело, которое и на Луне не может еще стать носителем самостоятельного жизненного тела. Это низшее царство Луны. Второе состоит из существ, оставших на ступени Солнца и не достигших поэтому достаточной зрелости, чтобы включить в себя на Луне самостоятельное астральное тело. Они образуют особое царство между только что названным и правильно развившимся человеческим царством. Но происходит еще и нечто другое: вещества с одними только тепловыми силами и вещества с одними только воздушными также пропитывают человеческих существ. Таким образом, выходит, что эти существа содержат в себе на Луне сатурническую и солнечную природу. Вследствие этого в человеческой природе происходит своего рода раздвоение. И когда начинается деятельность Духов Формы, это раздвоение вызывает в лунном развитии нечто очень значительное. В мировом Лунном теле начинает подготавливаться расщепление. Часть его субстанции и его существ отделяется от остального. Из единого мирового тела образуются два. Одно из них некоторые высокие существа, которые еще раньше были более тесно связаны с единым мировым телом, делают местом своего обитания. Другое же занимают человеческие существа, оба характеризованные перед тем низшие царства и некоторые высшие существа, не перешедшие на первое из мировых тел. Одно из этих мировых тел с высшими существами является как возрожденное и утонченное Солнце; другое же есть новообразование в собственном смысле, «древняя Луна», как третье после сатурнического и солнечного планетарное воплощение нашей Земли. Из возникших на Луне веществ возрожденное Солнце берет с собою при своем отделении только «теплоту» и «воздух»: на том, что осталось как Луна, кроме этих двух веществ, находится еще водное состояние. Этим разделением достигается то, что вышедшие вместе с возродившимся Солнцем существа не задерживаются пока в своем дальнейшем развитии более плотными лунными существами. Таким образом, они могут беспрепятственно подвигаться в своем собственном становлении. Но тем самым они приобретают еще большую силу, чтобы действовать теперь извне, со своего Солнца, на лунных существ. И эти последние также приобретают благодаря этому новые возможности развития. С ними остались соединенными прежде всего Духи Формы. Они закрепляют вожеления и природу желаний, и это постепенно выражается в дальнейшем уплотнении физического тела человеческих существ. То, что было в этом теле до тех пор водным, принимает тягуче-жидкую форму; соответственным же образом уплотняются и воздухообразные и тепловые образования. Сходные процессы происходят и в обоих низших царствах.

В результате выделения лунного тела из солнечного первое относится к последнему так, как некогда тело Сатурна относилось ко всему окружающему мировому развитию. Тело Сатурна было образовано из тела «Духов Воли» (Престолов). Из его субстанции излучалось обратно в мировое пространство все то, что переживали в его окружении вышеназванные духовные существа. И благодаря последующим событиям это отражение постепенно

пробуждалось к самостоятельной жизни. Ведь всякое развитие основано на том, что сначала из окружающей жизни отделяется самостоятельное существо; потом в отделившемся существе, как бы через отражение, запечатлевается окружающее, а затем это отделившееся существо самостоятельно развивается дальше. Так и лунное тело отделилось от солнечного и отражало вначале жизнь солнечного тела. Если бы не произошло ничего другого, то мы имели бы дело со следующим мировым процессом. Существовало бы солнечное тело, в котором приспособленные к этому телу духовные существа имели бы свои переживания в тепловой и воздушной стихии. Наряду с этим солнечным телом было бы лунное тело, в котором другие существа, однородные с солнечными, развили бы свои переживания в тепловой, воздушной и водной среде. Следующий шаг от солнечного воплощения к лунному заключался бы в том, что солнечные существа имели бы перед собой свою собственную жизнь, как бы отраженную лунными процессами, и, таким образом, могли бы наслаждаться ею, что было для них еще невозможно во время солнечного воплощения. Но развитие не остановилось на этом процессе. Произошло нечто, имевшее наиглубочайшее значение для всего последующего развития. Некоторые существа, приспособленные к лунному телу, завладевают находящейся в их распоряжении стихией воли (наследием Престолов) и развивают через это собственную жизнь, которая складывается независимо от солнечной жизни. Наряду с лунными переживаниями, находящимися под одним только солнечным влиянием, возникают самостоятельные лунные переживания: состояния как бы мятежа и возрастания против солнечных существ. И различные, возникшие на Солнце и Луне царства, прежде всего царство предков человека, вовлекаются в эти состояния. Вследствие этого лунное тело духовно и вещественно заключает в себе двоякую жизнь: одну, которая стоит в тесной связи с солнечной жизнью, и другую, которая «отпала» от нее и идет независимыми путями. Это расчленение на двоякую жизнь сказывается отныне во всех последующих событиях лунного воплощения.

То, что представляется ясновидящему сознанию в этот период развития, можно охарактеризовать в следующих образах. Вся основная масса Луны образована из полуживого вещества, находящегося то в замедленном, то в более живом движении. Но это еще не минеральная масса в смысле каменных пород и других составных частей Земли, по которым ступает современный человек. Можно было бы назвать это царством растений-минералов; только нужно представить себе, что все основное тело Луны состоит из этой растительно-минеральной субстанции, подобно тому как в наше время Земля – из каменных пород пахотной земли и т. д. Как в наше время громоздятся скалистые глыбы, так в лунной массе отлагались более твердые части, которые можно сравнить с твердыми древесными или роговыми образованиями. И как теперь растения поднимаются из минеральной почвы, так почва Луны была покрыта и проникнута вторым царством, состоящим из своего рода растений-животных. Их субстанция была мягче, чем основная масса, и подвижнее в самой себе. Подобно вязкому морю, царство это тянулось над другим царством. И сам человек мог быть обозначен как человек-животное. Он заключал в своей природе составные части двух других царств. Но его существо было всецело пронизано жизненным и астральным телами, на которые действовали исходящие из отделившегося Солнца силы высших существ. Таким образом облагораживался его облик. Между тем как Духи Формы дали ему облик, благодаря которому он оказался приспособленным к лунной жизни, духи Солнца сделали его существом, возвысившимся над этой жизнью. Он имел силу облагородить свою собственную природу с помощью дарованных ему этими духами способностей и даже поднять на более высокую ступень то, что было в нем сродного с низшими царствами.

С духовной точки зрения события, о которых здесь говорится, могут быть описаны следующим образом. Предок человека был облагорожен существами, отпавшими от солнечного царства. Это облагораживание простиралось прежде всего на все, что могло быть пережито в стихии воды. На эту стихию солнечные существа, господствовавшие в стихиях теплоты и воздуха, имели меньше влияния. Следствием этого для предка человека было то, что на его организацию стали оказывать действие два рода существ: одна часть этой

организации была совершенно проникнута действиями солнечных существ. В другой части действовали отпавшие лунные существа. Вследствие этого последняя часть была самостоятельнее первой. В первой могли возникать лишь такие состояния сознания, в которых жили солнечные существа: в последней же жило своего рода мировое сознание, как оно было присуще состоянию Сатурна, но только теперь на более высокой ступени. Благодаря этому предок человека представлялся себе «отображением мира», между тем как его «солнечная часть» чувствовала себя только «отображением Солнца». И в человеческой природе оба эти существа вступили теперь в своего рода борьбу. И в эту борьбу влияние солнечных существ внесло равновесие тем, что оно сделало вещественную организацию, которая обуславливала самостоятельное мировое сознание преходящей и подверженной разрушению. Эта часть организации от времени до времени подлежала выделению. В течение выделения и некоторое время спустя предок человека являлся существом, зависевшим от одного только солнечного влияния. Его сознание становилось менее самостоятельным: он жил в нем, совершенно отдавшись солнечной жизни. Затем самостоятельная лунная часть опять возобновлялась. Спустя некоторое время этот процесс неизменно повторялся. Так предок человека жил на Луне в сменяющихся состояниях более ясного и более смутного сознания; и эта смена сопровождалась изменением его существа в вещественном отношении. Он время от времени слагал с себя лунное тело и затем снова принимал его.

С физической точки зрения означенные царства Луны представляют большое разнообразие. Минералы-растения, растения-животные и животные-люди различаются по группам. Это станет понятным, если принять во внимание, что благодаря отставанию некоторых образований на каждой из прежних ступеней развития воплощались формы самых разнообразных качеств. Существуют образования, являющие первоначальные качества Сатурна, образования средней эпохи этого мирового тела и конца его. Тоже самое относится и ко всем ступеням развития Солнца.

И подобно тому как отстают связанные с развивающимся мировым телом образования, так происходит это и с некоторыми существами, связанными с этим развитием. Благодаря тому, что ход мирового становления дошел до Луны, возникло уже несколько ступеней таких существ. Существуют Духи Личности, не достигшие еще на Солнце своей ступени человечества; но есть и такие, которые на Луне нагнали свое восхождение на ступень человечества. Отстали также и некоторые из Духов Огня, которые на Солнце должны были стать людьми. Как во время солнечного развития некоторые отставшие Духи Личности выступили из солнечного тела и дали снова возникнуть Сатурну как особому мировому телу, так происходит это и в течение лунного развития: некоторые из вышеописанных существ выделяются на особые мировые тела. До сих пор говорилось лишь о разделении на Солнце и Луну; но по указанным причинам из лунного тела, появившегося после большого солнечно-лунного перерыва, отделяются еще и другие мировые образования. Через некоторое время мы имеем дело с системою мировых тел, наиболее развитым из них, как это легко усмотреть, следует считать новое Солнце. И такое же притяжение, какое было между отставшими царствами Сатурна и Духами Личности на новом Сатурне, как это было описано выше относительно солнечного развития, образуется теперь между каждым из таких мировых тел и соответствующими лунными существами. Это повело бы слишком далеко, если бы мы захотели проследить здесь в отдельности все возникающие мировые тела. Достаточно было указать на причину, почему из единого мирового образования, которое в начале развития человечества появляется как Сатурн, постепенно выделяется ряд мировых тел.

После того, как началась деятельность Духов Формы на Луне, развитие продолжается некоторое время дальше в том роде, как это было изложено. Затем снова наступает перерыв. В течение его более грубые части трех лунных царств остаются в состоянии своего рода покоя, а более тонкие части, особенно астральное тело человеческих существ, отделяются от этих более грубых образований. Они приходят в такое состояние, в котором высшие силы возвышенных солнечных существ могут особенно сильно действовать на них. После

промежутка покоя они опять проникают собою те части человеческого существа, которые состоят из более грубых веществ. Тем самым, что они в течение перерыва – в свободном состоянии – приняли в себя эти мощные силы, они могут сделать эти более грубые вещества зрелыми для действия, которое после некоторого времени должно быть оказано на них правильно развившимися Духами Личности и Духами Огня.

Эти Духи Личности поднялись тем временем на ступень, на которой они обладают «инспиративным сознанием». Они могут теперь не только воспринимать в образах внутренние состояния других существ, как это было при ясновидящем образном сознании, но им стал доступен как бы на духовном языке звуков и внутренний мир самих этих существ. Духи же Огня поднялись до той высоты сознания, которая была присуща Духам Личности на Солнце. Поэтому оба эти рода духов могут воздействовать на созревшую жизнь человеческого существа. Духи Личности действуют на астральное тело, Духи Огня – на эфирное тело человеческого существа. Астральное тело благодаря этому получает характер личности. Оно не только переживает теперь в себе радость и страдание, но также и относит их к себе. У него нет еще полного сознания Я, которое говорит себе: «Я есмь»; но оно чувствует себя несомым и хранимым другими существами из своего окружающего. И, как бы взирая к ним, оно может сказать себе: мое бытие держится этим окружающим. Духи Огня действуют теперь на эфирное тело. Под их влиянием движение сил в эфирном теле становится все более и более внутренней жизнедеятельностью. То, что возникает при этом, находит свое физическое выражение в движении соков и в явлениях роста. Газовые субстанции уплотнились в водные, можно говорить о своего рода питании в том смысле, что воспринятое извне изменяется и перерабатывается внутри. Если помыслить себе нечто среднее между питанием и дыханием в современном смысле, то можно получить представление о том, что происходило тогда в этом направлении. Питательные вещества черпались человеческим существом из царства растений-животных. Эти растения-животные следует представлять себе паряще-плавающими – или же слегка приросшими – в окружающей их стихии, подобно тому как современные низшие животные живут в воде, или наземные животные – в воздухе. Однако эта стихия не есть ни вода, ни воздух в современном смысле, а нечто среднее из них: род густого пара, в котором бы растворенные в самых разнообразных течениях движутся туда и сюда самые различные субстанции. Растения-животные являются только как бы уплотненными, правильными формами этой стихии, физически часто лишь мало отличающимися от своей среды. Процесс дыхания существует наряду с процессом питания. Он не таков, как на Земле, а является как бы вбиранием в себя и изливанием теплоты. Для ясновидящего наблюдения это происходит так, как если бы при этих процессах раскрывались и снова закрывались органы, через которые входит и выходит согревающий поток, а также вводятся и выводятся воздухо-и водообразные субстанции. И так как человеческое существо на этой ступени своего развития уже обладает астральным телом, то это дыхание и питание сопровождается чувствами, так что возникает своего рода наслаждение, когда воспринимаются извне такие вещества, которые благоприятны для построения человеческого существа. Когда же вливаются или даже только приближаются вредные вещества, то это вызывает неудовольствие. Как процесс дыхания во время развития Луны описанным образом был близок к процессу питания, так процесс представления был близок к размножению. От вещей и существ в окружении лунного человека не исходило непосредственного воздействия на какие-нибудь чувства. Представление было скорее таково, что присутствие этих вещей и существ вызывало образы в смутном сумеречном сознании. Эти образы находились в гораздо более тесной связи с действительной природой окружающего, чем современные чувственные восприятия, которые в красках, звуках, запахах и т. д. являют только как бы внешнюю сторону существ. Чтобы иметь более ясное понятие о сознании лунных людей, надо представить себе их как бы погруженными в вышеописанное парообразное окружение. В этой стихии густого тумана происходят самые разнообразные процессы. Соединяются между собой вещества, отделяются друг от друга субстанции. Одни части сгущаются, другие разреживаются. Все

это совершается так, что человеческие существа не видят и не слышат этого непосредственно, но это вызывает образы в человеческом сознании. Эти образы можно сравнить с образами современного сновидческого сознания. Вроде того, как спящий человек при падении какого-нибудь предмета воспринимает не действительное происшествие, а какой-нибудь образ; например, ему кажется, что был сделан выстрел. Но только образы лунного сознания не бывают произвольными, как образы сновидений; хотя они и символические образы, а не отображения, однако они соответствуют внешним событиям. При определенном внешнем событии возникает и совершенно определенный образ. Благодаря этому лунный человек оказывается в состоянии сообразовать свое поведение с этими образами, как современный человек – со своими восприятиями. Нужно только принять во внимание, что поступки, основанные на восприятиях, зависят от нашего произвола, между тем как действия, совершаемые под влиянием указанных образов, происходят как бы по смутному побуждению. Это образное сознание отнюдь не таково, что через него становятся наглядными одни только внешние физические процессы, но эти образы представляют также и господствующих за физическими фактами духовных существ и их деятельность. Таким образом, в явлениях животного-растительного царства становятся как бы видимыми Духи Личности; в минерально-растительном мире и за ним проявляются Духи Огня; что же касается Сынов Жизни, то они являются существами, которых человек может представить себе без всякой связи с чем-либо физическим, и которых он созерцает в виде как бы эфирно-душевных образований. Если эти представления лунного сознания и не были отображениями, а только символическими образами внешнего мира, то они оказывали зато гораздо более значительное влияние на внутренний мир человеческого существа, чем современные представления, получаемые людьми путем восприятия. Они могли приводить в движение и деятельность весь его внутренний мир. Сообразно с ними слагались внутренние процессы. Они были созидательными силами в собственном смысле. Человеческое существо стало таким, каким сложили его эти созидательные силы. Оно стало как бы отображением процессов своего сознания.

Чем дальше подвигается в таком роде ход этого развития, тем больше оно приводит к тому, что в человеческом существе происходит глубокая перемена. Сила, исходящая из образов сознания, мало-помалу теряет свою прежнюю власть над всей человеческой телесностью. Последняя делится на две части, на две природы. Образуются такие члены, которые подлежат созидающему влиянию образного сознания, они становятся в высокой степени отображением жизни представлений в вышеизложенном смысле. Но другие органы уклоняются от этого влияния. В одной части своего существа человек является как бы слишком уплотненным, слишком подчиненным другим законам, чтобы руководствоваться образами сознания. Эти органы не поддаются влиянию человеческого существа, но они подпадают под другое, а именно под влияние самих возвышенных солнечных существ. Однако можно видеть, как этой ступени развития сперва предшествует промежуток покоя. Во время этого перерыва солнечные духи накапливают силы, чтобы действовать на лунных существ при совершенно новых условиях. После этого промежутка покоя человеческое существо оказывается ясно расщепленным на две природы. Одна из них не подлежит самостоятельному действию образного сознания; она принимает более определенный образ и подпадает под влияние сил, которые, хотя и исходят от лунного тела, однако возникают в нем только через влияние солнечных существ. Эта часть человеческого существа все более и более живет жизнью, которая пробуждается Солнцем. Другая часть выступает из первой наподобие своего рода головы. Она подвижна в самой себе, пластична и слагается сообразно смутной жизни человеческого сознания. Однако обе части тесно связаны между собой; они посылают друг другу свои соки: их члены простираются из одной части в другую.

Глубокая и многозначительная гармония достигается тем, что в то время, когда все это происходило, между Солнцем и Луной установилось отношение, согласное с направлением этого развития. В другом месте выше было уже указано, как существа, подвигаясь вперед и

проходя ступени своего развития, обособляют для себя из общей мировой массы небесные тела. Они как бы излучают силы, по которым распределяются вещества. Солнце и Луна так отделились друг от друга, как это было необходимо для образования местообитаний для соответствующих существ. Но такая обусловленность вещества и его сил духом простирается гораздо дальше. Сами существа обуславливают также известные движения мировых тел, определенные вращения их друг вокруг друга. Вследствие этого тела принимают меняющиеся положения по отношению друг к другу. И когда меняется положение одного мирового тела по отношению к другому, то меняются и взаимодействия отвечающих им существ. Так произошло с Солнцем и Луной. Вследствие возникшего движения Луны вокруг Солнца человеческие существа попеременно то попадают в сферу солнечного влияния, то отворачиваются от него и бывают тогда более предоставлены самим себе. Движение является последствием описанного выше «отпадения» некоторых лунных существ и нового равновесия, обусловленного вызванной этим отпадением борьбой. Оно есть только физическое выражение для созданного отпадением духовного соотношения сил. Движение одного тела вокруг другого имеет своим последствием, что в населяющих мировые тела существа наступает такая смена состояний сознания, как это было описано выше. Можно сказать, что Луна попеременно то обращает свою жизнь к Солнцу, то отворачивается от него. Существует солнечное время и планетарное время, в течение которого лунные существа развиваются на той стороне Луны, которая не обращена к Солнцу. Правда, на Луне к движению небесных тел присоединяется еще и нечто другое. Обращая взор в прошлое, ясновидящее сознание может отчетливо видеть, как в совершенно правильные промежутки времени лунные существа странствуют кругом по своему мировому телу. Так, в известные времена они посещают места, где могут отдаваться солнечному влиянию; в другие периоды они направляются к местам, где они не подвержены этому влиянию и могут как бы углубляться в себя.

Для пополнения рисующей эти события картины нужно еще принять во внимание, что в это время «Сыны Жизни» достигают своей ступени человечества. Человек и на Луне еще не может пользоваться для собственного восприятия внешних предметов своими органами чувств, зачатки которых возникли уже на Сатурне. Но эти органы чувств становятся на лунной ступени орудиями «Сынов Жизни». Они пользуются ими, чтобы воспринимать через них. Эти органы чувств, принадлежащие к физическому телу человека, вступают таким образом во взаимоотношение с «Сынами Жизни». Эти последние не только пользуются ими, но и совершенствуют их.

Но, как уже было сказано выше, благодаря смене отношений к Солнцу в самом человеческом существе наступает перемена в его жизненных условиях. Дело складывается так, что, когда человеческое существо бывает подвержено солнечному влиянию, оно больше отдается солнечной жизни и ее проявлениям, чем самому себе. Оно ощущает в такие времена величие и великолепие вселенной, как оно выражается в солнечном бытии. Оно как бы впитывает его в себя. На Луну действуют тогда возвышенные существа, которые обитают на Солнце. А Луна в свою очередь действует на человеческое существо. Однако это действие распространяется не на всего человека, но преимущественно на те его части, которые не подвержены влиянию образов его собственного сознания. В особенности физическое и жизненное тело достигают тогда известного размера и облика. Но зато проявления сознания отступают назад. Когда же человеческое существо в своей жизни отворачивается от солнца, оно бывает занято своей собственной природой. Тогда начинается внутренняя подвижность, особенно в астральном теле. Зато внешний облик становится более невзрачным, менее законченным по форме. Так во время Лунного развития существуют эти два охарактеризованных, сменяющих друг друга состояния сознания, которые надо ясно различать. Более смутное в течение солнечного периода и более ясное в то время, когда жизнь предоставлена больше самой себе. Хотя первое состояние более смутно, но зато оно и более самоотрешенно. Человек живет тогда, отдаваясь более внешнему миру и отраженной в Солнце вселенной. Эту смену состояний сознания можно сравнить со сменой сна и

бодрствования у современного человека, а также с его жизнью между рождением и смертью, с одной стороны, и более духовным бытием между смертью и новым рождением, с другой стороны. Пробуждение на Луне, когда постепенно прекращается солнечный период, можно охарактеризовать, как нечто среднее между происходящим каждое утро пробуждением современного человека и его рождением. И точно так же постепенное затемнение сознания при приближении солнечного периода подобно среднему состоянию между засыпанием и смертью. Ибо того сознания о рождении и смерти, какое присуще современному человеку, на древней Луне еще не существовало. В своего рода солнечной жизни человек отдавался наслаждению этой жизнью. Но в это время он был отрешен от жизни в себе. Он жил более духовно. Можно попытаться дать только приблизительное и сравнительное описание того, что переживал человек в такие времена. Он чувствовал, словно в него вливались, в нем пульсировали созидательные силы вселенной. Он чувствовал себя тогда как бы опьяненным гармониями вселенной, которые он сопереживал. Его астральное тело в такие времена было как бы высвобождено из физического тела. Вместе с ним выступала из физического тела также и часть жизненного тела. И это состоящее из астрального и жизненного тела образование было подобно тонкому, изумительному музыкальному орудью, на струнах которого звучали мистерии вселенной. И в согласии с гармониями вселенной слагались члены той части человеческого существа, на которую сознание имело лишь слабое влияние. Ибо в этих гармониях действовали солнечные существа. Так через действие духовных мировых звуков эта часть человека получила свою форму. И при этом смена между более ясным состоянием сознания во время солнечного периода и более смутным не была такой резкой, как смена между бодрствованием и сном без сновидений у современного человека. Правда, образное сознание не было таким ясным, как современное бодрствующее сознание; но зато и другое сознание не было так смутно, как в настоящее время сон без сновидений. Таким образом, человеческое существо имело своего рода представление, хотя и пониженное, об игре мировых гармоний в своем физическом теле и в той части эфирного, которая оставалась в связи с физическим телом. В те времена, когда Солнце как бы не светило для человеческого существа, вместо гармоний в сознании появлялись образные представления. Тогда особенно оживали те члены в физическом и эфирном теле, которые стояли под непосредственной властью сознания. Зато другие части человеческого существа, на которые тогда не действовали с Солнца созидавшие их силы, проходили своего рода процесс затвердевания или засыхания. И когда затем снова приближалось солнечное время, эти старые тела распадались, они отделялись от человеческого существа, и как бы из могилы своей прежней телесности вставал заново сложившейся внутренне, хотя еще и невзрачный в этой форме человек. Происходило обновление жизненного процесса. Благодаря действию солнечных существ и их гармоний новорожденное тело слагалось вновь в своем совершенстве, и вышеописанный процесс повторялся снова. И человек ощущал это обновление, как облечение в новую одежду. Ядро его сущности не проходило при этом через рождение или смерть в собственном смысле; оно только переходило от духовного звукового сознания, в котором оно отдавалось внешнему миру, к другому сознанию, в котором оно было обращено более вовнутрь. Оно сменяло кожу. Старое тело становилось непригодным; оно сбрасывалось и заменялось новым. Этим характеризуется более точно также и то, что было описано выше как своего рода размножение, причем было замечено, что оно приближалось к жизни представлений. Человеческое существо производило подобных себе существ по отношению к определенным частям физического и эфирного тела. Однако возникающее при этом существо не является совершенно отличным от родительского дочерним существом, ибо существенное ядро первого переходит к последнему. Оно производит не новое существо, а себя самого в новом образе. Так переживает лунный человек смену сознаний. Когда надвигается солнечное время, его образные представления становятся все бледнее, блаженное чувство отдачи себя наполняет его; в его полном покое внутреннем мире звучат мировые гармонии. К концу этого времени образы в астральном теле оживают; оно начинает сильнее чувствовать и ощущать себя. Человек переживает нечто

вроде пробуждения от блаженства и покоя, в которые он был погружен во время солнечного периода. Но при этом наступает еще одно значительное переживание. С новым прояснением образов сознания человеческое существо видит себя как бы окутанным в облако, которое, подобно некому существу, нисходит на него из вселенной. И оно чувствует это существо, как что-то принадлежащее себе, как дополнение своей собственной природы. Оно чувствует его как то, что дарует ему его бытие, как свое «Я». Это существо – один из «Сынов жизни». По отношению к нему человек ощущает приблизительно так: «В нем жил я и тогда, когда в солнечное время я отдавался великолепию вселенной: только тогда он был для меня невидим, теперь же он становится для меня видимым». От этого же «Сына Жизни» исходит и сила для того действия, которое человек в бессолнечное время оказывает на свою собственную телесность. И затем, когда снова приближается солнечное время, человек чувствует, что он становится как бы единым с «Сыном Жизни». И если он и не видит его, то все же чувствует себя тесно связанным с ним.

Отношение к «Сынам Жизни» было таково, что не каждое отдельное человеческое существо имело своего «Сына Жизни», но целая группа людей ощущала принадлежащим себе такое существо «Сына Жизни». Так жили на Луне люди, обособленными в группы, и каждая группа ощущала в одном Сыне Жизни общее «групповое Я». Различие между группами сказывалось в том, что эфирные тела каждой группы имели особый облик. Но так как физические тела слагались сообразно эфирным, то в них и запечатлевались отличия последних. И сколько было отдельных человеческих групп, столько было и видов людей. Когда «Сыны Жизни» взирали на принадлежащие к ним человеческие группы, они видели себя как бы умноженными в отдельных человеческих существах. И в этом чувствовали они свое собственное «Я». Они как бы отражались в людях. Это и было в то время задачей человеческих органов чувств. Было указано, что они еще не доставляли восприятий предметов. Но они отражали сущность «Сынов Жизни». То, что воспринимали «Сыны Жизни» благодаря этому отражению, сообщало им «сознание своего «Я». А то, что вызывалось благодаря этому отражению в человеческом астральном теле, были образы смутного, сумеречного лунного сознания. Последствие такой деятельности человека, протекавшей во взаимодействии с «Сынами Жизни», сказалось в физическом теле в закладке нервной системы. Нервы представляют собою как бы продолжение органов чувств вовнутрь человеческого тела.

Из изложенного видно, как три рода духов – Духи Личности, Духи Огня и Сыны Жизни – действуют на лунного человека. Если принять во внимание главную эпоху развития Луны, а именно середину его, то можно сказать: Духи Личности зарождают в человеческом астральном теле самостоятельность, характер личности. Этим фактом обуславливается то, что в периоды, когда Солнце как бы не светит человеку, он может углубляться в себя, созидательно работать над собой. Духи Огня работают над эфирным телом, поскольку оно запечатлеывает в себе самостоятельный облик человеческого существа. Благодаря им человеческое существо каждый раз по обновлении тела чувствует себя опять тем же самым. Таким образом, – Духи Огня сообщают эфирному телу своего рода воспоминание. «Сыны Жизни» действуют на физическое тело так, что оно может сделаться выражением ставшего самостоятельным астрального тела. Таким образом, они дают возможность физическому телу стать физиогномическим отображением своего астрального тела. Поскольку же физическое и эфирное тело слагаются в солнечные времена независимо от самостоятельного астрального тела, на них воздействуют высшие духовные существа, а именно Духи Формы и Духи Движения. Их воздействие, как было описано выше, совершается с Солнца.

Под влиянием таких событий человеческое существо достигает необходимой зрелости, чтобы постепенно выработать в себе зачаток «Само-духа», подобно тому как во второй половине сатурнического развития оно выработало зачаток Духо-человека, а на Солнце – зачаток Жизне-духа. Через это все условия на Луне изменяются. Благодаря последовательным превращениям и обновлениям человеческие существа делались все благороднее и тоньше, но у них прибавлялось также и силы. А благодаря этому образное



сознание сохранялось все больше и больше также и в солнечные периоды. Тем самым оно приобретало влияние и на образование физического и эфирного тел, которое прежде зависело всецело от воздействия солнечных существ. То, что совершалось на Луне благодаря человеческим существам и связанным с ними духам, приобретало все более сходство с тем, что было некогда достигнуто Солнцем с его высшими существами. Вследствие этого солнечные существа могли все более отстраняться от деятельности, все более применять свои силы для собственного развития. Благодаря этому Луна созрела для того, чтобы спустя некоторое время снова соединиться с Солнцем. С духовной точки зрения эти события представляются следующим образом. «Отпавшие лунные существа» были постепенно побеждены солнечными существами и должны были отныне покоряться им, так что все совершаемое ими стало включаться в порядке подчинения в действия солнечных существ. Правда, это происходит лишь после того, как этому предшествовали долгие эпохи, когда лунные промежутки становились все короче и короче, а солнечные все длиннее и длиннее. Затем снова наступает развитие, во время которого Солнце и Луна составляют одно мировое образование. Физическое тело человека стало теперь совершенно эфирным. Но когда говорится, что физическое тело стало эфирным, не надо представлять себе, что в применении к таким состояниям нельзя говорить о физическом теле. То, что образовалось, как физическое тело, во время периодов Сатурна, Солнца и Луны, продолжает существовать. Дело в том, что надо познавать физическое не только там, где оно проявляется внешне физически. Физическое может существовать и таким образом, что наружу оно являет форму эфирного или даже астрального. Надо различать между внешним проявлением и внутренней закономерностью. Физическое может принимать эфирный и астральный характер, но при этом сохранять в себе физическую закономерность. Так происходит это и на Луне, когда физическое тело человека достигает известной степени своего совершенства. Оно становится эфирообразным. Но когда на такое эфирообразное тело направляется ясновидящее сознание, способное наблюдать его, то это тело представляется ему проникнутым законами не эфирного, а физического. Тогда физическое оказывается воспринятым в эфирное, чтобы покоиться и быть взлелеянным в нем, как в материнском лоне. Впоследствии оно снова выступает в физической форме, но на более высокой ступени. Если бы человеческие существа Луны сохранили свое физическое тело в грубой физической форме, Луна никогда не могла бы соединиться с Солнцем. Через принятие эфирной формы физическое тело становится более родственным эфирному телу и, таким образом, может снова более тесно проникнуться теми частями эфирного и астрального тела, которые в солнечные эпохи лунного развития должны были выделиться из него. Человек, который во время разделения Солнца и Луны являлся двойственным существом, снова становится целостным созданием. Физическое делается душевнее, зато и душевное – более соединенным с физическим. На это целостное человеческое существо солнечные духи, в непосредственную область которых оно теперь вступило, могут действовать отныне совсем иначе, чем прежде, когда они действовали на Луну извне. Человек находится теперь в более душевно-духовном окружении. Благодаря этому Духи Мудрости могут оказать на него значительное воздействие. Они передают ему мудрость. Они одушевляют его мудростью. Через это он становится в известном смысле самостоятельной душой. К влиянию этих существ присоединяется затем еще влияние «Духов Движения». Они действуют главным образом на астральное тело, так что оно вырабатывает в себе под влиянием этих существ душевную подвижность и исполненное мудрости жизненное тело. Это исполненное мудрости эфирное тело есть первый зачаток того, что было описано выше как душа рассудочная современного человека, между тем как пробужденное «Духами Движения» астральное тело есть зачаток души ощущающей. И так как все это совершается в человеческом существе при состоянии повышенной самостоятельности, то эти зачатки души рассудочной и души ощущающей являются выражением «Само-духа». Не следует по этому поводу ошибочно заключать, будто в этот период развития «Само-дух» является чем-то особенным наряду с душой рассудочной и душой ощущающей. Эти последние суть лишь выражения «Само-духа», а он означает их

высше единство и гармонию.

Особенное значение имеет то, что в эту эпоху начинают действовать описанным образом «Духи Мудрости». Их деятельность простирается не только на человеческих существ, но и на другие царства, которые образовались на Луне. Когда Солнце снова соединяется с Луной, эти низшие царства также вовлекаются в солнечную сферу. Все, что было в них физического, принимает эфирный характер. Таким образом, Солнце находится отныне как человеческое существо, так и минералы-растения и растения-животные. Однако эти существа сохраняют свойственную им закономерность. Поэтому они чувствуют себя чуждыми в окружающем их мире. Присущая им природа мало согласуется с природою их окружения. Но так как они приняли эфирный характер, то действие Духов Мудрости может простираться и на них. Все, что перешло с Луны в Солнце, проникается теперь силами «Духов Мудрости». Поэтому то, во что превратилось солнечно-лунное образование в течение этого периода развития, может быть названо в тайноведении «Космосом Мудрости». Когда затем, после промежутка покоя, выступает наша земная система как потомок этого «Космоса Мудрости», то все вновь оживающие на Земле, прорастающие из своих лунных зачатков существа оказываются исполненными мудрости. В этом можно усмотреть основание, почему земной человек, взирая на окружающие его вещи, может открыть в присущей им природе мудрость. Можно дивиться мудрости, заключенной в каждом листочке растения, в каждой кости животного и человека, в чудесном строении мозга и сердца. Раз человек нуждается в мудрости для понимания вещей и извлекает из них, таким образом, мудрость, то это показывает, что мудрость заложена в вещах. Ибо, как бы человек ни старался при помощи исполненных мудрости представлений понять вещи, он не мог бы извлечь из них мудрости, если бы она не была в них предварительно вложена. Кто хочет при помощи мудрости понять вещи, о которых он полагает, что они раньше не приняли в себя мудрости, тот способен подумать, что можно почерпнуть воды из стакана, в который ее не было предварительно налито. Земля, как это будет видно дальше из этой книги, есть возрождение «древней Луны». И она является исполненным мудрости образованием, так как в описанную эпоху «Духи Мудрости» пронизали ее своими силами.

Вполне понятно, что в этом описании лунных условий могли быть даны только некоторые переходные формы развития. В ходе событий пришлось остановиться только на некоторых вещах и выделить их при изложении. Конечно, этот род описания дает только отдельные картины; поэтому в предыдущем можно было, пожалуй, заметить, что развитие не было приведено в систему строго определенных понятий. Но в ответ на такое возражение позволительно, быть может, обратить внимание на то, что описание было вполне намеренно дано в не слишком резко очерченных понятиях. Ибо здесь не столь важно дать спекулятивные понятия и идейные построения, как, скорее, представление о том, что действительно может предстать духовному взору ясновидящего сознания, обращенному на эти события прошлого. А для лунного развития они вовсе не являют таких резких и определенных очертаний, как земные восприятия. В лунную эпоху мы имеем дело с очень изменчивыми, сменяющимися впечатлениями, с колеблющимися, подвижными образами и их переходами. Кроме того, следует принять в соображение, что здесь говорится о развитии в течение долгих, долгих промежутков времени и что при изложении из него можно было удержать лишь мгновенные образы.

В тот момент, когда привитое человеческому существу астральное тело настолько подвинуло вперед его развитие, что его физическое тело дало возможность «Сынам Жизни» достигнуть человеческой ступени, оказывается достигнутой существенная вершина лунной эпохи. Тогда и человеческое существо приобрело все то, что может ему дать эта эпоха для него самого, для его внутренней жизни на его пути «вперед». Последующее, т. е. вторую половину развития Луны, можно было бы поэтому обозначить как отлив. Но мы видим, что как раз в эту эпоху происходит нечто очень значительное как для самого человека, так и для его окружающего. Солнечно-лунному телу насаждается мудрость. Мы видели, что во время этого отлива были заложены зачатки души рассудочной и души ощущающей. Однако лишь в

земную эпоху последует развитие как их, так и души сознательной, а вместе с тем и рождение «Я», свободного самосознания. На лунной ступени душа рассудочная и душа ощущающая являются еще совсем не так, как если бы через них проявлялось уже само существо человека, а так, как если бы они были орудиями принадлежащих к нему «Сынов Жизни». Если бы мы захотели охарактеризовать чувство, присущее человеку в этом отношении на Луне, то должны были бы сказать, что он ощущает так: «Во мне и через меня живет «Сын Жизни»; он созерцает через меня окружение Луны, он размышляет во мне о явлениях и существах этого окружения». Лунный человек чувствует, что он осенен «Сыном Жизни»; он представляется себе орудием этого высшего существа. И во время разделения Солнца и Луны, когда он отвращался от Солнца, он чувствовал большую самостоятельность. Но при этом у него было и такое ощущение, как если бы принадлежащее ему «Я», исчезавшее в солнечные времена для образного сознания, становилось для него тогда видимым. То, что можно охарактеризовать как смену состояний сознания, протекало для лунного человека так, что он при этом чувствовал: «В солнечное время мое Я уносится со мною в высшие области, к возвышенным существам, а когда Солнце исчезает, оно опускается со мною в низшие миры.»

Лунному развитию в собственном смысле предшествовало приготовление. Происходило известного рода повторение развития Сатурна и Солнца. И теперь, после воссоединения Солнца и Луны, в период отлива, можно опять различить две эпохи. В это время проявляются даже до известной степени физические уплотнения. Таким образом, духовно-душевные состояния солнечно-лунного образования чередуются с более физическими. В такие физические эпохи человеческие существа, а также и существа низших царств представляются так, как если бы они в негибких, несамостоятельных формах являли прообразы того, чем они должны будут стать позднее, в земную эпоху, в более самостоятельном виде. Итак, можно говорить о двух подготовительных эпохах лунного развития и о двух других во время периода отлива. В тайноведении такие эпохи могут быть названы «кругооборотами». (В обычной теософической литературе их принято называть «кругами». Однако, чтобы избежать слишком схематического представления об этих вещах, нужно помнить данное здесь более образное описание.) В том, что следует за двумя подготовительными эпохами и что предшествует эпохам отлива, следовательно, в период отщепления Луны, можно также различать три эпохи. Средняя из них – это то время, когда «Сыны Жизни» достигают ступени человечества. Ей предшествует другая, все условия которой приурочены к этому главному событию; и за ней следует третья, которую можно обозначить как вживание в новые условия и работу в них. Тем самым среднее развитие Луны делится опять на три эпохи, что с двумя подготовительными и двумя эпохами отлива составляет семь лунных кругооборотов. Итак, можно сказать, что все развитие Луны протекает в семи кругооборотах. Между этими кругооборотами лежат промежутки покоя, о которых также неоднократно говорилось в предшествовавшем описании. Однако представление об этом только тогда приблизится к истине, если мы не будем мыслить себе резких переходов между периодами деятельности и покоя. Так, например, солнечные существа мало-помалу покидают свою деятельность на Луне. Для них наступает время, которое вовне является как бы периодом их покоя, между тем как на самой Луне еще царит живая, самостоятельная деятельность. Так эпоха деятельности одного рода существ захватывает период покоя других. Если принять это во внимание, то можно говорить о ритмическом повышении и понижении сил в кругооборотах. Сходные же подразделения можно различить также и в пределах семи упомянутых лунных кругооборотов. Тогда все лунное развитие можно назвать великим планетным кругооборотом, затем семь подразделений внутри его – «малыми» кругооборотами, а части их опять-таки еще «меньшими» кругооборотами. Это расчленение на семью семь подразделений можно заметить уже в развитии Солнца; оно намечается также и в эпоху Сатурна. Однако надо принять во внимание, что уже у Солнца границы между подразделениями являются лишь слабо заметными, и тем более имеет это место у Сатурна. Эти границы становятся все

отчетливее, чем дальше развитие подвигается к земной эпохе.

\* \* \*

По окончании очерченного выше лунного развития все относящиеся к нему существа и силы переходят в более духовную форму бытия. Она стоит на совершенно иной ступени, чем во время лунного периода, а также и во время последующего земного развития. Если бы какое-нибудь существо обладало столь высоко развитыми способностями познания, что могло бы воспринимать все частности лунного и земного развития, оно все же не было бы в состоянии созерцать того, что происходит между этими двумя развитиями. В конце лунного развития все существа и силы исчезли бы для него как бы в небытие и по истечении некоторого промежутка времени снова выступили бы из сумеречной тьмы мирового лона. Только существо с еще более высокими способностями могло бы проследить духовные события, происходящие в этот промежуток.

В конце этого промежутка существа, участвовавшие в процессах развития на Сатурне, Солнце и Луне, выступают с новыми способностями. Стоящие над человеком существа приобрели благодаря своим предшествовавшим деяниям способность так повлиять на дальнейшее развитие человека, что он в земную эпоху может развернуть в себе род сознания, стоящего одной ступенью выше, чем то образное сознание, которое было присуще ему в лунную эпоху. Но человек должен быть сначала подготовлен к принятию того, что должно быть ему даровано. Во время развития Сатурна, Солнца и Луны он включил в свое существо физическое тело, жизненное тело и астральное тело. Но эти члены его существа получили только те способности и силы, которые дают им возможность жить образным сознанием; у них нет еще органов и облика, благодаря которым они могли бы воспринимать мир чувственно-внешних предметов, как это отвечает земной ступени. Как новое растение разворачивает только то, что заложено в зачатке, происходящем от старого, так в начале новой ступени развития три члена человеческой природы выступают с такими формами и органами, что могут развернуть только образное сознание. Они должны быть сначала подготовлены к раскрытию высшей ступени сознания. Это совершается на трех предварительных ступенях. На первой физическое тело поднимается на такую высоту, что оказывается в состоянии принять необходимое изменение облика, могущее служить основой предметного сознания. Эта предварительная ступень земного развития, которую можно обозначить как повторение сатурнического периода на более высокой ступени. Ибо в течение этого периода, как и в эпоху Сатурна, высшие существа работают только над физическим телом. Когда последнее достаточно подвинулось вперед, то все существа должны сначала снова перейти в высшую форму бытия, прежде чем может начать развиваться и жизненное тело. Физическое тело должно быть как бы заново отлито, чтобы затем при своем новом появлении быть в состоянии принять в себя более развитое жизненное тело. После этого промежутка, посвященного более высокой форме бытия, наступает своего рода повторение солнечного развития на более высокой ступени для дальнейшей выработки жизненного тела. И затем, после нового промежутка, в повторении лунного развития наступает нечто подобное и для астрального тела.

Направим теперь внимание на факты, которыми сопровождалось развитие по окончании третьего из описанных повторений. Все существа и силы стали опять духовными. Во время этого состояния духовности они поднялись в высшие миры. Низший из миров, в котором во время этой эпохи духовности можно еще сколько-нибудь воспринимать их, это тот мир, в котором современный человек пребывает между смертью и новым рождением. Это различные области страны духов. Потом они опять постепенно нисходят к низшим мирам. Прежде чем началось физическое развитие Земли, они низошли уже настолько, что низшие проявления их видимы в астральном или душевном мире.

Все, что существует от человека в этот период, имеет еще астральную форму. Для понимания этого состояния человечества следует обратить особое внимание на то, что человек имеет в себе физическое тело, жизненное тело и астральное тело, но что как физическое тело, так и жизненное тело существуют не в физической и эфирной, а именно в астральной форме. То, что делает физическое тело физическим, не есть физическая форма, а тот факт, что хотя ему присуща астральная форма, однако оно содержит в себе физические законы. Оно существо с физической закономерностью в душевной форме. То же самое относится и к жизненному телу.

Перед духовным взором Земля предстает на этой ступени развития как мировой шар, который весь – душа и дух, так что и физические и жизненные силы проявляются в нем еще душевно. В этом мировом образовании содержится в своих зачатках все то, что позже должно превратиться в создания физической Земли. Этот шар светится, но свет его еще не таков, чтобы его могли воспринимать физические глаза, если бы они и были тогда. Он светится только душевным светом для открытого взора ясновидящего.

В этом шаре происходит нечто, что можно обозначить как уплотнение. Как результат этого уплотнения спустя некоторое время внутри душевного шара появляется огненная форма, какою был Сатурн в своем самом плотном состоянии. Эта огненная форма пронизана действиями различных существ, участвующих в развитии. Взаимодействие между этими существами и небесным телом можно наблюдать как восхождение с этого земного огневого шара и погружение в него. Поэтому земной огневой шар не является однообразной субстанцией, а как бы одушевленным и одухотворенным организмом. Существа, предназначенные стать на Земле людьми в их современном облике, находятся тогда еще в таком положении, что меньше всех участвуют в погружении в огневое тело. Они пребывают еще почти всецело в неуплотненном окружении. Они находятся еще в лоне высших духовных существ. На этой ступени они «лишь одной точкой своей душевной формы касаются огневой Земли; и это ведет к тому, что теплота сгущает одну часть их астральной формы. Благодаря этому в них загорается земная жизнь. Итак, большею частью своего существа они принадлежат еще душевно-духовным мирам; только благодаря соприкосновению с земным огнем они овеваются жизненной теплотой. Если бы мы захотели составить себе чувственно-сверхчувственный образ этого человека в начале физического периода Земли, то должны были бы представить себе душевную яйцевидную форму, которая находится в окружности Земли и нижняя часть которой заключена, как желудь, в чашечку. Но только субстанция этой чашечки состоит исключительно из теплоты или огня. Такое состояние окутанности теплотою имеет последствием не только то, что в человеке зажигается жизнь: одновременно с этим наступает и изменение в астральном теле. В него включается первый зачаток того, что впоследствии становится душой ощущающей. Поэтому можно сказать, что человек на этой ступени своего бытия состоит из души ощущающей, астрального тела, жизненного тела и сотканного из огня физического тела. В астральном теле приливают и отливают духовные существа, участвующие в бытии человека; посредством души ощущающей человек чувствует себя связанным с телом Земли. Таким образом, в это время у него преобладает образное сознание, в котором раскрываются духовные существа, в лоне которых он покоится; и лишь подобно точке внутри этого сознания возникает ощущение соответственного тела. Он как бы взирает из духовного мира вниз на земное достояние, относительно которого он чувствует: «Это тебе».

Все дальше подвигается уплотнение Земли; и вместе с тем все отчетливее становится описанное расчленение в человеке. С определенного момента развития Земля оказывается настолько уплотненной, что только часть ее остается еще огненной; другая часть приняла субстанциальную форму, которую можно обозначить, как «газ» или «воздух». Но и с человеком происходит перемена. Он теперь не только соприкасается с земной теплотой, но в его огневое тело включается воздушная субстанция. И как теплота зажгла в нем жизнь, так овевающий его воздух вызывает в нем действие, которое можно обозначить как (духовный) звук. Его жизненное тело начинает звучать. Одновременно из астрального тела выделяется

часть, являющаяся первым зачатком выступающей позднее души рассудочной. Чтобы представить взору, что происходит в это время в душе человека, нужно иметь в виду, что в воздушно-огневом теле Земли приливают и отливают стоящие над человеком духовные существа. В огневой теплоте для человека прежде всего имеют значение «Духи Личности». И когда человек земной теплотой пробуждается к жизни, его душа ощущающая говорит себе: «Это Духи Личности». Равным образом, в воздушном теле проявляются те существа, которые в этой книге были названы выше (в духе христианской эзотерики) «Архангелами». И когда человека овеивает воздух, он ощущает их действия как звук. И душа рассудочная говорит себе при этом: «Это Архангелы». Таким образом, то, что человек воспринимает на этой ступени через свою связь с Землей, не есть еще совокупность физических предметов, но он живет в поднимающихся к нему ощущениях тепла и звуках; и в этих тепловых течениях и в этом волнующем море звуков он смутно чувствует «Духов Личности» и «Архангелов». Правда, он не может воспринимать этих существ непосредственно, а только как бы сквозь покров теплоты и звука. В то время, как эти восприятия с Земли проникают в его душу, в ней все еще продолжают приливать и отливать образы высших существ, в лоне которых он себя чувствует.

Но развитие Земли подвигается дальше. Это движение вперед выражается опять-таки в уплотнении. В состав земного тела включается водная субстанция, так что оно состоит теперь из трех членов: огневого, воздухообразного и водного. Перед этим разыгрывается важное событие. Из огненно-воздушной Земли отщепляется самостоятельное мировое тело, которое затем в своем дальнейшем развитии становится современным Солнцем. До этого Земля и Солнце составляли одно тело. После отщепления Солнца Земля содержит в себе еще все то, что находится и на современной Луне. Отделение Солнца происходит потому, что высшие существа для своего развития и для того, что им надлежит сделать для Земли, не могут более переносить уплотнившейся до воды материи. Они выделяют из общей земной массы единственно пригодные для себя субстанции и удаляются из нее, чтобы образовать себе в Солнце новое место обитания. Они действуют теперь на Землю с Солнца извне. Человек же нуждается для своего дальнейшего развития в такой арене, на которой вещество продолжает уплотняться еще дальше.

С включением в состав земного тела водной субстанции происходит изменение и с человеком. Теперь не только струится в него огонь и овеивает его воздух, но в его физическое тело включается водная субстанция. Одновременно изменяется и его эфирная часть; а именно, человек воспринимает ее теперь как тонкое световое тело. Прежде человек чувствовал, как с Земли поднимались к нему тепловые течения; он ощущал через звучание, как проникал к нему воздух; теперь же его огненно-воздушное тело пронизано еще и водной стихией, и ее прилив и отлив он видит как вспыхивание и угасание света. Но и в душе его произошла перемена. К зачаткам души ощущающей и души рассудочной присоединяется зачаток души сознательной. В стихии воды действуют «Ангелы»; они же суть в собственном смысле и возбудители света. Человек ощущает это так, словно они являются ему в свете. Некоторые высшие существа, бывшие раньше в самом земном теле, действуют на него отныне с Солнца. Из-за этого меняются все действия на Земле. Прикованный к Земле человек не мог бы больше чужать в себя действий солнечных существ, если бы душа его была постоянно обращена к Земле, из которой взято его физическое тело. Отныне наступает смена в человеческих состояниях сознания. Солнечные существа в известные промежутки отрывают душу человека от физического тела, так что человек пребывает теперь попеременно, — то чисто душевно в лоне солнечных существ, то в таком состоянии, когда он связан с телом и принимает влияние Земли. Когда он в физическом теле, к нему поднимаются тепловые течения. Вокруг него звучат воздушные массы, в него вторгаются и из него исторгаются воды. Когда же человек вне своего тела, душа его исполнена образов высших существ, в лоне которых он находится. Земля переживает на этой ступени своего развития два разных периода. Во время одного из них она может овеивать человеческие души своими субстанциями и облекать их телами; во время второго души удаляются от нее; у нее

остаются только тела. Она вместе с человеческими существами находится в состоянии сна. Можно в точном смысле говорить о том, что в эти времена давнего прошлого Земля переживает период дня и ночи. (Физически-пространственно это выражается в том, что вследствие взаимного действия солнечных и земных существ Земля приходит в движение по отношению к Солнцу; этим вызывается смена означенных периодов ночи и дня. День бывает тогда, когда поверхность Земли, на которой развивается человек, обращена к Солнцу, ночь же, т. е. то время, когда человек ведет чисто душевное существование, бывает тогда, когда эта поверхность отвращена от Солнца. Не следует, однако, думать, что в те отдаленные времена движение Земли вокруг Солнца уже похоже на современное. Условия были еще совсем иными. Но полезно уже и здесь получить предчувствие, что движения небесных тел возникают как следствие отношений, которые существуют между населяющими их духовными существами. Небесные тела приводятся духовно-душевыми причинами в такие положения и движения, что духовные состояния могут изживаться в физическом.)

Если бы мы обратили взор на Землю во время ее ночи, то увидели бы ее тело похожим на труп. Ибо она состоит тогда большей частью из распадающихся тел людей, души которых находятся в иной форме бытия. Сложные водные и воздушные образования, из которых состояли человеческие тела, распадаются и растворяются в остальной земной массе. Только та часть человеческого тела, которая образовалась с начала развития через совместное действие огня и души человека и которая впоследствии становилась все плотнее, продолжает существовать как внешне невзрачный зачаток. Поэтому то, что сказано здесь о периодах дня и ночи, не следует мыслить слишком похожим на то, что подразумевается под этими обозначениями для современного состояния Земли. Когда же с наступлением дня Земля снова подпадает под непосредственное воздействие Солнца, человеческие души проникают в область физической жизни. Они соприкасаются с этими зачатками и пробуждают их к росту, так что они принимают внешний облик, который является отображением человеческого душевного существа. То, что происходит между человеческой душой и зачатком тела, является чем-то вроде нежного оплодотворения. Эти воплощенные таким образом души начинают снова притягивать воздушные и водные массы и включать их в состав своего тела. Расчлененное тело выталкивает из себя и вбирает в себя воздух: первый зачаток будущего процесса дыхания. Вбирается и выталкивается также и вода: начинается род первоначального процесса питания. Но эти процессы еще не воспринимаются как внешние. Только при описанном виде оплодотворения в душе наступает своего рода внешнее восприятие. Душа смутно чувствует тогда свое пробуждение к физическому бытию, прикасаясь к зародышу, который несет ей навстречу Земля. Она воспринимает тогда нечто, что можно выразить приблизительно словами «Это мой образ». И это чувство, которое можно было бы также назвать пробуждающимся чувством «Я», сохраняется у души в течение всей ее связи с физическим телом. Процесс же вбирания воздуха душа ощущает еще всецело душевно-духовно, как образный процесс. Он проявляется в форме приливающих и отливающих звуковых образов, которые сообщают формы слагающемуся зачатку. Душа чувствует себя всюду окруженной волнами звуков и ощущает, как она, сообразно этим звуковым силам, вырабатывает себе тело. Так слагались на тогдашней ступени человеческие образы, которых современное сознание не может наблюдать во внешнем мире. Они слагаются в тонко-вещественные формы, подобные растениям или цветам; но только эти формы внутренне подвижны и представляются поэтому как бы трепещущими цветами. И человек в свой земной период переживает блаженное чувство своего созидания в такие формы. Вбирание водных частей ощущается в душе как приток сил, как внутреннее укрепление. Вовне оно проявляется как рост физического облика человека. По мере того как убывает непосредственное воздействие Солнца, человеческая душа теряет силу господствовать над этими процессами. Эти части мало-помалу отбрасываются. Остаются только те части, которые способствуют созреванию характеризованного выше зачатка. Человек покидает свое тело и возвращается к духовной форме бытия. (Так как не все части тела Земли идут на построение человеческих тел, то не надо представлять себе, что в свой

ночной период Земля состоит единственно из распадающихся трупов и из ожидающих пробуждения зачатков. Все это внедрено в другие образования, которые слагаются из субстанции Земли. Как обстоит дело с последними, будет видно из дальнейшего.)

Тем временем процесс уплотнения земной субстанции идет дальше. К водной стихии присоединяется твердая или «земная» (в смысле духовной науки). Вместе с тем и человек начинает во время своего земного периода включать в состав своего тела земную стихию. Как только начинается это включение, силы, которые душа приносит с собой из своего свободного от тела периода, теряют свою прежнюю власть. Раньше душа строила свое тело из огневой, воздушной и водной стихии, сообразно звучащим вокруг нее звукам и овевавшим ее световым образам. По отношению к отвердевшему образу душа не может больше этого делать. В построении начинают участвовать теперь другие силы. То, что остается теперь от человека по уходе души из тела, представляет собой не только зачаток, возбуждаемый к жизни возвращающеюся душою, но образование, содержащее в самом себе также и силу этого оживления. Душа при своем уходе не только оставляет на Земле свое отображение, но и погружает в это отображение часть своей оживляющей силы. При новом появлении на Земле она уже не может более одна пробудить отображение к жизни, но это пробуждение должно произойти и в самом отображении. Духовные существа, действующие на Землю с Солнца, сохраняют в человеческом теле оживляющую силу и в то время, когда самого человека нет на Земле. Таким образом, душа чувствует при своем воплощении не только овевающие ее волны звуков и световых образов, в которых она ощущает ближайшие, стоящие над нею существа, но через принятие земной стихии она переживает влияние также и тех, еще более высоких существ, которые избрали своею ареною Солнце. Прежде человек ощущал себя принадлежащим к духовно-душевным существам, с которыми он был соединен, когда находился вне тела. Его «Я» было еще в их лоне. Теперь это «Я» выступило перед ним при его физическом воплощении таким же образом, как и все другое, окружающее его в это время. Отныне на Земле были самостоятельные отображения душевно-духовного человеческого существа. По сравнению с современным человеческим телом это были образования из тонкой вещественности. Ибо земные части примешивались к ним лишь в самом тонком состоянии. Вроде того, как современный человек воспринимает органом обоняния тонко рассеянные вещества какого-нибудь предмета. Человеческие тела были как тени. Но так как они были распределены по всей Земле, то они подпадали под воздействия Земли, которые на различных частях ее поверхности были различного рода. Между тем, как прежде телесные отображения соответствовали оживляющему их душевному человеку и поэтому в существенном были одинаковы по всей Земле, теперь среди человеческих форм наступило различие. Этим было подготовлено то, что выступило впоследствии, как различие рас. Но с наступлением самостоятельности телесного человека прежняя тесная связь земного человека и духовно-душевного мира до известной степени ослабла. Отныне, когда душа оставляла тело, оно как бы продолжало жить своей жизнью. Если бы развитие продолжало идти дальше в этом направлении, то Земля под влиянием своей твердой стихии должна была бы затвердеть. Взору ясновидящего, направленному на эти условия, видно, как человеческие тела, будучи покинуты своими душами, все больше отвердевают. И спустя некоторое время человеческие души, возвращаясь на Землю, не нашли бы пригодного материала, с которым они могли бы соединиться. Все пригодные для человека вещества были бы израсходованы на то, чтобы наполнить Землю одеревенелыми остатками воплощений.

Тогда наступило событие, давшее всему развитию другое направление. Все, что в твердом земном веществе могло вести к окончательному отвердению, выделилось. Наша современная Луна покинула в то время Землю. И то, что прежде непосредственно способствовало в Земле образованию пребывающих форм, стало действовать теперь косвенно и ослабленным образом с Луны. Высшие существа, от которых зависит это формообразование, постановили посылать свои воздействия Земле уже не изнутри ее, а извне. Благодаря этому в телесных человеческих образованиях появилось различие, которое следует обозначить как начало разделения на мужеский и женский пол. Тонко-вещественные



человеческие образы, населявшие дотоле Землю, производили через совместное действие в себе обеих сил – зачатка и оживляющей силы – новую человеческую форму, своего потомка. Теперь эти потомки изменились. В одной группе этих потомков действовала сильнее зачаточная сила духовно-душевного, а в другой группе – оживляющая сила. Это было вызвано тем, что с выходом Луны из Земли сила земной стихии утратила в своей мощи. Действие друг на друга обеих сил стало нежнее, чем раньше, когда оно происходило в одном теле. Сообразно этому и потомок стал нежнее, тоньше. Он вступал на Землю в тонком состоянии и лишь постепенно включал в свой состав более твердые части. Этим снова была дана возможность возвращавшейся на Землю человеческой душе соединиться с телом. Но она оживляла его теперь уже не извне, ибо это оживление происходило на самой Земле. Она соединялась с ним и вызывала его рост. Этому росту был поставлен, конечно, известный предел. Благодаря отделению Луны человеческое тело сделалось на некоторое время гибким; но чем дальше росло оно на Земле, тем больше брали верх силы, ведущие к отвердению. Под конец душа все слабее и слабее могла участвовать в построении тела. Оно распадалось, когда душа поднималась к душевно-духовным формам бытия.

Можно проследить, как силы, которые мало-помалу усвоил себе человек во время развития Сатурна, Солнца и Луны, в течение описанного образования Земли начинают постепенно принимать участие в ходе человеческого развития. Сначала зажигается огнем Земли астральное тело, которое еще содержит в себе растворенными тело жизненное и физическое. Затем это астральное тело расчленяется на более тонкую астральную часть, душу ощущающую, и более грубую, эфирную, которой касается теперь стихия Земли. Вместе с тем выявляется образованное уже раньше эфирное или жизненное тело. И между тем как в астральном человеке вырабатывается душа рассудочная и душа сознательная, эфирное тело включает в свой состав более грубые части, способные воспринимать звук и свет. В тот момент, когда эфирное тело уплотняется еще более, так что из светового превращается в огневое или тепловое, оказывается достигнутой и та ступень развития, когда, как было описано выше, в состав человека включаются части твердой земной стихии. Так как эфирное тело уплотнилось до огня, оно может при помощи сил физического тела, насажденных в нем раньше, соединиться теперь с утончившимися до состояния огня субстанциями физической Земли. Но одно оно не могло бы больше ввести воздушных субстанций в ставшее тем временем более твердым тело. Тогда, как указано выше, вступают в действие высшие существа, обитающие на Солнце, и вдыхают в него воздух. Между тем как человек благодаря своему прошлому обладает силою сам проникнуться земным огнем, высшие существа направляют в его тело дыхание воздуха. До отвердения жизненное тело человека, воспринимавшее звуки, управляло течением воздуха. Оно проникало свое физическое тело жизнью. Теперь его физическое тело получает внешнюю жизнь. Вследствие чего эта жизнь становится независимой от душевной части человека. Последний, покидая Землю, оставляет на ней не только зачаток своей формы, но и живое отображение самого себя. «Духи Формы» остаются соединенными с этим отображением; по удалении человеческой души из тела они переносят дарованную ими жизнь и на потомков. Так возникает то, что может быть названо наследственностью. И когда человеческая душа затем снова появляется на Земле, она ощущает себя в теле, жизнь которого перешла от предков. Она чувствует себя особенно привлеченной к такому именно телу. Благодаря этому возникает нечто вроде воспоминания о предке, с которым душа чувствует себя единой. Через последовательный ряд потомков это воспоминание проходит как общее сознание. «Я» течет через нисходящий ряд поколений.

Человек ощущал себя на этой ступени развития, во время своего земного периода, как самостоятельное существо. Он чувствовал внутренний огонь своего жизненного тела связанным с внешним огнем Земли. Струящуюся через него теплоту он мог чувствовать как свое «Я». В этих тепловых течениях, пронизанных жизнью, следует видеть задаток кровообращения. А в том, что струилось в него как воздух, человек чувствовал не вполне свою собственную сущность. В этом воздухе ведь действовали силы означенных высших

существ. Однако в протекавшем через него воздухе оставалась в его распоряжении та часть действенных сил, которая была присуща ему благодаря его образовавшимся еще ранее эфирным силам. Он господствовал в одной части этих воздушных течений. И постольку в его построении действовали не только высшие существа, но и он сам. По образам своего астрального тела он слагал в себе воздушные части. Между тем как воздух втекал таким образом извне в его тело – что сделалось основой его дыхания – часть воздуха слагалась внутри в напечатленный человеку организм, который сделался основой позднейшей нервной системы. Таким образом, через теплоту и воздух человек находился тогда в связи с внешним миром Земли. Зато он совершенно не ощущал присоединения твердой стихии Земли; эта стихия участвовала при его воплощении на Земле, но человек не мог воспринимать ее притока непосредственно, а только в смутном сознании в образе высших существ, которые действовали при этом. В такой же образной форме, являвшейся выражением стоящих над ним существ, человек воспринимал прежде приток жидких составных частей Земли. Благодаря уплотнению земного облика человека эти образы подверглись теперь изменению в его сознании. К жидкой стихии оказалась примешанной твердая. Таким образом, и этот приток должен ощущаться как исходящий от высших, действующих извне существ. Человек не может уже больше обладать в своей душе силою сам руководить этим притоком, ибо эта сила должна служить теперь его извне построенному телу. Он исказил бы его образ, если бы сам захотел руководить притоком. Поэтому то, что он доставляет себе извне, представляется ему руководимым властными велениями, которые исходят от высших существ, работающих над построением его тела. Человек чувствует себя как Я; он имеет в себе, как часть своего астрального тела, душу рассудочную, через которую он внутренне в образах переживает то, что происходит вовне, и которою он проникает свою тонкую нервную систему. Он чувствует себя отпрыском предков, благодаря струящейся через нисходящие поколения жизни. Он дышит и ощущает это как действие означенных высших существ – «Духов Формы». И он подчиняется им также и в том, что доставляется ему через их импульсы извне (для его питания). Наиболее темным является ему его происхождение как индивидуума. Он знает об этом только одно: что он испытал влияние выражающихся в силах Земли Духов Формы. Человек был направляем и руководим в своем отношении к внешнему миру. Это находит свое выражение в том, что у человека есть сознание о протекающих за его физическим миром духовно-душевных деятельности. Правда, он не воспринимает духовных существ в их подлинном образе, а переживает в своей душе звуки, цвета и т. д. Но он знает, что в этом мире представлений живут деяния духовных существ. В звуках передается ему то, что сообщают ему эти существа: в световых образах являются ему их откровения. Наиболее внутренне чувствует себя земной человек благодаря представлениям, которые он получает через стихию огня или теплоты. Он уже различает свою внутреннюю теплоту и тепловые течения земной окружности. В последних проявляются Духи Личности. Но человек имеет лишь смутное сознание о том, что стоит за течениями внешней теплоты. Он ощущает как раз в этих течениях влияние Духов Формы. Когда в окружающем человека мире возникают могучие проявления огня, то душа чувствует: вот окружность Земли проникают жаром духовные существа, от которых отделилась искра, согревающая мою внутреннюю глубину. В световых действиях человек еще не совсем так различает внешнее и внутреннее. Когда в его окружении всплывают световые образы, то в душе человека они не всегда порождают одинаковое чувство. Были времена, когда человек ощущал эти световые образы как внешние. Это было сейчас же после того, как он из бестелесного состояния сошел вниз в воплощение. Это был период его роста на Земле. Когда затем приблизилось время образования из зачатка нового земного человека, эти образы побледнели. И человек сохранил о них только нечто вроде внутренних представлений в памяти. В этих световых образах заключались деяния Духов Огня (Архангелов). Они являлись человеку как служители огневых существ, погрузивших искру в его внутреннюю глубину. Когда угасли их внешние откровения, человек продолжал переживать их в своей внутренней глубине как представления (воспоминания). Он чувствовал себя связанным с их силами. И он действительно был с ними

связан. Ибо посредством того, что он получил от них, он мог действовать на окружающую воздушную сферу. Под его влиянием она начинала светиться. Это было время, когда силы природы и силы человека еще не были так отделены друг от друга, как впоследствии. То, что совершалось на Земле, исходило еще в высокой степени от сил людей. Если бы кто-нибудь мог наблюдать тогда вне Земли происходившие на ней природные процессы, то он увидел бы в них не только нечто независимое от человека, но воспринял бы в них и действия самого человека.

Еще иначе слагались для земного человека восприятия звука. С начала земной жизни они воспринимались как внешние звуки. Между тем как воздушные образы воспринимались извне до середины земного бытия, внешние звуки он мог слышать еще и после этой середины. Лишь к концу жизни земной человек становился к ним невосприимчив. И у него оставались в памяти представления об этих звуках. В них заключались откровения Сынов Жизни (Ангелов). Когда к концу своей жизни человек чувствовал себя внутренне связанным с этими силами, он мог через подражание им вызывать могучие действия в водной стихии Земли. Под его влиянием приходили в волнение воды в Земле и над Землей. Вкусовые представления человек имел только в первой четверти своей земной жизни. Но и тогда они представлялись душе как воспоминание о переживаниях в бестелесном состоянии. В течение того времени, пока человек обладал ими, продолжалось отвердение его тела через принятие внешних субстанций. Во второй четверти земной жизни рост хотя еще и продолжался, однако облик был уже вполне выработан. Других живых существ возле себя человек мог воспринимать в это время только через их теплоту, свет и звуковые действия. Ибо он еще не был способен представлять себе твердую стихию. Только от водной стихии получал он в первую четверть своей жизни описанные вкусовые действия.

Отображением этого внутреннего душевного состояния человека была внешняя форма его тела. Те части, которые заключали в себе зачаток формы будущей головы, были развиты наиболее совершенно. Другие органы являлись только как бы придатками. Они были как тени с неясными очертаниями. Однако земные люди были различны по своим обликам. Были такие, у которых в зависимости от окружавших их земных условий эти придатки были более или менее развиты. Это было различно смотря по тому, где обитали люди на Земле. Где люди были наиболее вовлечены в земной мир, там и придатки выступали наиболее резко. Те люди, которые в начале физического развития Земли благодаря своему предшествовавшему развитию оказались наиболее зрелыми, так что они в самом начале, когда Земля еще не уплотнилась до воздуха, пережили соприкосновение со стихией огня, могли теперь всего совершеннее выработать зачатки головы. Это были наиболее гармоничные в самих себе люди. Другие были готовы к соприкосновению со стихией огня лишь тогда, когда Земля уже выработала в себе воздух. Это были люди, которые больше зависели от внешних условий, чем первые. Люди первого рода ясно ощущали через теплоту Духов Формы, и они чувствовали себя в своей земной жизни так, как если бы они сохранили воспоминание о своей связи с этими духами и о соединении с ними во время бестелесного состояния. Второй род людей чувствовал воспоминание о бестелесном состоянии лишь в более слабой степени; они ощущали свою принадлежность к духовному миру преимущественно через световые действия Духов Огня (Архангелов). Третий род людей был еще сильнее вовлечен в земное бытие. Это были люди, которых стихия огня могла коснуться лишь тогда, когда Земля была отделена от Солнца и восприняла в себя водную стихию. Их чувство принадлежности к духовному миру было слабо, особенно в начале земной жизни. Лишь когда во внутренней жизни представлений сказывались действия Архангелов, и в особенности Ангелов, они ощущали эту связь. Зато в начале земного периода они были полны живых побуждений к деяниям, которые могут быть выполнены в самих земных условиях. У них придаточные органы были развиты особенно сильно.

Когда перед отделением Луны от Земли лунные силы в Земле все более вели к ее отвердению, произошло так, что благодаря этим силам среди потомков тех зачатков, которые

были оставлены людьми на Земле, оказались такие, в которых уже не могли больше воплощаться возвращавшиеся из бестелесного состояния человеческие души. Облик этих потомков был слишком закреплен и благодаря лунным силам стал слишком непохож на человеческий облик, чтобы быть в состоянии принять такую душу. Поэтому некоторые человеческие души при таких условиях не имели больше возможности вернуться на Землю. Только самые зрелые, самые сильные из душ могли чувствовать себя в силах во время роста земного тела так преобразить его, что оно могло расцвести в человеческий облик. Только часть телесных потомков человека стала носителем земных людей. Другая часть, вследствие затвердения своего облика, могла принимать только такие души, которые стояли ниже человеческих душ. Часть же человеческих душ была лишена возможности участвовать в тогдашнем развитии Земли. Это привело их к иному течению жизни. Существовали души, которые уже при отделении Солнца от Земли не нашли себе места на ней. Для своего дальнейшего развития они были удалены на планету, отделившуюся под водительством космических существ из той общей мировой субстанции, которая при начале физического земного развития была связана с Землей и из которой выделилось также и Солнце. Это та планета, физическое выражение которой известно внешней науке как «Юпитер». (Здесь говорится о небесных телах, планетах и их именах совершенно в том же смысле, как это делала более древняя наука и как это согласуется с духовной наукой. Как физическая Земля есть только физическое выражение великого духовно-душевного организма, так это имеет место и относительно всякого небесного тела. И как именем «Земля» ясновидящий обозначает не только физическую планету, именем «Солнце» – не только физическую неподвижную звезду, так, говоря о «Юпитере», «Марсе» и т. д., он имеет в виду обширные духовные связи. Разумеется, эти небесные тела существенно изменили свой образ и назначение с тех времен, о которых здесь говорится. В известном отношении – даже и свое место в небесном пространстве. Только тот, кто взором ясновидящего проследит развитие этих небесных тел вплоть до самых отдаленных прошлых времен, может познать связь современных планет с их предшественниками.) На Юпитере означенные души продолжали пока развиваться дальше. Позднее, когда Земля все более приближалась к отвердению, явилась необходимость создать еще другое местообитание для душ, которые хотя и имели возможность некоторое время обитать в затвердевших телах, но затем, когда это затверждение зашло слишком далеко, не могли больше обитать в них. Для них возникло в лице «Марса» соответствующее место для их дальнейшего развития. Когда душа была еще связана с Солнцем и включала в себя воздушные части, оказалось, что некоторые души были не способны участвовать в земном развитии. Их слишком сильно коснулась земная телесная форма. Поэтому они еще тогда должны были устраниваться от непосредственного влияния солнечных сил. Последние должны были действовать на них извне. «Сатурн» стал местом их дальнейшего развития. Так с течением земного развития уменьшалось число человеческих обликов; появились облики, в которых не воплощались человеческие души. Они были в состоянии принимать в себя только астральные тела, как принимали их в себя на древней Луне физические и жизненные тела человека. Между тем, как Земля пустела, лишаясь своих человеческих обитателей, эти существа заселяли ее. В конце концов все человеческие души должны были бы покинуть Землю, если бы через выделение Луны для человеческих обликов, которые могли еще тогда быть носителями человеческих душ, не была создана возможность устранить во время их земной жизни человеческий зачаток от действия непосредственно притекавших от Земли лунных сил и дать ему настолько созреть в себе, чтобы он мог быть передан этим силам. Пока зачаток слагался затем внутри человека, он находился под воздействием существ, которые, руководимые самым могучим из своей среды, выделили Луну из Земли, чтобы дать земному развитию перешагнуть через эту критическую точку.

Когда Земля выработала в себе стихию воздуха, существовали в смысле вышеприведенного описания как пережитки с древней Луны такие астральные существа, которые глубже отстали в своем развитии, чем самые низшие человеческие души. Они стали

душами тех обликов, которые человек должен был покинуть еще до отделения Солнца. Эти существа суть предки животного царства. В течение дальнейшего времени они особенно развили те органы, которые существовали у человека только как придатки. Их астральное тело должно было так действовать на физическое и жизненное тело, как это происходило у человека на древней Луне. Возникшие таким образом животные обладали душами, которые не могли жить в отдельных животных. Душа простирала свою сущность и на потомка присущего предкам облика. Животные, происходящие в существенном от одного облика, имеют одну общую душу. Только когда потомок благодаря особым влияниям удаляется от облика предков, вступает в воплощение новая животная душа. В этом смысле согласно духовной науке можно говорить у животных о видовой (или родовой) или групповой душе.

Нечто подобное произошло во время разделения Солнца и Земли. Из водной стихии выступили образования, которые в своем развитии были не дальше, чем человек перед развитием на древней Луне. Действие астрального они могли воспринять только тогда, когда оно влияло на них извне. Это могло произойти лишь после ухода Солнца из Земли. Всякий раз, как наступал солнечный период Земли, астральное с Солнца так возбуждало эти образования, что они из эфирного Земли слагали себе свое жизненное тело. Когда же затем Солнце отворачивалось от Земли, это жизненное тело снова растворялось в общей жизни Земли. И как следствие совместного действия астрального с Солнца и эфирного с Земли из водной стихии всплывали физические образования, которые были предками современного растительного царства.

Человек сделался на Земле индивидуализованным душевным существом. Его астральное тело, которое было влито в него на Луне Духами Движения, расчленилось на Земле на душу ощущающую, душу рассудочную и душу сознательную. И когда его душа сознательная настолько подвинулась в развитии, что во время земной жизни могла образовать себе подходящее тело, Духи Формы одарили его искрой из своего огня. В нем вспыхнуло «Я». Каждый раз, когда человек покидал теперь физическое тело, он находился в духовном мире, где встречался с существами, которые во время развития Сатурна, Солнца и Луны дали ему его физическое, его жизненное и его астральное тело и выработали их до земной высоты. С тех пор, как огненная искра «Я» зажглась в земной жизни, наступила перемена и для бестелесной жизни. До этого момента развития своего существа человек не обладал самостоятельностью по отношению к духовному миру. Он чувствовал себя внутри этого духовного мира не отдельным существом, а членом возвышенного организма, который состоял из превосходивших его существ. «Переживание Я» на Земле продолжает теперь оказывать свое действие и в духовном мире. Человек чувствует себя отныне до известной степени чем-то единичным и в этом мире. Но он ощущает также, что он непрерывно связан с этим самым миром. В бестелесном состоянии он снова встречает в более высоком образе Духов Формы, которых он воспринял в их откровении на Земле через искру своего «Я».

С отделением Луны от Земли для свободной от тела души возникли и в духовном мире связанные с этим отделением переживания. Ведь только благодаря тому, что часть сознательных сил была переведена с Земли на Луну, на Земле могло продолжаться образование таких человеческих обликов, которые могли принимать в себя индивидуальность души. Благодаря этому человеческая индивидуальность оказалась в сфере действия лунных существ. И в бестелесном состоянии отзвук земной индивидуальности мог действовать только потому, что и в этом состоянии душа оставалась в сфере могущественных духов, вызвавших отделение Луны. Этот процесс сложился так, что непосредственно по оставлении земного тела душа могла видеть высоких солнечных существ только как бы в отраженном лунными существами сиянии. Только будучи достаточно подготовленной созерцанием этого отблеска, душа достигла зрения самих высоких солнечных существ.

И минеральное царство Земли возникло также через извержение из общего человеческого развития. Минеральные образования-это то, что осталось отвердевшим, когда Луна отделилась от Земли. Из области душевного только то чувствовало притяжение к этим

образованиям, что остановилось на ступени Сатурна, то есть было способно образовывать только физические формы. Все события, о которых говорится здесь и в последующем, разыгрывались в течение громадных промежутков времени. Однако здесь не место вдаваться во временные определения.

Описанные события представляют развитие Земли с внешней стороны; если же рассматривать его с духовной, то оказывается следующее. Духовные существа, которые извлекли Луну из Земли и связали свое собственное бытие с Луною, т. е. сделали земно-лунными существами – вызвали при помощи сил, которые они посылали с Луны на Землю, определенное строение человеческой организации. Их воздействие было направлено на приобретенное человеком «Я». Это воздействие сказывалось в совместном действии этого «Я» с астральным, эфирным и физическим телами. Через это воздействие человек получал возможность сознательно отражать в себе исполненное мудрости строение мира, отображать его как бы в отраженном познании. Вспомним, как в эпоху древней Луны благодаря происшедшему тогда отделению от Солнца человек приобрел в своей организации известную самостоятельность, более свободную степень сознания, чем та, которая могла исходить непосредственно от солнечных существ. Это свободное самостоятельное сознание выступило снова – как наследие древнего лунного развития – во время описанного периода земного развития. Но это сознание, приведенное влиянием означенных земно-лунных существ в созвучие со вселенной, и могло как раз стать ее отображением. Это и случилось бы, если бы не сказалося другого влияния. Без него человек сделался бы существом с таким сознанием, содержание которого отражало бы мир в образах познавательной жизни как бы по природной необходимости, а не через свободное участие человека. Но этого не произошло. Как раз ко времени отщепления Луны в развитие человека вмешались некоторые духовные существа, которые сохранили так много из своей лунной природы, что они не могли принять участия в выходе Солнца из Земли. А также – что они были выключены из сферы воздействия существ, направлявших свою деятельность с земной Луны на Землю. Эти существа с древней лунной природой, находившиеся как бы в неправильном развитии, были изгнаны на Землю. В их лунной природе заключалось как раз то, что во время древнего лунного развития восстало против солнечных духов и что послужило тогда ко благу человека, поскольку оно привело его к самостоятельному, свободному состоянию сознания. Последствия своеобразного развития этих существ в земной период повлекли за собой то, что они в этот период стали противниками тех существ, которые с Луны хотели сделать человеческое сознание необходимым зеркалом познания мира. То, что на древней Луне способствовало подъему человека к более высокому состоянию, оказалось противоборствующим тому устройству, которое стало возможно благодаря земному развитию. Противоборствующие силы принесли с собой из своей лунной природы способность воздействовать на астральное тело человека, а именно – в смысле вышеизложенного – они могли сделать его самостоятельным. Они использовали эту способность, даровав астральному телу – также и на земной период – известную самостоятельность, в противовес тому необходимому (несвободному) состоянию сознания, которое было обусловлено существами земной Луны. Трудно выразить обычными словами, каковы были действия этих духовных существ на человека в то первобытное время. Не следует мыслить себе их подобно современным природным влияниям или же подобно действию одного человека на другого, когда один словами пробуждает в другом внутренние силы сознания, вследствие чего последний начинает понимать что-нибудь или побуждается к хорошему или дурному поступку. Означенное действие в то первобытное время не было природным действием, а духовным влиянием, однако таким, которое и действовало духовно, и передавалось как духовное от высших духовных существ человеку сообразно его тогдашнему состоянию сознания. Если мыслить себе это как природное действие, то совершенно не будет уловлена его действительная сущность. Когда же говорят, что существа с древней лунной природой приблизились к человеку, чтобы, «соблазняя», склонить его к своим целям, то употребляют символическое выражение, пригодное до тех пор, пока

сознают его символичность и в то же время ясно понимают, что за этим символом кроется духовный факт.

Действие, исходившее на человека от отставших в лунном состоянии духовных существ, имело для него двойное последствие. Его сознание утратило из-за этого свой характер простого зеркала вселенной, так как в астральном теле человека пробудилась возможность управлять из этого астрального тела образами сознания и господствовать над ними. Человек стал господином своего познания. Но, с другой стороны, исходной точкой этого господства стало астральное тело; и «Я», стоящее выше его, попало, таким образом, в постоянную зависимость от него. Вследствие этого человек стал на будущие времена подвержен постоянным влияниям низшего элемента своей природы. Он мог в своей жизни опускаться ниже той высоты, на которую поставили его в мировом процессе земно-лунные существа. И непрерывное влияние на его природу означенных неправильно развитых лунных существ продолжалось и в последующее время. В противоположность другим существам, которые с земной Луны сделали сознание зеркалом мира, но не дали свободной воли, этих лунных существ можно назвать люциферическими духами. Они доставили человеку возможность развить в своем сознании свободную деятельность, но вместе с тем также и возможность заблуждения и зла.

Последствием этих событий было то, что человек стал в иное отношение к солнечным духам, чем как было ему предназначено земно-лунными духами. Последние хотели так развить зеркало его сознания, чтобы во всей душевной жизни человека влияние солнечных духов было господствующим. Эти события скрестились с другими влияниями, и в человеческом существе создалась противоположность между влиянием солнечных духов и влиянием духов с неправильным лунным развитием. Вследствие этой противоположности в человеке возникла неспособность познавать физические действия Солнца как таковые. Они остались для него сокрытыми за земными впечатлениями внешнего мира. Астральное в человеке, исполненное этих впечатлений, было вовлечено в сферу «Я». Это «Я», которое иначе чувало бы только дарованную ему Духами Формы искру огня и во всем, что касалось внешнего огня, подчинялось бы велениям этих духов, стало отныне воздействовать на внешние тепловые явления также и посредством привитого ему самому элемента. Этим оно создало притяжение между собой и земным огнем. Тем самым оно вовлекло человека в земную вещественность больше, чем это было ему предназначено. Между тем как раньше он обладал физическим телом, которое состояло в своих главных частях из огня, воздуха и воды и к которому прибавлен был только как бы теневой образ земной субстанции, – теперь это тело, взятое из земли, стало плотнее. И между тем как раньше человек как тонко организованное существо пребывал как бы в плавающе-парящем движении над твердой почвой Земли, теперь он должен был «из земной окружности» опуститься на те части Земли, которые уже более или менее отвердели.

Что означенные духовные влияния могли произвести такие физические действия, объясняется тем, что эти влияния были именно таковы, как описано выше. Они не были ни природными влияниями, ни такими, которые действуют душевно от человека к человеку. Последние не простирают своего действия так глубоко в телесное, как те духовные силы, которые имеются здесь в виду.

Вследствие того, что человек, повинаясь своим подверженным заблуждению представлениям, отдавался влияниям внешнего мира и жил сообразно своим желаниям и страстям, не согласуя их с высшими духовными влияниями, появилась возможность болезней. Но особое действие люциферического влияния заключалось в том, что отныне человек не мог больше чувствовать свою отдельную земную жизнь как продолжение свободного от тела существования. Он воспринимал отныне такие земные впечатления, которые могли быть пережиты посредством привитого ему астрального элемента и которые соединялись с силами, разрушающими физическое тело. Человек ощущал это как отмирание своей земной жизни. И поэтому появилась обусловленная самой человеческой природою «смерть». Этим указывается на важную тайну в человеческой природе – на связь

человеческого астрального тела с болезнями и смертью.

Для человеческого жизненного тела наступили теперь особые условия. Оно было поставлено в такое отношение между физическим и астральным телом, что в известном смысле было устранено от действия способностей, которые человек усвоил себе благодаря люциферическому влиянию. Часть этого жизненного тела осталась вне физического тела таким образом, что она могла быть управляема высшими существами, а не человеческим «Я». Эти высшие существа были те, которые при отделении Солнца покинули Землю, чтобы под водительством одного из возвышенных духов из своей среды занять другое местообитание. Если бы упомянутая часть жизненного тела осталась соединенной с астральным телом, то человек воспользовался бы для самого себя сверхчувственными силами, которые были ему раньше присущи. Он распространил бы люциферическое влияние на эти силы. Благодаря этому человек постепенно совершенно отделился бы от солнечных существ. И его Я сделалось бы всецело земным Я. Тогда произошло бы так, что это земное Я по смерти физического тела (или даже при его упадке) стало бы обитать в другом физическом теле, в теле потомка, не проходя через соединение с высшими духовными существами в свободном от тела состоянии. Таким образом, человек пришел бы к сознанию своего Я, но только как своего «земного Я». Это было предотвращено тем особым отношением жизненного тела, которое было обусловлено земно-лунными существами. Индивидуальное Я, в собственном смысле, было так отделено этим от простого земного Я, что Человек во время земной жизни лишь отчасти чувствовал себя как собственное Я; в то же время он чувствовал, как его земное Я было продолжением земного Я его предков на протяжении поколений. Душа чувствовала во время земной жизни своего рода «групповое Я» вплоть до отдаленных предков, и человек ощущал себя членом этой группы. Лишь в бестелесном состоянии индивидуальное Я могло чувствовать себя как отдельное существо. Но состояние этого обособления было ослаблено тем, что этому Я оставалось присущим воспоминание о земном сознании (о земном Я). Это затемняло зрение духовного мира, который между смертью и рождением начал застилаться покровом, подобно тому как он уже был закрыт для физического зрения на Земле.

Физическим выражением всех изменений, протекавших в духовном мире в то время, как развитие людей проходило через описанные условия, было постепенное урегулирование взаимных отношений между Солнцем, Луною и Землей (а в более широком смысле – еще и другими небесными телами). Как на одно из последствий этих отношений можно указать на смену дня и ночи. (Движения небесных тел управляются обитающими на них существами. Движение Земли, благодаря которому возникает день и ночь, было обусловлено взаимоотношением различных стоящих над человеком духов. Точно так же и движение Луны возникло ради того, чтобы после отделения Луны от Земли благодаря вращению ее вокруг Земли Духи Формы могли правильным образом в правильном ритме действовать на физическое тело человека.) Днем Я и астральное тело человека действовали в физическом и жизненном теле. Ночью это действие прекращалось. Тогда Я и астральное тело выходили из физического и жизненного тела. Они в это время вступали всецело в область Сынов Жизни (Ангелов), Духов Огня (Архангелов), Духов Личности и Духов Формы. Физическое же и жизненное тело в это время, кроме Духов Формы, принимали в область своего действия еще и Духи Движения, Духи Мудрости и Престолы. Таким образом снова могли быть исправлены вредные воздействия, оказанные на человека в течение дня заблуждениями астрального тела.

Между тем как люди теперь снова размножились на Земле, не было уже больше основания к тому, чтобы в их потомках не могли воплощаться человеческие души. Земно-лунные силы действовали теперь так, что под их влиянием человеческие тела слагались вполне пригодными для воплощения человеческих душ. И души, удалившиеся раньше на Марс, из Юпитер и т. д., были теперь снова направлены на Землю. Поэтому для всякого человеческого потомка, рождавшегося в последовательности поколений, имелась душа. Это продолжалось в течение долгих времен, так что приток душ на Земле соответствовал



умножению людей. Те души, которые с земной смертью покидали тело, сохраняли в своем бестелесном состоянии, как воспоминание, отзвук земной индивидуальности. Это воспоминание действовало так, что, когда на Земле рождалось соответствующее им тело, они снова воплощались в нем. Поэтому впоследствии среди человеческого-потомства существовали как такие люди, в которых были души, пришедшие извне и впервые появившиеся на Земле после ее первых времен, так и другие – с душами, уже перевоплотившимися на Земле. В последующее время земного развития число молодых, впервые появившихся душ становилось все меньше, а перевоплотившихся все больше. Однако человеческий род долгие времена состоял из обусловленных этими событиями двух видов людей. Человек ощущал себя на Земле связанным со своими предками через общее групповое Я. Зато тем сильнее было переживание индивидуального Я в свободном от тела состоянии между смертью и новым рождением. Души, которые вселялись в человеческие тела, приходя из небесного пространства, находились в ином положении, чем те, которые уже имели за собой одну или несколько земных жизней. Первые приносили с собой в физическую земную жизнь, как души, только те условия, которым они были подчинены высшим духовным миром и своими переживаниями, пройденными вне земной сферы. Другие же в своих прежних жизнях сами прибавили новые условия. Судьба первого рода душ была определена только фактами, лежавшими вне новых земных условий. Судьба же перевоплощенных душ определялась еще и тем, что они сами совершили в прежних жизнях в земных условиях. Одновременно с перевоплощением появилась карма отдельного человека.

Благодаря тому, что жизненное тело человека было вышеуказанным образом изъято из-под влияния астрального тела, процесс размножения не вошел в область человеческого сознания, но остался под господством духовного мира. Когда какая-нибудь душа должна была низойти в земную среду, у земного человека появлялись импульсы к размножению. Для земного сознания весь процесс был до известной степени окутан таинственным мраком. Но и во время земной жизни сказывались последствия этого частичного отделения жизненного тела от физического. Способности жизненного тела могли особенно повышаться благодаря духовному влиянию. Для душевной жизни это сказывалось в том, что память достигала особого совершенства. Самостоятельное логическое мышление в это время находилось у человека лишь в самых первых зачатках. Зато способность воспоминания была почти безгранична. Во внешней жизни человек имел непосредственное познание о действенных силах всего живого. Он мог заставлять служить себе жизненные и воспроизводительные силы животной и в особенности растительной природы. Человек мог, например, извлекать из растения и применять в своих целях то, что побуждает растение к росту, подобно тому как в настоящее время извлекаются силы из безжизненной природы, например, силы, дремлющие в каменном угле, и применяются для приведения в движение машин. (Некоторые подробности по этому вопросу можно найти в статьях моего журнала, где в «Хронике Акаши» говорится о человеческих предках [22] или в моей книжке «Наши атлантические предки».) Внутренняя душевная жизнь человека благодаря люциферическому влиянию также изменилась самым разнообразным образом. Можно было бы привести много разных чувств и ощущений, которые возникли благодаря этому. Только некоторые из них могут быть здесь упомянуты. До этого влияния человеческая душа действовала в том, что ей надлежало создать и совершить, согласно намерениям высших духовных существ. План ко всему, что должно было быть выполнено, был начертан заранее. И в той мере, в какой человеческое сознание вообще было развито, оно могло предвидеть, как в будущем должны будут разворачиваться события согласно предначертанному плану. Это предвидящее сознание было утрачено, когда над откровением высших духовных существ простерся покров земных восприятий и в них сокрылись истинные силы солнечных существ. Будущее стало отныне неизвестным. А вместе с этим в душу внедрилась возможность чувства страха. Страх есть непосредственное последствие заблуждения. Но мы видим также, как с люциферическим влиянием человек стал независимым от известных сил, которым он раньше

безвольно отдавался. Он мог отныне самостоятельно принимать решения. Свобода есть результат этого влияния. А страх и подобные ему чувства суть только сопутствующие явления в развитии человека к свободе.

С духовной точки зрения появление страха представляется так, что среди земных сил, под влияние которых человек подпал благодаря люциферическим силам, действовали еще и другие силы, которые в ходе развития выступили с характером неправильности гораздо раньше, чем люциферические. Вместе с земными силами человек принял в свое существо влияния и этих сил. Они сообщили чувствам, которые без них действовали бы совсем иначе, свойство страха. Эти существа можно назвать ариманическими; это те же самые, которые – в смысле Гете – называются мефистофельскими.

Если люциферическое влияние и сказалось сначала только у самых подвинутых в своем развитии людей, то вскоре оно распространилось также и на других. Потомки наиболее развитых смешались с упомянутыми выше менее развитыми. Вследствие этого люциферическая сила проникла и к последним. Но жизненное тело возвращающихся с планет душ не могло быть защищено в той же степени, как жизненное тело, которое было присуще потомкам оставшихся на Земле. Защита последнего исходила от высшего существа, имевшего водительство в космосе, когда Солнце отделилось от Земли. Это существо – владыка солнечного царства. Вместе с ним удалились для обитания на Солнце те высокие духи, которые благодаря своему космическому развитию достигли соответствующей зрелости. Но были и такие существа, которые при отделении Солнца не поднялись до этой высоты. Они должны были искать себе других арен для своей деятельности. Это были существа, благодаря которым из общей мировой субстанции, бывшей сначала в физическом организме Земли, выделились Юпитер и другие планеты. Юпитер стал жилищем таким незрелых до солнечной высоты существ. Наиболее ушедшее вперед из этих существ стало вождем Юпитера. Подобно тому как вождь солнечного развития стал «высшим Я», действовавшим в жизненном теле потомков оставшихся на Земле людей, так этот вождь Юпитера стал «высшим Я», которое как общее сознание проходило через людей, происшедших от смешения потомков оставшихся на Земле с такими людьми, которые появились на Земле лишь в эпоху воздушной стихии и затем перешли на Юпитер. В согласии с духовной наукой, таких людей можно назвать «людьми Юпитера». Это были человеческие потомки, которые еще в то древнее время приняли в себя человеческие души; однако такие, которые в начале земного развития не были еще достаточно зрелы, чтобы участвовать при первом соприкосновении с огнем. Это были души, стоявшие между человеческим и животным душевным царством. Но были и такие существа, которые под водительством высшего духа выделили себе из общей мировой субстанции как жилище Марс. Их влиянию подпал третий род людей, возникших благодаря смешению, – «люди Марса». (Эти познания проливают свет на основные причины возникновения планет нашей солнечной системы. Ибо все тела этой системы возникли благодаря различным состояниям зрелости обитающих на них существ. Но здесь, конечно, нельзя входить в рассмотрение всех частных делений космоса.) Те люди, которые в своем жизненном теле чуяли само высокое солнечное существо, могут быть названы «солнечными людьми». Существо, которое жило в них как «высшее Я» – конечно, только в поколениях, а не в отдельном человеке – это то которое впоследствии, когда люди приобрели о нем сознательное познание, обозначалось различными именами и которое людям нашего времени является как Христос. Затем можно различать еще «людей Сатурна». У них как «высшее Я» выступило существо, которое до отделения Солнца должно было вместе с другими такими же духами покинуть общую мировую субстанцию. Это был род людей, у которых не только в жизненном теле, но и в физическом была некоторая часть, не затронутая люциферическим влиянием.

Но у более низко стоящих родов людей жизненное тело было все-таки слишком мало защищено, чтобы достаточно противостоять воздействиям люциферической сущности. Они могли так далеко простираť произвол находившейся в них искры «Я», что вызывали в своем окружении могучие огневые действия разрушительного характера. Последствием этого была

могучая земная катастрофа. В огневых бурях погибла значительная часть обитаемой тогда Земли, а вместе с ней и впавшие в заблуждение люди. Только наименьшая часть людей, оставшихся отчасти не затронутыми заблуждением, могла спастись в ту область Земли, которая до тех пор была защищена от губительного влияния человека. Таким местом обитания, особенно пригодным для нового человечества, оказалась страна, находившаяся на том участке Земли, который в настоящее время покрыт Атлантическим океаном. Туда удалилась оставшаяся наиболее чистой от заблуждения часть людей. Другие местности были населены лишь рассеянными остатками человечества. В. согласии с духовной наукой область Земли, расположенную некогда между современной Европой, Африкой и Америкой, можно назвать Атлантидой. (В теософической литературе указывается некоторым образом на означенный промежуток развития человечества. Он называется там Лемурийской эпохой Земли, за которой последовала Атлантическая. А то время, когда лунные силы еще не развернули своей основной деятельности, называется Гиперборейской эпохой. Ей предпосылается еще другая, которая совпадает, таким образом, с самыми первыми временами физического развития Земли. В библейском предании время до воздействия люциферических существ описывается как райское, а нисхождение на Землю, погружение людей в чувственный мир – как изгнание из рая.)

Развитие в атлантической области, было временем распределения, в собственном смысле, на людей Сатурна, Солнца, Юпитера и Марса. Раньше были, собственно, только задатки этого деления. Разделение на состояние бодрствования и сна имело для человеческого существа еще особые последствия, которые особенно выступили у атлантического человечества. Во время ночи астральное тело и Я человека находились в сфере существ, стоящих выше его, вплоть до Духов Личности. Той частью своего жизненного тела, которая не была связана с физическим, человек мог воспринимать «Сынов Жизни» (Ангелов) и Духов Огня (Архангелов). Ибо во время сна он мог оставаться в соединении с той частью жизненного тела, которая не была пропитана физическим телом. Восприятие Духов Личности оставалось, конечно, неясным именно вследствие люциферического влияния. Но вместе с Ангелами и Архангелами для человека в описанном состоянии стали, таким образом, видимы и те существа, которые, как отставшие на Солнце или Луне, не могли вступить в земное бытие. Они должны были поэтому пребывать в душевно-духовном мире. Но человек благодаря люциферической сущности привлек их в сферу своей отлученной от физического тела души. Через это он пришел в соприкосновение с существами, которые действовали на него в высшей степени соблазнительно. Они умножали в душе влечение к заблуждению; в особенности – к злоупотреблению силами роста и размножения, которые находились в его области благодаря разделению физического тела и жизненного.

Но отдельным людям атлантической эпохи дана была возможность как можно меньше подпадать под власть чувственного мира. Благодаря им люциферическое влияние из препятствия к развитию человечества превратилось в средство к его дальнейшему восхождению. Благодаря люциферическому влиянию они оказались в состоянии раньше, чем это было бы иначе возможно, развить в себе способность познания земных вещей. При этом эти люди пытались устранить у себя в жизни представлений заблуждение и из явлений мира постичь первоначальные намерения духовных существ. Они охраняли себя от влечений и вожеланий астрального тела, направленных только на чувственный мир. Вследствие этого он становились все более и более свободны от его заблуждений. Это вызывало у них состояния, благодаря которым они воспринимали только в той части жизненного тела, которая была описанным образом отделена от физического тела. В таких состояниях способность физического тела к восприятию бывала как бы погашена, а оно само как бы мертвым. Они были тогда через жизненное тело всецело связаны с царством Духов Формы и могли узнавать от них, как ведет их и управляет ими то высокое существо, которое было вождем при отделении Солнца от Земли, – «Христос». Эти люди были посвященные. Но так

как индивидуальность человека вышеописанным образом подпала сфере лунных существ, то обычно и этих посвященных не могло коснуться непосредственно существо Христа, но оно могло быть явлено им только как бы в отражении лунными существами. Они видели тогда не существо Христа непосредственно, а только его отблеск. Они стали вождями остального человечества, которому они могли сообщать узренные ими тайны. Они собирали вокруг себя учеников, которым указывали пути к достижению состояния, ведущего к посвящению. Познания «Христа» могли достичь только те люди, которые в указанном смысле принадлежали к солнечным людям. Они возделывали свое таинственное знание и те установленные действия, что вели к нему, в особом месте, которое в согласии с духовной наукой будет названо здесь Христовым или Солнечным оракулом. (Оракул – от лат. «место, где внимают намерениям духовных существ»).

Другие оракулы были вызваны к жизни посвященными, принадлежащими к человечеству Сатурна, Марса и Юпитера. Эти посвященные доводили свое созерцание только до тех существ, которые могли раскрываться им в их жизненных телах как соответствующие «высшие Я». Так возникли приверженцы мудрости Сатурна, Юпитера, Марса. Кроме этих методов посвящения были еще другие для людей, принявших в себя слишком много люциферической сущности, так что их жизненное тело не могло в такой же значительной мере отделиться от физического, как у солнечных людей. У них жизненное тело задерживалось астральным в теле физическом больше, чем у солнечных людей. Благодаря этим состояниям они не могли прийти к откровению Христа. Ввиду того, что их астральное тело было сильнее подвержено влиянию люциферического начала, они должны были проходить более трудные приготовления, после чего они могли, в менее свободном от тела состоянии, чем остальные, получать откровение хотя и не самого Христа, но других высоких существ. Были такие существа, которые при отделении Солнца от Земли хотя и покинули Землю, но все-таки не стояли на такой высоте, чтобы быть в состоянии долгое время идти вместе с развитием Солнца. После разделения Солнца и Земли они отчленили для себя от Солнца особое жилище – Венеру. Их вождем сделалось существо, которое стало «высшим Я» для означенных посвященных и их приверженцев. Нечто подобное произошло и с руководящим духом Меркурия для другого рода людей. Так возникли оракулы Венеры и Меркурия. Некоторый род людей, наиболее принявших в себя люциферическое влияние, мог достичь лишь того существа, которое вместе с подобными ему духами раньше всех было снова извергнуто из солнечного развития. Оно не имеет особой планеты в мировом пространстве, но живет еще в окружности самой Земли, с которой оно снова соединилось после возвращения с Солнца. Те люди, которым это существо раскрылось как высшее Я, могут быть названы приверженцами оракула Вулкана. Их взор был более обращен на земные явления, чем у других посвященных. Они положили первые основы того, что возникло впоследствии среди людей как науки и искусства. Зато посвященные Меркурия положили начало знанию о более сверхчувственных вещах; и в еще более высокой степени сделали это посвященные Венеры. Посвященные Вулкана, Меркурия и Венеры отличались от посвященных Сатурна, Юпитера и Марса тем, что последние принимали свои тайны скорее как откровения свыше, в более готовом состоянии, между тем как первые получали свое знание раскрытым уже больше в форме собственных мыслей и идей. В середине стояли посвященные Христа. Они получали вместе с непосредственным откровением одновременно и способность облекать свои тайны в форму человеческих понятий. Посвященные Сатурна, Юпитера и Марса должны были выражаться более в символических образах; посвященные Христа, Венеры, Меркурия и Вулкана могли изъясняться более в представлениях.

То, что достигало, таким образом, атлантического человечества, шло окольным путем через посвященных. Но и остальное человечество приобрело благодаря люциферическому началу особые способности, причем высокие космические существа обратили ко благу то, что иначе могло бы послужить на гибель. Такой способностью является речь. Она досталась человеку благодаря его уплотнению в физическую вещественность и отделению части его жизненного тела от физического. Во времена, следовавшие за отделением Луны, человек

чувствовал себя связанным с физическими предками через групповое Я. Но это общее сознание, связывавшее потомков с предками, постепенно утрачивалось на протяжении поколений. У позднейших потомков сохранялось затем внутреннее воспоминание, простиравшееся лишь до не очень отдаленных предков. К более ранним предкам оно уже более не восходило. Лишь в похожих на сон состояниях, когда люди приходили в соприкосновение с духовным миром, снова всплывало воспоминание о том или другом предке. Люди считали себя тогда порою за нечто единое с этим предком, о котором они думали, что в них он явился вновь. Это была ошибочная идея о перевоплощении, всплывшая в особенности в последние атлантические времена. Истинное учение о перевоплощении можно было узнать лишь в школах посвященных. Посвященные созерцали, как в бестелесном состоянии душа человека шествует от воплощения к воплощению. И только они одни могли сообщить истину об этом своим ученикам.

Физический облик человека в том отдаленном прошлом, о котором здесь идет речь, еще сильно отличался от современного. Этот облик был еще в высокой степени выражением душевных качеств. Человек состоял еще из более тонкой и более мягкой вещественности, чем та, которую он принял впоследствии. То, что в настоящее время является в его членах отвердевшим, было тогда мягким, гибким и пластичным. Более душевный, более духовный человек имел нежное, подвижное, выразительное строение тела. Менее развитый духовно человек обладал грубыми, неподвижными, менее пластичными телесными формами. Более высокая душевная развитость сжимала члены тела, и облик получался малым. Душевная отсталость и погруженность в чувственное выражались в гигантской величине. Когда человек находился в периоде роста, его тело формировывалось сообразно тому, что слагалось в душе, и то, как это происходило, должно казаться современным представлениям чем-то баснословным, даже фантастическим. Развращенный характер страстей, влечений и инстинктов влек за собой нарастание материального в человеке до гигантских размеров. Современный физический облик человека возник через сжатие, уплотнение и отверждение атлантического человека. И между тем как до атлантической эпохи человек был точным отображением своего душевного существа, события атлантического развития заключали в себе как раз причины, приведшие к послеатлантическому человеку, который в своем физическом облике является твердым и сравнительно мало зависимым от душевных качеств. (Животное царство уплотнилось в своих формах на Земле в гораздо более древние времена, чем человек.) Законы, лежащие в настоящее время в основе образования форм в природных царствах, отнюдь не следует распространять на более отдаленные времена.

К середине атлантической эпохи на развитии человечества стало постепенно сказываться некое бедствие. Тайны посвященных должны были тщательно охраняться от таких людей, которые подготовлением не очистили своего астрального тела от заблуждения. Если бы они проникли в скрытые познания, в законы, по которым высшие существа управляют силами природы, они использовали бы их для своих извращенных потребностей и страстей. Опасность была тем больше, что люди, как это было описано, попали в сферу низших духовных существ, которые не могли идти вместе с правильным земным развитием и потому противодействовали ему. Они непрерывно влияли на людей, внушая им интересы, которые в действительности были направлены против блага человечества. Люди обладали еще тогда способностью подчинять себе силы роста и размножения животной и человеческой природы.

Искушениям со стороны низших существ подпали не только обыкновенные люди, но и часть посвященных. Они пришли к тому, что стали пользоваться этими сверхчувственными силами в таких целях, которые противоречили развитию человечества. И им нужны были для этого помощники, которые не были посвящены и применяли тайны сверхчувственной природной жизни в смысле низших побуждений. Последствием этого было великое развращение человечества. Зло распространялось все дальше. И так как силы роста и размножения, когда их отрывают от родной почвы и применяют самостоятельно, находятся в таинственной связи с некоторыми силами, действующими в воздухе и в воде, то поступками

людей были сняты оковы с могучих пагубных сил природы. Это привело к постепенному разрушению атлантической области воздушными и водными катастрофами, постигшими Землю. Атлантическое человечество, поскольку оно уцелело от бурь, должно было выселиться. Благодаря этим бурям Земля получила тогда новый облик. С одной стороны, Европа, Азия и Африка достигли постепенно такого вида, какой они имеют в настоящее время. С другой стороны, – Америка. В эти страны и двинулись великие кочевья атлантического человечества. Для нашего времени особенно важны те кочевья, которые направлялись из Атлантиды на восток. Европа, Азия, Африка были мало-помалу заселены потомками атлантов. Различные народы раскинули здесь свои жилища. Они стояли на различных ступенях развития, но также и на различных ступенях развращения. Вместе с ними переселились и посвященные, хранители тайн оракулов. Они основали в различных странах святилища, где совершались служения Юпитера, Венеры и т. д. как в хорошем, так и в дурном смысле. Особенно неблагоприятное влияние оказало предательство тайн Вулкана. Ибо взор его приверженцев был преимущественно направлен на земные условия. Этим предательством человечество было поставлено в зависимость от духовных существ, которые вследствие своего предшествующего развития относились отрицательно ко всему, что шло из духовного мира, развившегося благодаря отделению Земли от Солнца. Сообразно своим развитым таким образом задаткам, они действовали как раз в той стихии, которая образовалась в человеке благодаря тому, что он имел в чувственном мире восприятия, за которыми скрывалось духовное. Эти существа приобрели теперь большое влияние на многих человеческих обитателей Земли. И оно прежде всего сказалось в том, что у человека все более и более отнималось чувство духовного. Так как в те времена величина, форма и пластичность физического тела человека еще в высокой степени зависели от качеств души, то последствие предательства проявилось также и в изменениях человеческого рода в указанном направлении. Где испорченность людей сказывалась особенно в том, что они пользовались сверхчувственными силами для служения своим низшим влечениям, вождениям и страстям, там возникали уродливые, причудливые по величине и форме человеческие облики. Они, конечно, не могли пережить атлантической эпохи. Они вымерли. В физическом отношении после атлантического человечества образовалось из тех атлантических предков, у которых уже наступило такое отвердение телесного облика, что он не поддавался больше ставшим отныне противоестественными душевным силам.

Был определенный период в атлантическом развитии, когда благодаря господствовавшим в Земле и вокруг Земли законам для человеческого облика существовали как раз такие условия, при которых он должен был отвердеть. Те расовые формы людей, которые отвердели до этого периода, хотя и могли размножаться еще довольно долгое время, однако воплощавшиеся в них души мало-помалу оказывались настолько стеснены, что эти формы должны были вымереть. Некоторые из этих расовых форм сохранились, правда, и в после атлантические времена; а удержавшие достаточную подвижность сохранялись в измененной форме даже еще очень долго. Те человеческие формы, которые остались пластичными после этого периода, стали преимущественно телами для таких душ, которые в высокой степени испытали вредное влияние означенного предательства. Они были обречены на скорое вымирание.

Таким образом, с середины атлантической эпохи в области человеческого развития проявились существа, действовавшие в таком направлении, что человек начал вживаться» недуховным образом в чувственно-физический мир. Это могло зайти так далеко, что ему вместо истинного образа этого мира стали являться всякого рода обманчивые образы, призраки и иллюзии. Человек был подвержен не только люциферическому влиянию, но и влиянию тех других существ, на которые было указано выше и вождь которых по наименованию, полученному им позже в персидской культуре, может быть назван Ариманом. (Это то же самое существо, что и Мефистофель.) Из-за этого влияния человек после смерти попадал силам, которые и там заставляли его являться существом, обращенным только к земно-чувственным условиям. Он все более лишался непосредственного прозрения

в события духовного мира. Он принужден был чувствовать себя во власти Аримана и быть до известной степени исключенным из общения с духовным миром.

Особенное значение имело святилище одного оракула, которое во время общего упадка сохранило в наиболее чистом виде древнее служение. Оно принадлежало к оракулу Христа. И потому оно могло сохранить не только тайну самого Христа, но также и тайны других оракулов. Ибо при откровении высочайшего солнечного Духа раскрывались и вожди Сатурна и Юпитера и т. д. В солнечном оракуле ведали тайну создания у того или другого человека такого человеческого жизненного тела, каким обладали лучшие посвященные Юпитера, Меркурия и т. д. С помощью средств, которые имелись для этой цели и о которых здесь нельзя говорить дальше, сохраняли отпечатки лучших жизненных тел древних посвященных, чтобы запечатлеть их позднее подходящим для этого людям. У посвященных Венеры, Меркурия и Вулкана можно было применять этот прием и к астральным телам.

В известный момент вождь Христовых посвященных оказался в одиночестве с немногими приверженцами, которым он мог сообщать тайны мира лишь в очень ограниченной мере. Ибо эти приверженцы были такими людьми, которые по своему природному складу были наименее причастны разделению физического тела от жизненного. Такие люди в тот период были вообще самыми подходящими для дальнейшего развития человечества. У них постепенно все меньше наступали известные переживания в состоянии сна. Духовный мир все больше и больше закрывался перед ними. Но зато у них не было также и понимания всего того, что раскрывалось в древние времена, когда человек находился не в физическом теле, а только в жизненном. Люди, непосредственно окружавшие этого вождя Христова оракула, наиболее опередили остальных в смысле соединения с физическим телом некогда отделенной от него части жизненного тела. Это соединение наступило в человечестве мало-помалу как следствие того изменения, которое произошло с атлантической областью и вообще с Землей. Физическое и жизненное тело человека все больше и больше начали совпадать в своих границах. Благодаря этому утратились прежние неограниченные силы памяти, и у человека началась жизнь мышления. Связанная с физическим телом часть жизненного тела превратила физический мозг в настоящее орудие мышления, и человек собственно лишь с этого времени стал ощущать свое «Я» в физическом теле. Тогда впервые пробудилось самосознание. Сначала это произошло лишь у небольшой части человечества, преимущественно у приверженцев вождя Христова оракула. Прочие массы людей, рассеянных по Европе, Азии и Африке, сохранили в самых различных степенях остатки древних состояний сознания. Поэтому у них был непосредственный опыт в сверхчувственном мире. Приверженцы Христова посвященного были люди с высоко развитым рассудком, но из всех людей того времени они имели наименьший опыт в сверхчувственной области. Этот посвященный направился с ними с запада на восток, в некоторую область внутри Азии. Он хотел по возможности охранить их от соприкосновения с людьми, менее подвинутыми в развитии сознания. Он воспитал своих приверженцев в духе открывшихся ему тайн; особенно действовал он в этом направлении на их потомков. Так образовал он группу людей, которые восприняли в свои сердца импульсы, соответствовавшие тайнам Христова посвящения. Из этой группы он избрал семь наилучших, чтобы сообщить им жизненные и астральные тела, соответствовавшие отпечаткам жизненных тел семи лучших атлантических посвященных. Так воспитал он по одному преемнику посвященных Христа, Сатурна, Юпитера и т. д. Эти семь посвященных стали учителями и вождями тех людей, которые заселили в послеоатлантический период юг Азии, преимущественно древнюю Индию. Так как эти великие учителя были одарены собственно жизненными телами своих духовных предков, то все, что было в их астральном теле, а именно переработанное ими самими знание и постижение, не достигало высоты тех откровений, которые получались ими через их жизненное тело. Когда в них получали слово эти откровения, они должны были приводить к молчанию свое собственное знание и постижение. Тогда из них и через них говорили высокие существа, говорившие также и их духовным предкам. Вне тех времен, когда через них говорили эти существа, они были

простыми людьми, одаренными тою мерою рассудка и сердца, которую они выработали себе сами.

В Индии жила тогда порода людей, которая преимущественно сохранила живое воспоминание о древнем душевном состоянии атлантов, делавшем возможными опытные знания в духовном мире. Значительное число этих людей могущественно тяготело сердцем и душою к переживаниям этого сверхчувственного мира. Мудро руководимая судьбою главная часть этой породы людей, состоявшая из лучших частей атлантического населения, пришла в южную Азию. Кроме этой главной части в разные времена переселились туда и другие люди. Для этого собрания людей означенный посвященный Христа назначил учителями семь своих великих учеников. Они дали этому народу свою мудрость и свои заповеди. Лишь в небольшой подготовке нуждались многие из этих древних индейцев, чтобы оживить в себе еще не совсем угасшие способности, ведущие к наблюдению в сверхчувственном мире. Ибо тоска по этому миру была, собственно, основным настроением индийской души. В этом мире, так ощущали они, была первоначальная родина людей. Из этого мира они были переселены в другой мир, доступный внешнему чувственному зрению и связанному с этим зрением рассудку. Сверхчувственный мир чувствовали они как истинный мир, а чувственный – как обман человеческого восприятия, как иллюзию (майю). Всеми средствами стремились они к тому, чтобы открыть себе доступ в истинный мир. К иллюзорному чувственному миру они не могли пробудить в себе никакого интереса или же лишь постольку, поскольку этот мир является покровом сверхчувственного мира. Сила, которая могла исходить к таким людям от семи великих учителей, была огромна. То, что могло раскрыться через них, глубоко вживалось в индийские души. И так как обладание перешедшими к ним жизненными и астральными телами сообщало этим учителям высокие силы, то они могли действовать на своих учеников и магически. Они, в сущности, не учили. Они действовали как бы путем магических сил от личности к личности. Так возникла культура, которая была совершенно проникнута сверхчувственной мудростью. То, что содержится в книгах мудрости индийцев (в Ведах), не передает первоначального образа высоких сокровищ мудрости, которые возделывались в древнейшее время великими учителями, а лишь их слабый отзвук. Только обращенный в прошлое взор ясновидящего может найти за написанной мудростью ненаписанную, изначальную мудрость. Особенно выступающей чертой этой изначальной мудрости является гармоническое созвучие мудростей различных оракулов атлантической эпохи. Ибо каждый из великих учителей мог раскрыть мудрость одного из этих оракулов. И различные стороны мудрости давали совершенное созвучие, ибо за ними стояла основная мудрость Христова посвящения. Правда, тот учитель, который был духовным преемником Христова посвященного, сообщал не то, что мог раскрыть сам Христов посвященный. Последний оставался в тогдашнем развитии как бы в тени. Он не мог пока передать своего высокого служения никому из послеатлантических людей. Христов посвященный, вождь семи великих индийских учителей отличался от своего духовного преемника тем, что он мог совершенно переработать свое созерцание тайны Христа в форму человеческих представлений, между тем как индийский посвященный Христа мог передать только отблеск этой тайны в символических образах и знаках. Ибо его человечески выработанное представление не достигало до этой тайны. Но из соединения семи учителей возникало в одной великой картине мудрости познание сверхчувственного мира, из которого в древнем атлантическом оракуле могли быть возвещены только отдельные части. Таким образом, человечеству были раскрыты великие водительства космического мира и было незаметно указано на великого солнечного Духа, на Сокровенного, царящего над теми, которые раскрывались семью учителями.

То, что разумеется здесь под «древними индийцами», не совпадает с тем народом, к которому обычно прилагают это наименование. Внешних документов из того времени, о котором здесь говорится, не существует. Народ, который обычно называется «индийцами», отвечает исторической ступени развития, сложившейся лишь долго спустя после того времени, которое имеется здесь в виду. Необходимо различать первый послеатлантический



земной период, в котором господствовала описанная здесь «индийская» культура; затем образовался второй послеатлантический период, когда господствующим в смысле культуры было то, что впоследствии в этой книге будет названо «древнеперсидским»; и еще позднее развилась египетско-халдейская культура, описание которой тоже еще предстоит впереди. Во время этих второй и третьей послеатлантических культурных эпох «древний» индийский народ тоже переживал свою вторую и третью эпоху. И то, что обыкновенно говорится о древней Индии, относится к этой третьей эпохе. Таким образом, изображаемое здесь не следует относить к «древней Индии», о которой обычно бывает речь.

Другая черта этой древнеиндийской культуры та, которая привела впоследствии к разделению людей на касты. Жители Индии были потомками атлантов, принадлежавших к различным породам людей – к людям Сатурна, Юпитера и т. д. Благодаря сверхчувственным учениям они поняли, что душа не случайно водворялась в ту или иную касту, но что она сама предназначала себя в таковую. Такое понимание сверхчувственных учений в особенности облегчалось тем, что у многих людей могли пробуждаться вышеописанные внутренние воспоминания о предках, которые, конечно, легко могли привести к ошибочной идее о перевоплощении. Как в атлантическую эпоху истинную идею о перевоплощении можно было получить только через посвященных, так в древней Индии – только через непосредственное соприкосновение с великими учителями. Это вышеупомянутая ошибочная идея о перевоплощении действительно получила величайшее распространение среди народов, вследствие гибели Атлантиды заселивших Европу, Азию и Африку. И так как те посвященные, которые во время атлантического развития вступили на ложные пути, сообщили незрелым и эту тайну, то люди все более стали смешивать истинную идею с ошибочной. У многих из этих людей сохранилось ведь как наследие атлантической эпохи своего рода сумеречное ясновидение. Как атланты во время сна вступали в сферу духовного мира, так их потомки переживали этот духовный мир в ненормальных, промежуточных состояниях между бодрствованием и сном. Тогда у них вставали образы древнего времени, к которому принадлежали их предки. Они считали себя за перевоплощения людей, живших в то время. Учения о перевоплощении, стоявшие в противоречии с истинными идеями посвященных, распространились по всей Земле.

Последствием продолжительных переселений народов, которые направились после атлантической катастрофы с запада на восток, было то, что в областях передней Азии водворилась народность, потомки которой известны в истории как персидский народ и родственные ему племена. Мы должны, конечно, перенестись к гораздо более отдаленным временам, чем те, которые известны нам как исторические времена этих народов. Пока идет речь об очень ранних предках позднейших персов, среди которых возникла вторая после индийской великая культурная эпоха послеатлантического развития. У народов этой второй эпохи была иная задача, чем у индийских. Их стремления и наклонности были обращены не к одному только сверхчувственному миру; у них были задатки и для физически-чувственного мира. Они полюбили Землю. Они ценили то, что человек может завоевать на ней и приобрести посредством ее сил. То, что они совершили как воинственный народ, и те средства, которые они изобрели, чтобы добыть из Земли ее богатства, находится в связи с этой особенностью их существа. Для них не было опасности совершенно отвернуться от «иллюзии» физически-чувственного из-за тоски по сверхчувственному, но скорее другая опасность – всецело утратить душевную связь с сверхчувственным миром благодаря своей склонности к физически-чувственному. И святилища оракулов, перенесенные сюда из древней атлантической области, носили также по-своему общий характер народа. Из сил, которые некогда могли быть усвоены путем переживаний сверхчувственного мира и которыми, в известных низших формах, люди могли еще владеть, возделывались те, которые дают такое направление явлениям природы, что они служат личным интересам человека. Этот древний народ обладал еще большим могуществом в управлении такими силами природы, которые впоследствии вышли из-под влияния человеческой воли. Хранители оракулов властвовали над внутренними силами, стоявшими в связи с огнем и другими

стихиями. Их можно назвать магами. То, что они сохранили из сверхчувственного познания и сверхчувственных сил как наследие древних времен, было, конечно, слабо по сравнению с тем, что было доступно человеку в отдаленном прошлом. Но это все-таки приняло всевозможные формы начиная с благородных искусств, имевших целью только благо людей, вплоть до самых преступных действий. В этих людях люциферическая сущность действовала особым образом. Она поставила их в связь со всем, что удаляет человека от предначертаний тех высоких существ, которые, не будь люциферического вторжения, одни вели бы вперед развитие человечества. И те члены этого народа, которые еще были одарены остатками древнего ясновидческого состояния – вышеописанного промежуточного состояния между бодрствованием и сном – чувствовали большое влечение к низшим существам духовного мира. Этому народу должен был быть дан духовный импульс, противодействовавший этим свойствам его характера. Из того же самого источника, из которого происходила и древнеиндийская духовная жизнь, от хранителя тайн солнечного оракула послано было водительство этому народу.

Вождь древнеперсидской духовной культуры, посланный к этому народу хранителем солнечного оракула, может быть обозначен тем же именем, которое известно в истории как Заратустра или Зороастр. Необходимо только подчеркнуть, что подразумеваемая здесь личность принадлежит к гораздо более ранней эпохе, чем то время, к которому история относит носителя этого имени. Однако в данном случае мы имеем дело не с внешним историческим исследованием, а с духовной наукой. И у кого при упоминании о носителе имени Заратустры обязательно возникает мысль о более поздней эпохе, тот может примирить это с духовной наукой, если представит себе, что преемник первого великого Заратустры принял его имя и действовал в духе его учения. Импульс, который Заратустра должен был дать своему народу, состоял в его указании на то, что чувственно-физический мир не есть только то, лишённое духа, что выступает перед человеком, когда он отдается исключительному влиянию люциферического существа. Этому существу человек обязан своей личной самостоятельностью и своим чувством свободы. Но это существо должно действовать в нем в согласии с противоположным ему духовным существом. Для древнеперсидского народа было важно сохранить живое чувство к этому духовному существу. Благодаря его тяготению к чувственно-физическому миру, ему грозило полное слияние с люциферическим существом. От хранителя солнечного оракула Заратустра получил такое посвящение, что ему могли быть сообщены откровения высоких солнечных существ. В особых состояниях сознания, к которым он был приведен своим духовным обучением, он мог созерцать вождя солнечных существ, принявшего вышеуказанным образом под свою защиту жизненное тело человека. Он знал, что это существо направляет водительство, руководящее развитием человечества, но что оно только в определенный момент может низойти из мирового пространства на Землю. Для этого необходимо, чтобы оно могло жить и в астральном теле человека таким же образом, как оно со времени вторжения люциферического существа действовало в жизненном теле. Для этого должен был явиться человек, который бы снова так претворил астральное тело, что оно вернулось бы на ту ступень, которой без Люцифера оно достигло бы в иную эпоху (в середине атлантического развития). Если бы не пришел Люцифер, то человек хотя и достиг бы раньше этой ступени, но без личной самостоятельности и без возможности свободы. Теперь же человек должен был, несмотря на эти качества, снова подняться на эту высоту. В своих ясновидческих состояниях Заратустра провидел, что в будущем в развитии человечества возможно будет появление личности, у которой будет подобное астральное тело. Он знал также, что до тех пор этого высокого солнечного существа нельзя будет найти на Земле, но что оно может быть воспринято ясновидящим в пределах духовной части Солнца. Он мог созерцать это существо, когда он направлял свой ясновидческий взор на Солнце. И он возвестил своему народу об этом существе, которое пока можно было находить только в духовном мире, но которому предстояло позднее низойти на Землю. Это было возведение великого Духа Солнца или света (ауры Солнца, Ормузда). Этот Дух света раскрывался

Заратустре и его последователям как тот Дух, который обращает пока свой лик к человеку из духовного мира и которого в будущем можно ожидать среди человечества. Это был Христос до своего появления на Земле, которого Заратустра возвещал как Духа света. На Аримана же он указывал, напротив, как на силу, которая своим влиянием губительно действует на человеческую душевную жизнь, если последняя отдается ей односторонне. Это та сила, которая уже была охарактеризована выше и которая после предательства тайн Вулкана достигла особенного господства на Земле. Наряду с вестью о Боге света Заратустра возвестил учение о тех духовных существах, которые раскрываются очищенному чувству ясновидца как спутники Духа света и противоположностью которых были искусители, являвшиеся неочищенному остатку ясновидения, сохранившемуся из атлантической эпохи. Древнеперсидскому народу нужно было уяснить, как в человеческой душе, поскольку она в своей деятельности и в своем стремлении обращена к чувственно-физическому миру, происходит борьба между силами Бога света и его противника и как человек должен вести себя, чтобы последний не привел его к гибели, но чтобы его влияние силою первого было обращено к добру.

Третья культурная эпоха послеатлантического времени родилась среди народов, которые в результате кочевий стеклись наконец в передней Азии и северной Африке. Она образовалась, с одной стороны, у Халдеев, Вавилонян, Ассириян, а с другой стороны, – у Египтян. У этих народов отношение к физически-чувственному миру сложилось еще иначе, чем у Персов. Они гораздо больше, чем другие, усвоили себе духовных задатков, которые служат основой возникших, начиная с последних атлантических времен, способностей мышления и дара рассудка. Это и было ведь задачей послеатлантического человечества – развернуть в себе те душевные способности, которые могли быть приобретены с помощью пробужденных сил мысли и чувства, не возбуждаемых непосредственно духовным миром, а возникающих благодаря тому, что человек отдается наблюдению чувственного мира, вживается в него и обрабатывает его. На завоевание этого чувственно-физического мира с помощью этих человеческих способностей следует смотреть как на миссию послеатлантических людей. Со ступени на ступень подвигается вперед это завоевание. В древней Индии человек своим душевным складом хотя и был уже направлен на этот мир, но он рассматривал его еще как иллюзию, и его дух был обращен к сверхчувственному миру. В противоположность этому в персидском народе возникает стремление овладеть физически-чувственным миром; но тогда пытались сделать это большей частью еще с помощью душевных сил, которые оставались как наследие времен, когда человек мог непосредственно достигать сверхчувственного мира. У народов третьей культурной эпохи душа в значительной степени утратила сверхчувственные способности. Она должна была использовать откровения духовного в окружавшем ее чувственном мире и развиваться дальше через открытие и изобретение культурных средств, вытекавших из этого мира. Как результат исследования в физически-чувственном мире законов стоящего за ним мира духовного возникли человеческие науки; как результат познания и переработки сил этого мира возникли человеческая техника, художественный труд и их орудия и средства. Для представителя халдейско-вавилонских народов чувственный мир не был больше иллюзией, но в своих царствах, в горах и морях, в воздухе и воде мир был откровением духовных деяний стоящих за всем этим сил, законы которых он стремился познать. Для египтянина Земля была полем его работы; он должен был так претворить силами собственного рассудка то состояние, в котором она была передана ему, чтобы оно явилось отпечатком человеческого могущества. Из Атлантиды перенесены были в Египет святилища оракулов, происходившие главным образом от оракула Меркурия. Однако существовали и другие, например оракул Венеры. В то, что могло быть развито в египетском народе благодаря этим святилищам оракулов, погружен был зачаток новой культуры. Он исходил от великого вождя, который прошел свое духовное обучение, внимая персидским тайнам Заратустры. (Он был перевоплощением личности одного из учеников самого великого Заратустры.)

Назовем его «Гермесом». Через принятие тайн Заратустры он мог найти верный путь для руководства египетским народом. В земной жизни, между рождением и смертью, чувство этого народа было так направлено на физически-чувственный мир что хотя он мог лишь в ограниченной мере непосредственно созерцать стоящий за ним мир духовный, однако познавал в этом мире законы духовного. Поэтому ему нельзя было дать учения о духовном мире, как о таком, в который он мог вживаться еще на Земле. Но зато ему можно было показать, как человек будет жить после смерти, в свободном от тела состоянии, вместе с миром духов, которые во время земной жизни являются ему в своем отображении в царстве чувственно-физического. Гермес учил: поскольку человек применяет на Земле свои силы к тому, чтобы действовать на ней согласно предназначениям духовных сил, он делает себя способным после смерти соединиться с этими силами. Особенно те, которые между рождением и смертью всего усерднее действуют в этом направлении, соединятся с высоким солнечным существом – с Озирисом. У халдейско-вавилонских народов, принадлежащих к этому культурному течению, тяготение человеческого чувства к физически-чувственному сказалось сильнее, чем у народа египетского. Они исследовали законы этого мира и от чувственных отображений поднимали взор к духовным прообразам. Однако народ во многих отношениях оставался привязанным к чувственному. Вместо звездного духа на первый план выдвигалась звезда, а вместо других духовных существ – их земные отображения. Только вожди достигали настоящих глубоких познаний относительно законов сверхчувственного мира и его взаимодействия с миром чувственным. Сильнее, чем где бы то ни было, сказывалась здесь противоположность между познаниями посвященных и заблудившейся верою народа.

Совершенно иные условия господствовали в местностях южной Европы и западной Азии, где расцвела четвертая послеатлантическая культурная эпоха. В согласии с духовной наукой ее можно назвать греко-латинской эпохой. В этих странах стеклись потомки людей из самых разных областей древнего мира. Там существовали святилища, продолжавшие хранить предания разнообразных атлантических оракулов. Существовали люди, у которых были как природное расположение унаследованные остатки древнего ясновидения; но были и такие люди, которые сравнительно легко могли приобрести его путем обучения. В особых местах не только хранились предания древних посвященных, но и появлялись достойные их преемники, воспитавшие учеников, которые могли подняться к высоким ступеням духовного созерцания. Притом у этих народов было стремление создать в чувственном мире такую область, которая в физическом выражала бы в совершенной форме духовное. Результатом этого стремления наряду со многим другим является и греческое искусство.

Достаточно взглянуть духовным взором на греческий храм, чтобы понять, как в этом чуде искусства чувственно-вещественное было так обработано человеком, что в каждой своей части оно являлось выражением духовного. Греческий храм – это «дом духа». В его формах можно воспринять то, что иначе видит только духовный взор ясновидца. Какой-нибудь храм Зевса (или Юпитера) построен так, что он представляет для чувственного глаза достойную оболочку того, что созерцал духовным взором хранитель посвящения Зевса или Юпитера. И так во всем греческом искусстве. Таинственным образом вливалась в поэтов, в художников и мыслителей мудрость посвященных. В стройных мирозозерцаниях древних греческих философов можно найти в форме понятий и идей тайны посвященных. И влияния духовной жизни, тайны азиатских и африканских святилищ посвящений притекали к этим народам и их вождям. Великие индийские учителя, спутники Заратустры и приверженцы Гермеса, воспитали себе учеников. Эти последние или их преемники основывали святилища посвящений, в которых вновь оживали в новой форме сокровища древней мудрости. Это были мистерии древности. Там подготавливались ученики, которые затем приводились в такие состояния сознания, что они могли достигать созерцания духовного мира. (Некоторые подробности относительно этих мистерий древности можно найти в моей книге. [23] Об этом будет еще речь в последних главах этой книги). Из этих святилищ притекали тайны к людям, которые возделывали духовные тайны в Малой Азии, Греции и Италии. (В греческом мире

возникли значительные святилища посвящений в лице орфических и элевсинских мистерий. В школе мудрости Пифагора продолжали действовать учения и методы мудрости древних времен. Во время своих долгих путешествий Пифагор был посвящен в тайны самых различных мистерий.)

\* \* \*

Но жизнь человека между рождением и смертью в послеатлантические времена оказывала влияние и на свободное от тела состояние после смерти. Чем больше обращал человек свои интересы на физически-чувственный мир, тем большую возможность получал Ариман во время земной жизни вживаться в его душу и сохранять затем свою власть и по ту сторону смерти. Народы древней Индии были еще очень мало подвержены этой опасности. Ибо во время земной жизни они ощущали физически-чувственный мир как иллюзию. В силу этого после смерти они не подпадали под власть Аримана. Тем больше была опасность для древнеперсидских народов. В период между рождением и смертью они охотно обращали свой взор на чувственно-физический мир. Они в высокой степени поддались бы обольщениям Аримана, если бы Заратустра учением о Боге света не указал могущественно на то, что за физически-чувственным миром стоит мир духов света. Поскольку люди этой культуры принимали в свои души пробужденный в них таким образом мир представлений, постольку ускользали они в земной жизни от сетей Аримана, а вместе с тем и в жизни посмертной, во время которой они должны были подготовить себе новую земную жизнь. В земной жизни власть Аримана ведет ко взгляду на бытие чувственно-физическое как на единственное и тем самым заграждает зрению всякий доступ в духовный мир. В духовном мире эта власть приводит человека к полному одиночеству, к обращению всех интересов только на себя. Люди, которые при смерти находятся во власти Аримана, рождаются потом эгоистами.

В духовной науке можно в настоящее время описывать жизнь между смертью и новым рождением, какой она бывает, когда ариманическое влияние до известной степени преодолено. Так она и изображена автором этой книги в других, сочинениях и в первых главах настоящего. И она должна изображаться так, когда надо сделать наглядным, что может пережить человек в этой форме бытия, когда он завоевал себе чистый духовный взгляд на действительно сущее. В какой мере переживает это отдельный человек, это зависит от преодоления им ариманического влияния. Человек все более и более приближается к тому, чем он может быть в духовном мире. При рассмотрении хода развития человечества надо особенно отметить, каким образом то, чем человек может быть в духовном мире, терпит ущерб от разных других влияний.

В египетском народе Гермес заботился о том, чтобы люд» во время земной жизни подготавливались к общению с Духом-света. Но так как в то время интересы людей между рождением и смертью приняли уже такую форму, что люди могли лишь в слабой степени проникать взором за покров физически-чувственного, то духовный взор души оставался помраченным и после смерти. Восприятие мира света оставалось слабым. Затемнение духовного мира после смерти достигло своей высшей точки для душ, переходивших в свободное от тела состояние из телесной жизни в период греко-латинской культуры. Во время земной жизни у них процветал культ чувственно-физического бытия. И этим они обрекали себя на теневое бытие после смерти. Поэтому эту жизнь после смерти грек ощущал как теневое бытие; и это не пустые слова, а ощущение истины, когда обращенный к чувственной жизни герой этой эпохи говорит: «Лучше быть нищим на Земле, чем царем в царстве теней». Еще резче было выражено все это у тех азиатских народов, которые и в молитвенном поклонении обращали взор только на чувственные отображения вместо духовных прообразов. В таком положении находилась большая часть человечества в период греко-латинской культуры. Отсюда видно, как миссия человека, состоявшая в

послеатлантические времена в завоевании физически-чувственного мира, необходимо должна была привести к отчуждению от мира духовного. Так великое с одной стороны неизбежно связано с упадком с другой.

В мистериях культивировалась связь человека с духовным миром. Их посвященные в особых душевных состояниях могли получить откровения из этого мира. Они были более или менее преемниками хранителей атлантических оракулов. Им раскрывалось то, что было закрыто благодаря вторжениям Люцифера и Аримана. Люцифер закрыл для человека из духовного мира то, что до середины атлантической эпохи влилось без его содействия в астральное тело человека. Если бы жизненное тело не было частично отделено от физического, человек мог бы переживать в себе эту область духовного мира как внутреннее откровение души. Благодаря люциферическому вторжению это стало возможно для него лишь в особых душевных состояниях. Тогда духовный мир являлся для него в одеянии астрального. Духовные существа раскрывались в образах, обладавших только членами высшей человеческой природы, и эти члены являли видимые астрально-символические образы, выражавшие их особые духовные силы. Так раскрывались сверхчеловеческие образы. После вторжения Аримана к этому роду посвящения присоединился другой. Ариман закрыл из духовного мира все то, что предстало бы за чувственно-физическим восприятием, если бы с середины атлантической эпохи не произошло его вторжения. Раскрытием этого посвященные мистерии были обязаны тому обстоятельству, что они развивали в душе все способности, которые человек приобрел с того времени, сверх той меры, которая была необходима для получения впечатлений чувственно-физического бытия. Благодаря этому им раскрывалось то, что кроется как духовные силы за силами природы. Они могли говорить о духовных существах, стоящих за природой. Им раскрывалась творческая мощь тех сил, которые действуют в природном бытии, стоящем ниже человека. То, что продолжало действовать начиная с Сатурна, Солнца и древней Луны и образовало физическое тело человека, его жизненное и астральное тело, а также минеральное, растительное, и животное царства, – это составляло содержание одного рода тайн мистерий. Это были те тайны, которые заслонил Ариман. То, что привело к душе ощущающей, душе рассудочной и душе сознательной и что закрыл для человека Люцифер, это раскрылось в тайнах другого рода мистерий. Но только пророчески могло быть предсказано в мистериях, что с течением времени появится человек с таким астральным телом, что в нем вопреки Люциферу, без особых душевных состояний, через жизненное тело сможет быть осознан мир света солнечного Духа. Физическое же тело этого человеческого существа должно было быть таким, чтобы ему могло стать явным все то из духовного мира, что до физической смерти бывает закрыто Ариманом. Физическая смерть не может ничего изменить для этого человеческого существа в пределах жизни, то есть не имеет над ним никакой власти. В таком человеческом существе «Я» проявляется так, что в физической жизни содержится в то же время и полная духовная жизнь. Такое существо – носитель Духа света, к которому посвященный может подниматься двояко: восходя в особых душевных состояниях либо к духу сверхчеловеческого, либо к сущности природных сил. Предсказывая, что с течением времени появится такое человеческое существо, посвященные мистерий являлись пророками Христа.

Как особый пророк в этом смысле выступила одна личность среди народа, обладавшего путем естественного наследования качествами переднеазиатских народов, а путем воспитания – учением египтян: среди народа израильского. Это был Моисей. Его душа в такой высокой мере восприняла влияние посвящения, что ей в особых состояниях раскрывалось существо, которое некогда в правильном развитии Земли приняло на себя миссию действовать с Луны созидающим образом на человеческое сознание. В молнии и громе Моисей познавал не одни только физические явления, а и откровения означенного духа. Но в то же время на его душу действовали и тайны другого рода мистерий, и он прозревал в астральных видениях, как сверхчеловеческое через «Я» становится человеческим. Так раскрылся Моисей с двух сторон как высшая форма «Я» тот, кто должен

был придти.

И в «Христе» явилось в человеческом облике высокое солнечное существо как великий человеческий земной прообраз. С его появлением вся мудрость мистерий должна была в известном отношении принять новую форму. Прежде она была исключительно для того, чтобы дать человеку возможность перенестись в такое душевное состояние, в котором он мог бы созерцать царство солнечного Духа вне земного развития. Отныне мудрость мистерий получила новую задачу: сделать человека способным познать в очеловечившемся Христе изначальное существо и из этого средоточия всей мудрости постичь мир природный и духовный. (То, что следует сказать об этом еще, будет сообщено в последней главе этой книги, где говорится о сверхчувственном познании.)

В тот момент жизни Христа Иисуса, когда его астральное тело заключало в себе все то, что может быть закрыто люциферическим вторжением, началось его выступление как учителя человечества. С этого момента в человеческое земное развитие была заложена способность принять мудрость, благодаря которой мало-помалу может быть достигнута цель физической Земли. В тот момент, когда совершилось событие на Голгофе, человечеству была привита другая способность, благодаря которой влияние Аримана может быть обращено к добру. Отныне человек может взять с собою из жизни за врата смерти то, что освобождает его от одиночества в духовном мире. Событие в Палестине является средоточием не только для физического развития человечества, но и для остальных миров, к которым принадлежит человек. И когда совершилась «Мистерия Голгофы», когда была пережита «крестная смерть», тогда Христос явился в том мире, где пребывают души после смерти, и отразил власть Аримана, указав ей ее пределы. С этого момента область, которая у греков называлась «царством теней», была пронизана той молнией духа, которая возвестила обитавшим в ней существам, что в нее снова проникнет свет. То, что через «Мистерию Голгофы» было достигнуто для физического мира, пролило свой свет и в духовный мир. Итак, послеатлантическое развитие человечества до этого события было подъемом для физическо-чувственного мира. Но в то же время оно было упадком для духовного. Все, вливавшееся в чувственный мир, проистекало из того, что уже было в духовном мире с самых древних времен. Со времени Христова события люди, поднимающиеся до тайны Христа, могут переносить завоеванное ими с собою из чувственного мира в духовный. И оно из духовного мира изливается обратно в мир чувственно-земной, когда люди при своем новом воплощении приносят с собою то, чем стал для них импульс Христа в духовном мире между смертью и новым рождением.

То, что влилось благодаря явлению Христа в развитие человечества, действовало в нем подобно семени. Семя же может созреть лишь постепенно. Только самая малая часть глубин новой мудрости проникла до настоящего времени в физическое бытие. Последнее находится лишь в самом начале христианского развития. В последовательные периоды, протекавшие со времени этого явления, христианское развитие могло лишь в такой мере раскрывать свою внутреннюю сущность, в какой люди и народы были способны принять ее, включить в свой мир представлений. Первую форму, в которую могла вылиться эта сущность, можно выразить как всеобъемлющий жизненный идеал. И как таковой он противостоял всем выработавшимся в послеатлантическом человечестве жизненным формам. Выше были описаны условия, действовавшие в развитии человечества со времени нового заселения Земли в лемурийскую эпоху. Сообразно этому, в душевном отношении людей надо отнести к различным существам, которые, приходя из иных миров, воплощались в телесных потомках древних лемурийцев. Различные человеческие расы являются последствием этого факта. И в перевоплощенных душах в силу их кармы появились самые разнообразные интересы. Пока все это продолжало оказывать влияние, не могло быть идеала «всеобщей человечности». Человечество вышло из единства, но земное развитие до сих пор вело к обособлению. В образе Христа дан идеал, противодействующий всякому обособлению, ибо в человеке, носящем имя Христа, живет высокое солнечное существо, в котором каждое человеческое Я находит свою первооснову. Еще израильский народ чувствовал себя как народ, а человек —

как член этого народа. Так как вначале было постигнуто только мысленно, что в Христе Иисусе живет идеальный человек, которого не достигают условия обособления, христианство стало идеалом всеобъемлющего братства. Выше и помимо всех отдельных интересов и всякого отдельного родства появилось чувство, что наивнутреннейшее Я всех людей имеет одно общее происхождение. (Наряду со всеми земными предками выступает общий Отец всех людей. «Я и Отец одно».)

В четвертом, пятом и шестом столетии по Р. Х. в Европе начал подготавливаться тот культурный период, в котором мы еще живем. Он должен был постепенно сменить четвертый, греко-латинский период. Это пятый послеатлантический культурный период. Народы, которые после различных странствий и самых разнообразных судеб сделались носителями этого периода, были потомками тех атлантов, которых меньше всего коснулось то, что произошло тем временем в четырех предшествовавших культурных периодах. Они не дошли до тех областей, в которых пустили корни означенные культуры. Зато они были в своем роде продолжателями атлантических культур. Среди них было много людей, которые еще в высокой степени сохранили наследие древнего сумеречного ясновидения – описанного промежуточного состояния между бодрствованием и сном. Эти люди знали духовный мир из собственного переживания и могли сообщать своим собратям о том, что происходит в этом мире. Так возник целый мир повествований о духовных существах и духовных событиях. Сокровища народных сказок и легенд возникли первоначально из подобных духовных переживаний. Ибо сумеречное ясновидение у многих людей сохранилось вплоть до времен, вовсе не так далеко отстоящих от нашего. Были и другие люди, которые хотя и утратили ясновидение, однако продолжали развивать приобретенные ими для чувственно-физического мира способности сообразно тем чувствам и ощущениям, которые отвечали переживаниям ясновидения. Атлантические оракулы имели здесь также своих преемников. Всюду были мистерии. Но в этих мистериях разрабатывалась преимущественно та тайна посвящения, которая вела к откровению духовного мира, закрытого Ариманом. В них раскрывались духовные власти, стоящие за силами природы. В мифологиях европейских народов содержатся остатки того, что могли возвещать людям посвященные этих мистерий. Но эти мифологии содержат в себе, конечно, и другую тайну, однако в менее совершенном виде, чем это было в южных и восточных мистериях. Сверхчеловеческие существа были известны и в Европе. Но их видели в постоянной борьбе со спутниками Люцифера. И хотя возвещалось о Духе света, но в таком образе, что о нем нельзя было сказать, что он победил Люцифера. Но и в эти мистерии светил грядущий образ Христа. О нем возвещалось, что его царство придет на смену царства того первого бога света. (Все сказания о сумерках богов и подобные им берут начало из этого познания, раскрывавшегося в мистериях Европы.) Через эти влияния в человеке пятой культурной эпохи возник душевный раскол, который продолжается еще и в настоящее время и сказывается в самых разнообразных проявлениях жизни. Душа не настолько сохранила в себе с древних времен тяготение к духовному, чтобы быть в состоянии удержать связь между духовным и чувственным миром. Она сохранила ее только как культуру чувства и ощущения, а не как непосредственное созерцание сверхчувственного мира. Зато взор человека все больше направлялся на чувственный мир и на его завоевание. И силы рассудка, пробудившиеся в последние атлантические времена, все силы человека, орудием которых является физический мозг, вырабатывались применительно к чувственному миру, к познанию его и к господству над ним. Как бы два мира развились в груди человека. Один – обращенный к чувственно-физическому бытию, другой – восприимчивый к откровению духовного и готовый проникнуть его чувством и ощущением, однако, без созерцания. Задатки этого душевного раскола уже существовали, когда учение Христа влилось в пределы Европы. Люди принимали в свои сердца это возвещение о духе, проникали им свое ощущение и чувство, но не могли перекинуть мост к тому, что добывал в физически-чувственном бытии направленный на внешние чувства рассудок. То, что мы знаем в наше время как противоположность между внешней наукой и духовным познанием, есть только следствие этого факта. Христианская мистика (Экхарта, Таулера и т. д.) есть



результат проникновения чувства и ощущения христианством. Направленная на один только чувственный мир наука и результаты ее в жизни являются последствием другой стороны душевных задатков. И завоевания на поле внешней материальной культуры следует целиком приписать этому разделению задатков. Тем самым, что способности человека, имеющие своим орудием мозг, были односторонне направлены на физическую жизнь, они могли настолько повыситься, что сделали возможной современную науку, технику и т. д. И только у народов Европы могла получить начало эта материальная культура. Ибо они суть те потомки атлантических предков, которые лишь тогда обратили в способности свое тяготение к физическому чувственному миру, когда оно достигло известной зрелости. Дотоле оно дремало в них, и они жили наследием атлантического ясновидения и сообщениями своих посвященных. Между тем как духовная культура ограничивалась внешне одними этими влияниями, склонность к материальному завоеванию мира медленно продолжала созреть.

Но в настоящее время уже занимается заря шестого послеатлантического культурного периода. Ибо то, что должно в известное время возникнуть в развитии человечества, медленно созревает в течение предшествующих времен. В настоящее время уже может быть положено начало нахождению нити, соединяющей обе стороны в груди человека – материальную культуру и жизнь в духовном мире. Для этого необходимо, чтобы, с одной стороны, были поняты результаты духовного созерцания, и чтобы, с другой – в наблюдениях и переживаниях чувственного мира были познаны откровения духа. Шестая культурная эпоха приведет к полному развитию эту гармонию между обеими сторонами. Вместе с этим мы дошли в нашем рассмотрении до той точки, где от взгляда в прошлое оно может перейти ко взгляду в будущее. Но лучше, если этому взгляду в будущее будет предшествовать еще глава о познании высшего мира и о посвящении. Тогда в связи с нею можно будет вкратце бросить взгляд и на будущее, поскольку это возможно в пределах этой книги. В предшествующем изложении действие существа Христа на развитие человечества было тоже изображено с более внешней стороны. Внутренняя будет изложена в связи с посвящением.

## **ГЛАВА 5. ПОЗНАНИЕ ВЫСШИХ МИРОВ (О ПОСВЯЩЕНИИ)**

Человек на своей теперешней ступени развития переживает в обыкновенной жизни между рождением и смертью три душевных состояния: бодрствование, сон и – между ними обоими – сновидческое состояние. На это последнее будет еще указано вкратце на дальнейших страницах этой книги. Здесь же жизнь будет рассмотрена сначала в своих двух главных сменяющих друг друга состояниях: бодрствования и сна. Человек достигает познаний в высших мирах, когда он кроме сна и бодрствования приобретает еще третье душевное состояние. Во время бодрствования душа отдается впечатлениям внешних чувств и представлениям, возбуждаемым впечатлениями чувств. Во время сна впечатления чувств молчат; но душа теряет и сознание. Дневные переживания погружаются в море бессознательности. Представим себе теперь, что душа может во время сна достигнуть сознательности, несмотря на то, что впечатления чувств, как это бывает в глубоком сне, остаются выключенными. Так что не сохраняется даже и воспоминаний о дневных переживаниях. Что же, находится ли душа тогда в небытии? Не может она иметь никаких переживаний? Ответ на этот вопрос возможен только в том случае, если бы действительно могло быть вызвано состояние, подобное только что описанному или похожее на него, если бы душа могла что-то переживать, даже когда в ней нет ни действий внешних чувств, ни воспоминаний о них. Тогда душа находилась бы по отношению к обыкновенному миру как бы во вне; и все же она не спала бы, но имела бы перед собой, как во время бодрствования, действительный мир. Такое состояние сознания может быть достигнуто, если человек вызовет в себе те душевные переживания, к которым открывает ему доступ духовная наука. И все, что она сообщает ему о мирах, которые лежат за пределами чувственного, добыто путем такого состояния сознания. В предшествовавшем изложении были сделаны некоторые сообщения о высших мирах. В последующем будет речь – поскольку это возможно в этой

книге – о средствах, с помощью которых достигается необходимое для такого исследования состояние сознания.

Только в одном направлении это состояние сознания похоже на сон, а именно тем, что благодаря ему прекращаются все действия внешних чувств, а также уничтожаются и все мысли, возбужденные действиями чувств. Но между тем как во сне душа не имеет силы пережить что-нибудь сознательно, благодаря этому состоянию сознания она может получить эту силу. Таким образом, оно пробуждает в душе способность к переживанию, которая в обычных условиях жизни возбуждается только действиями чувств. Пробуждение души к такому высшему состоянию сознания может быть названо посвящением.

Средства посвящения ведут человека из обыкновенного состояния дневного сознания к такой душевной деятельности, благодаря которой он пользуется духовными орудиями наблюдения. Раньше эти орудия существовали в душе в виде зачатков. Эти зачатки подлежат развитию. Но может случиться, что человек в известный момент своего жизненного пути без особого приготовления сделает в своей душе открытие, что в нем развились такие высшие орудия. Это значит, что тогда наступило своего рода непроизвольное самопробуждение. Такой человек вследствие этого почувствует изменение во всем своем существе. Наступит безграничное обогащение его душевных переживаний. И он увидит, что никакие переживания в чувственном мире не могут дать ему такого чувства блаженства, такого удовлетворенного душевного строя и внутренней теплоты, как то, что раскрывается ему теперь, хотя оно и невидимо физическим глазом и неосвязаемо рукой. Сила и жизненная уверенность волеются в его волю из духовного мира. Такие случаи самопосвящения бывают. Но они не должны вести к ошибочному убеждению, что единственно верное это выждать такого самопосвящения и ничего не делать для того, чтобы прийти к посвящению путем правильного обучения. Здесь нет надобности говорить о самопосвящении, ибо оно может наступить и без соблюдения каких бы то ни было правил. Но здесь будет изложено, каким образом путем прохождения известной школы можно развить дремлющие в душе в зачаточном состоянии органы восприятия. Люди, не чувствующие в себе особого побуждения что-нибудь сделать для своего развития, легко могут сказать: человеческая жизнь находится под управлением духовных сил, в водительство которых не следует вторгаться; нужно спокойно выждать момента, когда эти силы найдут правильным раскрыть душе иной мир. Такие люди могут, пожалуй, ощущать подобное вмешательство в мудрость духовного водительства как своего рода дерзость или как незаконное желание. Лица, которые так думают, придут к иному мнению только тогда, когда на них произведет достаточно сильное впечатление следующее представление. Когда они скажут себе: это мудрое водительство дало мне известные способности; оно даровало мне их не для того, чтобы я оставил их неиспользованными, но чтобы я применял их. Мудрость водительства заключается в том, что оно вложило в меня зачатки высшего состояния сознания. Я только тогда понимаю это водительство, когда ощущаю, как долг, сделать все, что может привести эти зачатки к развитию. Когда такая мысль произведет достаточно сильное впечатление на душу, то исчезнут и приведенные выше сомнения против метода обучения, ведущего к высшему состоянию сознания.

Но, конечно, может возникнуть еще и другое сомнение относительно подобного метода обучения. Можно сказать себе: «Развитие внутренних душевных способностей вторгается в сокровеннейшее святилище человека. Оно включает в себе известное изменение всего человеческого существа. Разумеется, человек не может сам придумать себе средств для такого изменения. Ибо только тот может знать, как входят в высший мир, кому путь в него известен как собственное переживание. Обращаясь к такому лицу, я позволяю ему влиять на сокровеннейшее святилище души». Кто так думает, тот не почувствовал бы особенного успокоения даже и в том случае, если бы средства для достижения высшего состояния сознания были предложены ему в книге. Ибо важно ведь не то, получаем ли мы устное сообщение, или же лицо, обладающее знанием этих средств, излагает их в книге, и мы узнаем их оттуда. Существуют лица, которые обладают знанием правил для развития

духовных органов восприятия и придерживаются взгляда, что этих правил нельзя доверять книге. Такие лица большей частью считают неуместным и сообщение некоторых истин, касающихся духовного мира. Но для современной эпохи развития человечества это воззрение в известном смысле нужно назвать устаревшим. Это, конечно, верно, что при сообщении соответствующих правил можно идти лишь до известной точки. Однако такие сообщения приводят к тому, что человек, применяющий их к своей душе, достигает в развитии познания возможности найти затем дальнейший путь. О том, каким образом этот путь ведет затем дальше, можно получить правильное представление только на основании того, что человек прошел уже раньше. Все эти факты могут дать повод к сомнениям относительно пути духовного познания. Эти сомнения исчезнут, если принять во внимание сущность того хода развития, который намечается методом обучения, соответствующим нашей эпохе. Об этом пути здесь и будет говориться, а на другие методы будет лишь кратко указано.

Метод обучения, о котором будет здесь речь, дает тому, кто стремится к высшему развитию, средства предпринять изменение своей души. О предосудительном вторжении в существо ученика можно было бы говорить лишь в том случае, если бы учитель предпринял это изменение с помощью средств, не подлежащих сознанию ученика. Но в наше время такими средствами не пользуется ни одно правильное обучение, ведущее к духовному развитию. Оно не делает ученика слепым орудием. Оно дает ученику предписания, и ученик выполняет их. Причем, когда бывает нужно, от него не скрывается, почему дается то или иное предписание. Принятие правил и их применение лицом, стремящимся к духовному развитию, вовсе не должно основываться на слепой вере. В этой области таковая должна быть совершенно исключена. Кто рассматривает природу человеческой души, поскольку она раскрывается без духовного обучения уже обыкновенному самонаблюдению, тот может спросить себя, приняв рекомендуемые духовным обучением правила: как могут действовать эти правила в душевной жизни? И на этот вопрос, при беспристрастном применении здравого человеческого рассудка, еще до всякого обучения может быть дан достаточный ответ. Можно составить себе верное представление о роде действия этих правил еще прежде, чем начать пользоваться ими. Но пережить это действие можно, конечно, лишь при обучении. Но и тогда переживание будет всегда сопровождаться пониманием, если каждый шаг, который нужно сделать, будет сопровождаться здравым суждением. И в настоящее время истинная духовная наука дает при обучении только такие правила, относительно которых может высказаться здравое суждение. Кто готов отдаться только такому обучению и кого не толкает к слепой вере какая-либо предвзятость, у того исчезнут все сомнения. Возражения против правильного обучения, ведущего к высшему состоянию сознания, не станут помехой на его пути.

Но и для такого лица, обладающего внутренней зрелостью, которая рано или поздно может привести его к самопробуждению духовных органов восприятия, обучение не является излишним; напротив, для него оно особенно необходимо. Ибо лишь в редких случаях такому лицу не пришлось бы до самопосвящения идти самыми разнообразными извилистыми и ненужными окольными путями. Обучение избавляет его от этих окольных путей. Оно ведет прямым путем. Если для души наступает такое самопосвящение, то это происходит оттого, что в предыдущих жизнях она приобрела соответствующую зрелость. Очень легко может случиться, что именно у такой души бывает некоторое смутное чувство своей зрелости, и она на основании этого чувства отклоняет обучение. Такое чувство может породить известное высокомерие, которое мешает получить доверие к истинному духовному обучению. Известная ступень душевного развития может оставаться до определенного возраста скрытой и лишь тогда проявиться. Но обучение может оказаться как раз верным средством, чтобы дать ей выявиться. Если же такой человек отклонит обучение, то может случиться, что в данной жизни его способность останется скрытой и выступит лишь в одной из последующих жизней.

\* \* \*

Восхождение к сверхчувственному состоянию сознания может исходить только из обыкновенного бодрствующего дневного сознания. В этом сознании душа живет до своего восхождения. Обучение дает ей средства, которые выводят ее из этого сознания. Имеющееся здесь в виду обучение в числе первых средств дает такие, которые можно отнести еще к деятельности обычного дневного сознания. Самыми действенными средствами являются как раз те, которые состоят в молчаливой работе души. Дело в том, чтобы душа отдавалась совершенно определенным представлениям. Эти представления таковы, что они своей сущностью оказывают пробуждающее действие на известные скрытые способности внутреннего мира человека. Они отличаются от тех представлений бодрствующей дневной жизни, задача которых состоит в отображении внешних предметов. Чем точнее последствие отображает предметы, тем они вернее. Быть верными в этом смысле составляет их сущность. Но не в этом задача представлений, которым душа должна отдаваться в целях духовного обучения. Они так составлены, что не отображают ничего внешнего, но обладают в самих себе силою действовать пробуждающе на душу. Самыми подходящими для этого представлениями являются символические. Но можно пользоваться и другими представлениями. Ибо дело вовсе не в том, что содержат в себе представления, а исключительно в том, чтобы душа направляла все свои силы на то, чтобы не иметь в сознании ничего другого кроме данного представления. Между тем как в обыденной душевной жизни ее силы распределены на многое и представления быстро сменяют друг друга, при духовном обучении идет дело о концентрации всей душевной жизни на одном представлении. И это представление нужно собственной волей поставить в центр сознания. Поэтому символические представления пригоднее тех, которые отображают внешние предметы или события, ибо последние имеют точку опоры во внешнем мире, и вследствие этого душе приходится меньше опираться на самое себя, чем при символических, которые обязаны своим происхождением одной только душевной энергии. И главное внимание должно быть обращено на крепость силы, которую должна затратить душа. Существенно не то, что представляешь себе, но как велико усилие и как долго это усилие бывает направлено на представление. Из неведомых душевных глубин поднимается сила, вызываемая к жизни концентрацией на одном представлении. В духовной науке имеется много представлений, о которых известно по опыту, что они обладают указанной силой.

Можно прийти к пониманию этого погружения в представление, если вызвать в душе понятие воспоминания. Если, например, обратить взор на дерево и затем отвернуться от него, так чтобы его больше не видеть, то можно сохранить в душе представление о дереве. Представление, которое мы имеем о дереве, когда это последнее не находится перед нами, есть воспоминание о дереве. Теперь представим себе, что мы сохраняем в душе это воспоминание; даем душе как бы покоиться на воспоминаемом представлении и стараемся при этом исключить все другие представления. Тогда душа бывает погружена во воспоминаемое представление дерева. Мы имеем дело с погружением души в представление; но это представление есть отображение воспринятого внешними чувствами предмета. Если же произвести то же самое с представлением, вызванным в сознании по собственной воле, то можно мало-помалу достигнуть должного действия.

Приведем наглядный пример внутреннего погружения с символическим представлением. Сначала надо построить в душе такое представление. Это может быть совершенно следующим образом. Представим себе растение, как оно коренится в земле, как оно выгоняет лист за листом, как оно распускается в цветок. И теперь мысленно представим себе рядом с этим растением человека. Оживим в душе мысль о том, как человек обладает свойствами и способностями, которые по сравнению со свойствами и способностями растения можно назвать более совершенными. Подумаем, как он сообразно своим чувствам и своей воле может пойти туда или сюда, между тем как растение приковано к земле. Но при

этом скажем себе: да, конечно, человек совершеннее растения, но зато я встречаю в нем свойства, которых я не усматриваю у растения и благодаря отсутствию которых оно в известном отношении может явиться мне более совершенным, чем человек. Человек исполнен вожделений и страстей; он следует им в своем поведении. Я могу говорить о его заблуждениях, обусловленных его влечениями и страстями. У растения я вижу, как оно от листа к листу следует чистым законам роста, как оно бесстрастно раскрывает цветок целомудренному солнечному лучу. Я могу сказать себе: человек по сравнению с растением обладает известным совершенством; но это совершенство он приобрел ценою того, что к представляющимся мне чистыми силам растения он допустил присоединиться в своем существе влечениям, вожделениям и страстям. Я представляю себе теперь, что в растении течет зеленый сок и что он является выражением чистых бесстрастных законов роста. И затем я представляю себе, как в жилах человека течет красная кровь и как она служит выражением влечений, вожделений и страстей. Всему этому я даю возникнуть как живой мысли в моей душе. Затем я представляю себе далее, как человек способен к развитию; как он посредством своих высших душевных способностей может просветлить и очистить свои влечения и страсти. Я мысленно представляю себе, как через это уничтожится низшее в этих влечениях и страстях и они возродятся на более высокой ступени. Тогда можно будет представить кровь как выражение очищенных и просветленных влечений и страстей. Я смотрю, например, в духе на розу и говорю себе: в красном соке розы я вижу цвет зеленого растительного сока превращенным в красный; и красная роза следует, как и зеленый лист, чистым, бесстрастным законам роста. Пусть красный цвет розы станет для меня символом такой крови, которая является выражением просветленных влечений и страстей, уничтоживших все низшее и в своей чистоте подобных силам, действующим в красной розе. Я попытаюсь теперь не только переработать такие мысли в моем рассудке, но и дать им ожить в моем ощущении. Я могу испытать ощущение блаженства, когда я представляю себе чистоту и бесстрастность растущего растения. Я могу породить в себе чувство, как известные высшие совершенства должны покупаться ценою приобретения влечений и вожделений. Это может превратить блаженство, которое я ощущал дотоле, в строгое чувство. И во мне может пробудиться затем чувство освобождающего счастья, когда я отдамся мысли о красной крови, которая может стать носительницей переживаний, внутренне чистых, как красный сок розы. Важно, чтобы человек не бесчувственно относился к мыслям, которые служат для построения символического представления. После того, как мы некоторое время отдались таким мыслям и чувствам, надо превратить их в следующее символическое представление. Представим себе черный крест. Пусть он будет символическим образом для уничтожения низших влечений и страстей. И там, где пересекаются брусья креста, мысленно представим себе семь красных сияющих роз, расположенных в круге. Этим розы будут символическим образом для крови, которая является выражением просветленных, очищенных страстей и влечений. [24] Это символическое представление и нужно вызвать в своей душе так, как это было наглядно показано выше на вызванном в памяти представлении. Такое представление имеет пробуждающую силу, если отдаться ему во внутреннем погружении. Все другие представления надо попытаться исключить во время этого погружения. Только один описанный символический образ должен в духе как можно живее парить перед душой. Не без основания этот символический образ был приведен здесь не просто как пробуждающее представление, но был предварительно построен при помощи определенных представлений о растении и человеке. Ибо действие такого символического образа зависит от того, что, прежде чем применить его к внутреннему погружению, мы составили его описанным образом. Если представить его себе, не совершив сперва в собственной душе такого построения, он останется холодным и гораздо менее действенным, чем когда он благодаря подготовительной работе приобрел свою согревающую душу силу. Однако во время погружения не следует вызывать в душе всех подготовительных мыслей, но надо иметь перед собой живым один только парящий в духе образ; при этом в душе должно продолжать

жить то ощущение, которое явилось в результате подготовительных мыслей. Так символический образ становится знаком наряду с переживаемым ощущением. И в длительном пребывании души в этом переживании заключается действенная сила. Чем дольше мы в состоянии пребывать в нем без вторжения других мешающих представлений, тем действеннее весь процесс. Однако хорошо, кроме того времени, которое посвящается погружению в собственный смысл, повторять иногда в мыслях и чувствах, как было описано выше, построение образа, чтобы ощущение не побледнело. Чем с большим терпением мы производим это возобновление, тем значительнее становится образ для души. (В моей книге «Как достигнуть познания высших миров?» указаны еще другие примеры внутреннего погружения. Особенно действенны описанные в ней медитации над ростом и умиранием растения, над дремлющими в зерне растения созидательными силами, над формами кристаллов и т. д. Здесь, в этой книге, надлежало показать на примере сущность медитации.)

Такой символический образ, как описанный здесь, не отображает внешнего предмета или существа, произведенного природой. Но благодаря этому он и обладает как раз своей пробуждающей силой для некоторых внутренних способностей. Кто-нибудь мог бы, конечно, сделать возражение. Он мог бы сказать: конечно, «целое» как символический образ существует не через природу, но все отдельные части заимствованы все же из природы: черный цвет, розы и т. д.; ведь все это воспринимается внешними чувствами. Кого смущает подобное возражение, тот должен принять во внимание, что не отображения чувственных восприятий составляют то, что ведет к пробуждению высших душевных способностей, но что это действие вызывается единственно только способом сочетания этих отдельных частей. А это сочетание не отображает ничего существующего в чувственном мире.

На символическом образе – в виде примера – надлежало наглядно показать процесс действенного погружения души. В духовном обучении даются самые разнообразные образы такого рода, и они бывают построены самыми различными способами. Могут даваться также определенные изречения, формулы, отдельные слова, в которые надо погружаться. В каждом случае эти средства внутреннего погружения имеют целью оторвать душу от чувственного восприятия и побудить ее к такой деятельности, при которой впечатление, оказываемое на физические чувства, не имеет значения, и существенным является раскрытие внутренних, дремлющих душевных способностей. Можно погружаться также и в одни только чувства, ощущения и т. д. Это оказывается особенно действенным. Возьмем, например, чувство радости. При нормальном ходе жизни душа переживает радость, когда имеется внешнее побуждение к радости. Когда обладающая здоровым ощущением душа видит, как человек совершает какой-нибудь поступок, внушаемый ему его сердечной добротой, то душа чувствует удовольствие и радость от такого поступка. Но эта душа может и задуматься над такого рода поступком. Она может сказать себе: поступок, совершаемый по сердечной доброте, это такой, при котором совершающий его следует не своему личному интересу, а интересу своего ближнего. И такой поступок может быть назван нравственно добрым. Но размышляющая душа может также совершенно освободиться от представления об отдельном случае во внешнем мире, доставившем ей радость или удовольствие, и может, например, мысленно представить себе, как сердечная доброта возникает благодаря тому, что одна душа как бы вбирает в себя интерес другой души и делает его своим собственным. И душа может ощутить радость перед этой нравственной идеей сердечной доброты. Это не радость о том или ином событии чувственного мира, а радость об идее как таковой. Если мы попытаемся дать такой радости некоторое время жить в душе, то это будет погружением в чувство, в ощущение. Не идея явится тогда действующей силой для пробуждения внутренних душевных способностей, но лежащее в душе в течение некоторого времени господство чувства, которое вызвано не одним только внешним отдельным впечатлением. Так как духовная наука способна глубже проникнуть в сущность вещей, чем обыкновенный процесс представления, то учитель, знакомый с методом духовного обучения, может указать ученику чувства и ощущения, которые, будучи применены к внутреннему погружению, действуют на

раскрытие душевных способностей в еще более высокой степени. Как ни необходимо это для достижения высших ступеней обучения, однако следует помнить, что энергичное погружение в такие чувства и ощущения, как, например, описанное при рассмотрении сердечной доброты, может уже и само повести очень далеко. Так как существа людей различны, то для отдельных людей действительны и разные средства обучения. Что касается продолжительности погружения, то нужно принять во внимание, что действие тем сильнее, чем дольше может продолжаться погружение. Но всякого преувеличения в этом направлении следует избегать. Известный внутренний такт, который приобретается благодаря самим упражнениям, научит ученика той мере, какой он должен придерживаться в этом отношении. Кто проходит свое духовное обучение под руководством учителя, тот получает от него определенные указания относительно частностей. Дать такие указания может только опытный духовный исследователь.

Подобные упражнения во внутреннем погружении приходится обыкновенно делать в течение долгого времени, прежде чем можно бывает самому заметить их результат. При духовном обучении безусловно необходимы терпение и выдержка. Кто не пробудит их в себе и не будет в полном спокойствии и без перерыва продолжать свои упражнения таким образом, чтобы терпение и выдержка постоянно составляли при этом основное настроение души, тот достигнет немногого.

Из предыдущего изложения видно, что внутреннее погружение (медитация) является средством к достижению познания высших миров, а также что не всякое содержание представления ведет к нему, а только такое, которое составлено описанным образом.

Указанный здесь путь приводит сначала к тому, что можно назвать имагинативным познанием. Это первая ступень высшего познания. Познавание, основанное на чувственном восприятии и на переработке чувственных восприятий при помощи связанного с внешними чувствами рассудка, может быть названо – в смысле духовной науки – «предметным познаванием». За ним лежат более высокие ступени познания, первая из которых и есть имагинативное познавание. Выражение «имагинативное» могло бы вызвать возражение у того, кто под «имагинацией» понимает только «воображаемое» представление, которому не соответствует ничего действительного. Но в духовной науке под «имагинативным» познанием следует разуметь такое, которое достигается путем сверхчувственного состояния сознания души. В этом состоянии сознания воспринимаются духовные факты и существа, к которым не имеют доступа внешние чувства. Так как это состояние пробуждается в душе путем погружения в символические образы или «имагинации», то и мир этого высшего состояния сознания может быть назван «имагинативным», равно как и относящееся к нему познание. Итак, в этом смысле «имагинативное» означает нечто такое, что «действительно» в ином смысле, чем факты и существа физического чувственного восприятия.

Против применения означенных символических представлений легко можно возразить, что построение их может проистекать из мечтательного мышления и произвольной фантазии и что поэтому успех такого применения может быть только сомнительным. По отношению к тем символическим образам, которые лежат в основе правильного духовного обучения, приведенное возражение не имеет значения. Ибо символические образы выбираются так, что независимо от их отношения к внешней чувственной действительности ценность их надо искать исключительно в той силе, с какой они действуют на душу, когда она отвращает все свое внимание от внешнего мира, подавляет все впечатления внешних чувств, а также исключает и все мысли, которые она может порождать, отвечая на внешние побуждения. Процесс медитации станет всего нагляднее, если сравнить ее с состоянием сна. С одной стороны, она имеет сходство со сном, с другой же – совершенно противоположна. Она есть сон, который по сравнению с дневным сознанием представляет собою высшее состояние пробужденности. Дело в том, что концентрация на соответственном представлении или образе вынуждает душу вызвать из собственных глубин гораздо большие силы, чем какие она применяет в обычной жизни или в обычном познании. Через это ее внутренняя подвижность повышается. Она освобождается от телесности, как освобождается от нее и во

время сна; но она не переходит в бессознательность, как это бывает во сне, а переживает мир, которого она прежде не переживала. Хотя в смысле освобожденности от тела ее состояние и можно сравнить со сном, однако оно таково, что по отношению к обычному дневному сознанию его можно назвать состоянием повышенного бодрствования. Благодаря этому душа переживает себя в своем истинном, внутреннем, самостоятельном существе, между тем как при обычном дневном бодрствовании вследствие более слабо развернутых сил она осознает себя только при помощи тела и таким образом не переживает себя самое, а только воспринимает себя в образе – как бы в своего рода зеркальном отражении, которое отбрасывается в сознание телом (или собственно его процессами).

Символические образы, построенные, как было описано выше, конечно, еще не относятся к чему-нибудь действительному в духовном мире. Они служат для того, чтобы оторвать и освободить человеческую душу от чувственного восприятия и от орудия мозга, с которым ближайшим образом связан рассудок. Это освобождение может произойти не раньше, чем человек почувствует: теперь я представляю себе нечто с помощью сил, для которых мои чувства и мозг не служат орудиями. Первое, что человек переживает на этом пути, есть такое освобождение от физических органов. Он может тогда сказать себе: мое сознание не угасает, когда я оставляю в стороне восприятия внешних чувств и обычное рассудочное мышление; я могу подняться над этим мышлением и тогда я ощущаю себя как особое существо наряду с тем, чем я был раньше. Это – первое, чисто духовное переживание, наблюдение душевно-духовного существа Я. Оно выделилось как новое Я из того Я, которое связано лишь с физическими чувствами и физическим рассудком. Если бы мы освободились от мира чувств и рассудка без такого погружения, то мы погрузились бы в «ничто» бессознательности. Само собою разумеется, что это душевно-духовное существо было в нас и до углубления. Но у него еще не было органов для наблюдения духовного мира. Оно было вроде физического тела, у которого нет глаз, чтобы видеть, и ушей, чтобы слышать. Сила, которая была затрачена на погружение, выработала душевно-духовные органы из неорганизованного дотоле душевно-духовного существа. Мы и воспринимаем поэтому сначала то, что было таким образом выработано. Так что первое переживание является в известном смысле самовосприятием. В этом и состоит сущность духовного обучения, чтобы душа путем упражнения в самовоспитании имела в этот момент своего развития полное сознание о том, что сначала она воспринимает самое себя в мире образов (имагинациях), наступающих вследствие описанных упражнений. Правда, эти образы выступают как новый мир; но душа должна познать, что они пока не что иное, как отражение ее собственного, укрепленного упражнениями существа. И она должна не только постичь это в правильном суждении, но и достигнуть такого развития воли, чтобы быть в состоянии во всякое время снова удалить из сознания эти образы, погасить их. Душа должна быть в состоянии действовать совершенно свободно среди этих образов. Это принадлежит к правильному духовному обучению. Если бы она не могла этого сделать, то в области духовных переживаний она оказалась бы в таком же положении, как душа в физическом мире, когда она направляет свой взор на какой-нибудь предмет и этот предмет так приковывает ее, что она не может больше оторвать от него взора. Исключение из этого составляет только одна группа внутренних образных переживаний, которые не подлежат погашению на достигнутой ступени духовного обучения. Она соответствует подлинному ядру душевного существа; и духовный ученик познает в этих образах в самом себе то, что проходит как его основное существо через повторные земные жизни. На этой стадии познание о повторных земных жизнях становится действительным переживанием. По отношению ко всему остальному должна господствовать упомянутая свобода переживаний. И лишь после того, как достигнута способность погашения, мы приближаемся к действительному духовному внешнему миру. Погашенное возвращается к иной форме. Тогда мы переживаем его как духовно-внешнюю действительность. Мы чувствуем, как мы вырастаем душевно из неопределенного в нечто определенное. От этого самовосприятия нужно затем перейти к наблюдению душевно-духовного внешнего мира. Оно наступает, когда мы устанавливаем



наше внутреннее переживание в том смысле, как будет указано дальше.

Сначала душа духовного ученика бывает слабой по отношению ко всему, что можно воспринять в душевно-духовном мире. Ему придется затрачивать большую внутреннюю энергию, чтобы удерживать при внутреннем погружении символические образы или другие представления, построенные им на основании впечатлений чувственного мира. Если же он хочет, кроме того, достигнуть действительного наблюдения в высшем мире, то ему еще недостаточно уметь удерживать эти представления. Он должен после того, как он этим овладел, еще уметь пребывать в таком состоянии, при котором не только не действуют на душу никакие возбуждения чувственного внешнего мира, но удалены из сознания даже и означенные представления, вызванные в воображении. Только тогда может выступить в сознании то, что образовалось благодаря погружению. Важно иметь теперь достаточно внутренней душевной силы, чтобы действительно духовно увидеть то, что образовалось таким путем, чтобы оно не ускользнуло от внимания. А это неизбежно происходит при еще слабо развитой внутренней энергии. То, что образуется сначала, как душевно-духовный организм и что должно быть уловлено при самовосприятии, бывает нежно и мимолетно. Препятствия же со стороны чувственного внешнего мира, как бы мы ни старались их отвратить, очень велики. Это касается не только тех препятствий, которые мы замечаем, но еще в гораздо большей степени тех, которых мы в обыденной жизни совсем не замечаем. Но как раз само существо человека делает возможной переходную стадию. То, чего душа вначале не может выполнить в бодрствующем состоянии вследствие препятствий со стороны физического мира, делается доступным для нее в состоянии сна. Кто предается внутреннему углублению, тот при надлежащей внимательности заметит некоторые особенности в своем сне. Он почувствует, что он во время сна «не совсем спит», но что у его души бывают времена, когда она хотя и продолжает спать, однако находится в своего рода деятельности. В таких состояниях естественные процессы не допускают влияния внешнего мира, которых душа еще не может задержать в бодрствующем состоянии собственной силой. После же того, как упражнения в погружении уже оказали свое действие, душа во время сна высвобождается из бессознательности и чувствует духовно-душевный мир. Это может наступить двояким образом. Человеку во время сна может стать ясным: я нахожусь теперь в ином мире; или же после пробуждения у него может быть воспоминание: я был в ином мире. Для первого необходима, конечно, большая внутренняя энергия, чем для второго. Поэтому в начале духовного обучения чаще будет иметь место последнее. Постепенно это может привести к тому, что ученику после пробуждения будет казаться: в течение всего сна я находился в другом мире, из которого я вернулся при пробуждении. И его воспоминание о существах и фактах этого иного мира будет становиться все более и более определенным. Тогда у духовного ученика наступило в той или иной форме то, что в духовной науке можно назвать непрерывностью сознания (продолжение сознания во время сна). При этом вовсе не нужно, чтобы человек всегда сохранял сознание во время сна. Многие уже достигнуто в деле непрерывности сознания, когда человек, который обыкновенно спит, как другие, имеет во время сна известные промежутки, в которых у него бывает сознание духовно-душевного мира, или когда во время бодрствования он может помнить о подобных кратких состояниях сознания. Но не следует упускать из виду, что описанное здесь нужно понимать лишь как переходное состояние. При обучении полезно пройти через это переходное состояние; но отнюдь не следует думать, что из него можно почерпнуть законченное воззрение на душевно-духовный мир. В этом состоянии душа бывает неуверенна и не может еще положиться на то, что она воспринимает. Но благодаря таким переживаниям она накапливает все больше и больше сил, чтобы затем и во время бодрствования быть в состоянии отстранять от себя мешающие влияния физического внешнего и внутреннего мира и таким образом достигнуть душевно-духовного наблюдения, когда до нее не доходят больше впечатления внешних чувств, когда молчит связанный с физическим мозгом рассудок и когда из сознания удалены также и представления погружения, которые

послужили ведь только для приготовления к духовному зрению. То, что в той или иной форме открыто сообщается духовной наукой, должно проистекать только из такого духовно-душевного наблюдения, которое произведено в состоянии полного бодрствования.

В ходе духовного обучения важны два душевных переживания. Одно из них то, на основании которого человек может сказать себе: отныне, когда я оставляю в стороне все впечатления, которые мне может дать физический внешний мир, и взираю в мою внутреннюю глубину, я вовсе не вижу перед собой существо, у которого погасла всякая деятельность; напротив, я взираю на существо, самосознающее себя в таком мире, о котором я ничего не знаю, пока на меня действуют одни только чувственные и обычные рассудочные впечатления. В это мгновение душа ощущает, что она родила вышеописанным образом в самой себе новое существо как сущностное ядро своей души. И это существо наделено совсем другими свойствами, чем те, которые были в душе раньше. Второе переживание состоит в том, что свое прежнее существо мы имеем теперь наряду с собой как некое второе существо. То, в чем мы сознавали себя до сих пор заключенными, становится чем-то таким, чему мы оказываемся в известном отношении противопоставленными. Временами мы чувствуем себя вне того, что обычно мы называли своей собственной сущностью, своим Я. Это ощущается так, как будто мы живем теперь в двух Я. Одно из них то, которое мы знали раньше. Второе же стоит над ним как новорожденное существо. И мы чувствуем, как первое приобретает известную самостоятельность по отношению ко второму; вроде того, как тело человека имеет известную самостоятельность по отношению к первому Я. Это переживание имеет большое значение. Ибо через него человек узнает, что значит жить в том мире, которого он стремится достигнуть путем обучения.

Второе – новорожденное – Я можно привести теперь к восприятию в духовном мире. В нем может развиваться то, что для этого духовного мира имеет такое же значение, как органы чувств для мира чувственно-физического. Когда это развитие достигнет надлежащей ступени, человек не только будет ощущать себя как новорожденное Я, но и будет отныне воспринимать вокруг себя духовные факты и духовные существа, подобно тому как с помощью физических чувств он воспринимает физический мир. И это третье значительное переживание. Чтобы справиться со всеми трудностями на этой ступени духовного обучения, человек должен иметь в виду, что с укреплением душевных сил себялюбие и самоутверждение проявляются в такой степени, которая неведома в обычной душевной жизни. Было бы недоразумением, если бы мы подумали, что здесь идет речь лишь об обыкновенном себялюбии. На этой ступени развития оно усиливается настолько, что принимает в душе характер природной силы, и нужна большая дисциплина воли, чтобы победить это могучее чувство самоутверждения. Всякое духовное обучение должно непременно сопровождаться такой дисциплиной воли. Бывает сильное влечение чувствовать блаженство в мире, который мы сами себе создали. И необходимо уметь как бы погасить вышеупомянутым образом то, чего мы раньше добивались с таким напряжением. В достигнутом имажинативном мире необходимо угасить себя. Но против этого восстают сильнейшие инстинкты самоутверждения. Легко может возникнуть мнение, что упражнения духовного обучения являются чем-то внешним, не считающимся с моральным развитием души. На это следует возразить, что нельзя приобрести моральной силы, необходимой для означенного преодоления самоутверждения, если душа не достигнет соответствующей ступени морального строя. Успех в духовном обучении немыслим без того, чтобы в то же время не сказалась вместе с тем необходимостью и в моральном успехе. Без моральной силы невозможно упомянутое преодоление самоутверждения. Все разговоры о том, что истинное духовное обучение не является одновременно и моральным обучением, не отвечают сущности дела. Только у того, кому незнакомо подобное переживание, может возникнуть возражение: как можно знать, что в то время, когда мы думаем, что получаем духовное восприятие, мы имеем дело с реальностями, а не с простыми воображениями (видениями, галлюцинациями и т. д.)? Дело обстоит так: кто путем правильного обучения достиг описанной ступени, тот может отличить свое собственное представление от духовной

действительности, подобно тому как человек со здоровым рассудком может отличить представление о куске раскаленного железа от действительного присутствия куска железа, который он трогает рукой. Различение дается именно здоровым переживанием и ничем иным. Так и в духовном мире пробным камнем служит сама жизнь. Как мы знаем, что в чувственном мире воображаемый кусок железа, каким бы раскаленным его себе ни представлять, не обжигает пальцев, так и прошедший школу духовный ученик знает, переживает ли он духовный факт только в своем воображении, или же на его пробужденные органы духовного восприятия воздействуют действительные факты или существа. О мерах, которые надо соблюдать при духовном обучении, чтобы не стать в этом отношении жертвой ошибок, будет еще речь в последующем изложении.

Чрезвычайно важно, чтобы духовный ученик, когда у него появляется сознание о новорожденном Я, достиг совершенно определенного душевного строя. Ибо через свое Я человек является вождем своих ощущений, чувств и представлений, своих влечений, вожделений и страстей. Восприятия и представления не могут быть предоставлены в душе самим себе. Они должны управляться законами мышления. И Я, владеющее этими законами мышления, с помощью их вносит порядок в жизнь представлений и мыслей. То же относится и к вожделениям, влечениям, наклонностям и страстям. Нравственные принципы становятся руководителями этих душевных сил. И через нравственное суждение Я становится вождем души в этой области. Когда человек извлекает из своего обыкновенного Я высшее Я, то первое становится в известном отношении самостоятельным. У него отнимается столько же живой силы, сколько уделяется ее высшему Я. Но предположим, что человек еще не выработал в себе известной умелости и твердости в законах мышления и в способности суждения и что он захотел бы на такой ступени родить свое высшее Я. Тогда он может оставить своему обыкновенному Я способность мышления лишь в той мере, в какой он ее выработал раньше. Если же мера упорядоченного мышления слишком незначительна, то ставшее самостоятельным обыкновенное Я подпадает беспорядочному, спутанному, фантастическому мышлению и суждению. А так как у такого человека и новорожденное Я не может не быть слабым, то беспорядочное низшее Я приобретает господство, и человек утрачивает равновесие в своей способности суждения. Если бы он достаточно выработал умелость и твердость логического мышления, то он мог бы спокойно предоставить самостоятельность своему обыкновенному Я. То же самое и в области этики. Если человек не приобрел твердости в моральном суждении, если он не стал в достаточной степени господином своих наклонностей, влечений и страстей, то он предоставляет самостоятельность своему обыкновенному Я, находясь в таком состоянии, когда над ним берут верх все эти душевные силы. Тогда может случиться, что благодаря рождению высшего Я, человек станет хуже, чем был прежде. Если бы он подождал с этим рождением, пока он не выработает в обыкновенном Я в достаточной степени твердость нравственного суждения, стойкость характера и строгость совести, то все эти добродетели при рождении второго Я он оставил бы в первом. Если он этого не соблюдает, то он подвергает себя опасности утратить моральное равновесие. При правильном обучении этого не может произойти. В этом отношении следует принять во внимание двоякое. С одной стороны, нужно отнестись к только что описанному факту со всей серьезностью, какая только возможна. Но, с другой стороны, он отнюдь не должен стать чем-то, отпугивающим от обучения. У кого есть крепкая воля сделать все, что ведет первое Я к внутренней стойкости в проявляемой им деятельности, тому отнюдь не нужно пугаться высвобождения второго Я, происходящего благодаря духовному обучению. Он должен только помнить, что самообман имеет большую власть над человеком, когда ему приходится считать себя «зрелым» для чего-нибудь. При описанном здесь духовном обучении человек достигает такой выработки своей мыслительной жизни, что он не может подвергнуться опасностям, которых так часто боятся. Эта выработка мышления ведет к тому, что наступают все необходимые внутренние переживания, но они протекают так, что душа переживает их без вредных потрясений. Без соответствующей выработки мышления эти переживания могут вызвать в душе большую

неустойчивость. Указанный здесь род обучения обуславливает такое наступление этих переживаний, что человек вполне познает их и, однако, не испытывает опасных потрясений. Благодаря выработке мыслительной жизни человек становится в большей мере наблюдателем того, что он переживает в себе, тогда как без мыслительной жизни он находится всецело в самом переживании и проходит через все его потрясения.

Правильное духовное обучение указывает на некоторые качества, которые должен приобрести путем упражнений всякий, кто хочет найти путь в высшие миры. Это прежде всего господство души над течением ее мыслей, над ее волей и чувствами. Способ достижения этого господства путем упражнений имеет двоякую цель. С одной стороны, в душе должны быть настолько запечатлены твердость, стойкость и равновесие, чтобы она сохранила в себе эти качества и тогда, когда из нее родится второе Я. С другой стороны, это второе Я должно быть наделено при рождении силой и внутренней твердостью.

Для мышления человека во всех областях необходима прежде всего объективность. В физически-чувственном мире жизнь является для человеческого Я великим наставником такой объективности. Если бы душа позволила мыслям блуждать по произволу, то ей вскоре пришлось бы испытать поправку со стороны самой жизни, чтобы избежать конфликта с ней. Душа должна мыслить в соответствии с ходом жизненных фактов. Но когда человек отвращает свое внимание от чувственно-физического мира, то ему не достает принудительной поправки со стороны последнего. И если его мышление оказывается не в состоянии само производить эту поправку, то оно неизбежно впадает в беспочвенное блуждание. Поэтому мышление духовного ученика должно упражняться в том, чтобы самому давать себе направление и цель. Внутренняя твердость и способность неуклонно пребывать на одном предмете – вот что мышление должно воспитать в себе. Поэтому соответствующие «упражнения мышления» следует производить, прибегая не к отдаленным, сложным предметам, а к простым и близким. Кто заставит себя в течение месяцев, по крайней мере по пяти минут в день, направлять свои мысли на какой-нибудь повседневный предмет (например, на булавку, карандаш и т. д.) и в течение этого времени будет устранять все мысли, не относящиеся к этому предмету, тот уже многое сделает в этом направлении. (Можно ежедневно размышлять над новым предметом, или несколько дней придерживаться одного и того же.) Даже тот, кто чувствует себя «мыслителем», не должен был бы пренебрегать указанным способом сделать себя «зрелым» для духовного обучения. Ибо если в течение некоторого времени направлять мысли на что-нибудь хорошо знакомое, то можно быть уверенным, что мыслишь в согласии с предметом. Кто спросит себя: из каких составных частей состоит карандаш? Как их потом соединяют? Когда были изобретены карандаши? и т. д. и т. д., – тот в своих представлениях безусловно ближе придерживается действительности, чем тот, кто размышляет о происхождении человека или о том, что такое жизнь. Для подлинного представления о мире сатурнического, солнечного и лунного развития простыми упражнениями в мышлении мы учимся большему, чем с помощью сложных и ученых идей. Ибо важно прежде всего не то, о чем думать, а то, чтобы думать объективно своею внутреннею силою. Если на легко обозримом чувственно-физическом процессе выработать в себе привычку мыслить объективно, то мышление приучается к желанию быть объективным и тогда, когда оно не чувствует себя во власти физически-чувственного мира и его законов. И тогда мы отучаемся давать мыслям витать без всякого отношения к предмету.

Душа должна стать властительницей как в мире мысли, так и в области воли. В физически-чувственном мире владычество также принадлежит жизни. Она вызывает в человеке те или иные потребности, и воля чувствует побуждение удовлетворить эти потребности. Для высшего обучения человек должен приучиться строго повиноваться своим собственным велениям. Кто приучит себя к этому, тому все меньше и меньше будет приходить мысль желать несущественного. Неудовлетворенность же и неустойчивость в волевой жизни проистекает из жажды таких вещей, об осуществлении которых мы не составили себе ясного понятия. Такая неудовлетворенность может привести в беспорядок

всю душевную жизнь, когда из души должно родиться высшее Я. Это будет хорошим упражнением, если человек в течение нескольких месяцев в определенное время дня будет приказывать себе: сегодня «в такое-то время» ты сделаешь «то-то». Тогда мы постепенно учимся так предписывать себе время выполнения и характер выполняемой вещи, что выполнение становится вполне возможным. Так поднимаемся мы над пагубным «мне хочется этого; я хочу того-то», причем мы совершенно не думаем о выполнимости. Один великий человек влагает в уста прорицательницы слова: «Того люблю я, кто жаждет невозможного» (Гете, Фауст, II). И сам этот человек (Гете) говорит: «Жить в идее, это значит обращаться с невозможным, как если бы оно было возможно» (Гете, Изречения в прозе). Но такие изречения нельзя приводить как возражения против того, что было здесь изложено. Ибо требование, которое ставит Гете и его прорицательница (Манто), может выполнить только тот, кто сначала воспитал себя на желании возможного, чтобы потом своей сильной волей уметь обращаться с «невозможным» так, что оно превращается в возможное.

Что касается мира чувств, то душа духовного ученика должна прийти к известной невозмутимости. Для этого необходимо, чтобы душа стала властительницей над выражением наслаждения и страдания, радости и горя. Как раз против усвоения этого качества может возникнуть немало предубеждений. Можно подумать, что человек станет тупым и безучастным к окружающему миру, если «не будет радоваться радостному и горевать над горестным». Но дело не в этом. Радостное должно радовать душу, печальное должно ее печалить. Но она должна достигнуть того, чтобы властвовать над выражением радости и горя, удовольствия и неудовольствия. Если мы будем стремиться к этому, то вскоре заметим, что становимся не тупее, а напротив, восприимчивее ко всему радостному и горестному в окружающем, чем были прежде. Для того, чтобы усвоить себе качество, о котором здесь идет речь, необходимо, конечно, строгое внимание к себе в течение долгого времени. Надо следить за тем, чтобы уметь вполне переживать вместе с другими радость и горе, но при этом не терять себя и не позволять своим ощущениям принимать выражение, не зависящее от нашей воли. Нужно подавлять не законное горе, а невольные слезы; не отвращение к дурному поступку, а слепую ярость гнева; не внимание к опасности, а бесплодную «боязнь», и т. д. Только путем такого упражнения духовный ученик достигает в своей душе того покоя, который необходим, чтобы при рождении высшего Я душа не вела рядом с этим высшим Я как своего рода двойник второй нездоровой жизни. Как раз по отношению к этим вещам не следует предаваться самообману. Многим людям может показаться, что они уже обладают в обыкновенной жизни известной ровностью характера и что поэтому они не нуждаются в таком упражнении. Но как раз таким людям оно вдвойне необходимо. Можно, например, быть вполне невозмутимым по отношению к вещам обычной жизни; а затем, при восхождении в высший мир, тем сильнее может сказаться неуравновешенность, которая до тех пор была только подавлена. Следует безусловно признать, что для духовного обучения не так важно то, чем человек по-видимому обладал раньше, как то, чтобы он вполне закономерно упражнялся в необходимом для него. Как бы противоречиво ни звучало это положение, оно верно. Если даже жизнь и воспитала в человеке то или иное, – для духовного обучения важны только те качества, которые человек сам воспитал в себе. Если жизнь породила в человеке раздраженность, то нужно отучиться от раздраженности; если же жизнь породила равнодушие, то следует так встряхнуть себя путем самовоспитания, чтобы выражение души соответствовало получаемому впечатлению. Кто не может ни над чем смеяться, тот так же мало владеет своим смехом, как и тот, кто, не умея владеть собой, непрестанно готов смеяться.

Другим средством воспитания мышления и чувства является приобретение качества, которое можно назвать положительностью. Есть прекрасная легенда, повествующая о том, как однажды Иисус Христос с несколькими другими людьми проходил мимо мертвой собаки. Все отвернулись от некрасивого зрелища, а Иисус Христос заговорил о прекрасных зубах животного, любуясь ими. Можно упражняться в достижении по отношению к миру такого душевного строя, который отвечает духу этой легенды. Ошибочное, дурное,

безобразное не должно мешать душе находить истинное, доброе и прекрасное везде, где оно существует. Не следует смешивать эту положительность с отсутствием критики, с произвольным закрыванием глаз на все дурное, ложное и ничтожное. Кто любит «прекрасными зубами» разлагающегося животного, тот видит также и разлагающийся труп. Но этот труп не мешает ему видеть прекрасные зубы. Нельзя считать дурное хорошим, а ошибочное истинным; но можно достигнуть того, чтобы дурное не мешало видеть хорошее, а ошибочное – видеть истинное.

Мышление в связи с волей приобретает известную зрелость, если мы попытаемся сделать так, чтобы пережитое или испытанное нами никогда не отнимало у нас непредвзятой восприимчивости к новым переживаниям. Для духовного ученика должна потерять всякое значение мысль: «я этого еще никогда не слыхал, я этому не верю». В течение некоторого времени он должен неустанно стремиться при каждом случае узнавать от каждой вещи и от каждого существа что-нибудь новое. От каждого дуновения воздуха, от каждого древесного листа, от каждого лепета ребенка мы можем чему-нибудь научиться, если бываем готовы приложить к ним точку зрения, которой до тех пор не прилагали. Правда, в такой способности легко можно пойти слишком далеко. Так, например, в известном возрасте не следует оставлять без внимания приобретенных нами путем опыта знаний о вещах. О переживаемом в настоящем должно судить на основании опытов прошлого. Это ложится на одну чашку весов; на другую же у духовного ученика должна лечь готовность постоянно узнавать новое. И прежде всего – вера в возможность того, что новые переживания могут противоречить старым.

Этим указаны пять душевных качеств, которые при правильном обучении должен усвоить себе духовный ученик: господство над течением мыслей, господство над волевыми импульсами, невозмутимость по отношению к горю и радости, положительность в суждении о мире и непредвзятость в воззрении на жизнь. Кто в течение известного времени последовательно прилагал усилия к приобретению этих качеств, тому затем нужно будет еще привести эти качества в душе к гармоническому согласию. Чтобы вызвать эту гармонию, он должен будет упражняться в них, соединяя их одновременно по два, по три и т. д. в различных сочетаниях.

Описанные упражнения предписываются методами духовного обучения, ибо при основательном выполнении они не только вызывают в духовном ученике то, что было указано выше, как их непосредственный результат, но влекут за собой косвенно еще многое другое, что окажется нужным на пути к духовным мирам. Кто достаточно долго будет делать эти упражнения, тот натолкнется при этом на многие недостатки и ошибки своей душевной жизни; и он найдет как раз необходимые для себя средства, чтобы укрепить и утвердить в себе жизнь своего ума, чувства и характера. Конечно, ему понадобятся еще многие другие упражнения в зависимости от его способностей, темперамента и характера; но они выяснятся, когда в достаточной мере будут выполнены упомянутые выше. Можно будет даже заметить, что описанные упражнения мало-помалу повлекут за собой косвенно и то, чего сначала в них, по-видимому, не заключалось. Если у кого-нибудь, например, слишком мало доверия к себе, то после надлежащего времени он сможет заметить, что благодаря упражнениям у него появляется необходимое доверие к себе. То же самое относится и к другим душевным качествам. (Особые упражнения, более частного характера, можно найти в моей книге «Как достигнуть познания высших миров».) Важно, что духовный ученик может развивать указанные способности до все более высоких степеней. Господство над мыслями и ощущениями он должен развить в себе настолько, чтобы душа получила власть устанавливать промежутки полного внутреннего покоя, когда человек удаляет от своего духа и сердца все, что приносит с собой повседневная внешняя жизнь в смысле счастья и горя, удовлетворений и огорчений и даже в смысле задач и требований. В такие промежутки в душу должно допускаться только то, что она решает допустить сама, находясь в состоянии погружения. Относительно этого легко может возникнуть предубеждение. Может зародиться мнение, что мы отчуждаемся от жизни и ее задач, если в известные промежутки дня сердцем

и духом удаляемся из нее. Но в действительности это совершенно не так. Для того, кто описанным образом отдается периодам внутренней тишины и мира, из них вырастает так много сил и крепости также и для задач внешней жизни, что он станет благодаря этому выполнять жизненные обязанности не только не хуже, но, наверное, даже лучше. Очень ценно, если человек в такие периоды совершенно отрешается от мыслей о своих личных делах, если он способен подняться к тому, что касается не только его, но человека вообще. Если он в состоянии наполнить свою душу сообщениями из высшего духовного мира, если они могут захватить интерес в такой же сильной степени, как личные заботы или дела, то это будет особенно плодотворно для его души. Кто старается таким образом внести порядок в свою душевную жизнь, тот придет и к возможности самонаблюдения, которое с таким же спокойствием взирает на собственные дела, как если бы они были чужими. Умение взирать на свои собственные переживания, на свои радости и страдания как на принадлежащие другому человеку – это хорошая подготовка для духовного обучения. Можно постепенно достигнуть необходимой в этом отношении степени, если ежедневно по окончании дневной работы проводить перед своим духом картины дневных переживаний. Нужно в своих переживаниях увидеть в образе самого себя, то есть посмотреть на себя в своей дневной жизни как бы извне. Можно достигнуть известного навыка в таком самонаблюдении, если начать с представления отдельных малых частей дневной жизни. Тогда человек делается все искуснее и опытнее в таком обзоре прошлого, так что после более или менее долгого упражнения в этом он сможет выполнять весь обзор в короткий промежуток времени. Идеалом для духовного ученика все более будет становиться такое отношение к наступающим событиям жизни, при котором он будет встречать их приближение с внутренней уверенностью и душевным спокойствием и судить о них не на основании своего душевного строя, а по их собственному внутреннему значению и по их внутренней ценности. Имея перед собой этот идеал, он создаст себе тем самым душевную основу, чтобы быть в состоянии отдаваться вышеописанным погружениям в символические и другие мысли и ощущения.

Выполнение описанных здесь условий необходимо, так как сверхчувственное переживание создается на той же почве, на которой мы стоим в обыкновенной душевной жизни до вступления в сверхчувственный мир. Всякое сверхчувственное переживание находится в двоякой зависимости от той душевной исходной точки, на которой мы стоим перед этим вступлением. Кто не позаботится с самого начала положить в основу своего духовного обучения здоровую способность суждения, тот разовьет в себе такие сверхчувственные способности, которые будут неточно и неверно воспринимать духовный мир. Его органы духовного восприятия разовьются в известном отношении неправильно. И как в чувственном мире нельзя правильно видеть больным или имеющим какой-нибудь недостаток глазом, так нельзя правильно воспринимать и духовными органами, развившимися не на основе здоровой способности суждения. Кто исходит из immoralного душевного строя, тот поднимается в духовные миры таким образом, что его духовное зрение бывает как бы оглушенным или затуманенным. Он находится по отношению к сверхчувственным мирам в положении человека, наблюдающего чувственный мир в состоянии оглушения. Но только последний не сможет прийти ни к каким значительным выводам между тем как духовный наблюдатель и в этом состоянии оглушения оказывается все-таки более бодрствующим, чем человек в своем обычном сознании. Поэтому его сообщения бывают ошибочны по отношению к духовному миру.

\* \* \*

Внутренняя прочность ступени имажинативного познания достигается тем, что описанные душевные погружения (медитации) получают опору в том, что можно назвать привычкой «свободного от чувственности мышления». Когда мы образуем какую-нибудь

мысль на основании наблюдения в физически-чувственном мире, то эта мысль несвободна от чувственности. Но это не значит, что человек может образовывать только такие мысли. Человеческое мышление вовсе не должно непременно стать пустым и лишенным содержания, когда оно не наполнено чувственными наблюдениями. Самый верный и близкий путь для духовного ученика, чтобы прийти к свободному от чувственности мышлению, может заключаться в том, что он делает достоянием своего мышления сообщаемые ему духовной наукой факты высшего мира. Эти факты нельзя наблюдать физическими чувствами. И все-таки человек заметит, что он может понимать их, если только у него достаточно терпения и выдержки. Без духовного обучения нельзя производить исследований в высшем мире, нельзя самому делать в нем наблюдений, но понять все, что сообщают о нем исследователи, можно и без высшего обучения. И если кто-нибудь скажет: как могу я принять на веру то, что говорят духовные исследователи, раз я сам не могу этого видеть, то это совершенно лишено основания. Ибо вполне возможно на основании простого размышления составить себе твердое убеждение в истинности сообщенного. И если кто-нибудь не может прийти к такому убеждению путем размышления, то это происходит вовсе не оттого, что невозможно «верить» в то, чего мы не видим, но единственно оттого, что наше размышление еще недостаточно непредвзято, всеобъемлюще и основательно. Чтобы уяснить себе это, необходимо принять во внимание, что человеческое мышление, если только внутренне напрячь его с достаточной энергией, способно постичь гораздо большее, чем оно обычно предполагает. А именно в мыслях заложена некая внутренняя сущность, стоящая в связи с сверхчувственным миром. Душа обыкновенно не сознает этой связи, ибо она привыкла воспитывать способность мышления только на чувственном мире. Поэтому она считает непонятным то, что ей сообщается о сверхчувственном мире. Но это понятно не только для мышления, воспитанного духовным обучением, но вообще для всякого мышления, которое сознает всю полноту своей силы и хочет пользоваться ею. Неустанно усваивая сообщения духовного исследования, мы приучаемся к такому мышлению, которое черпает свое содержание не из чувственных наблюдений. Мы знакомимся с тем, как внутри души одна мысль примыкает к другой, одна мысль ищет другую, даже и в том случае, когда такое сочетание мыслей не обусловлено силами чувственного наблюдения. При этом мы замечаем – и это существенно, – что мир мыслей обладает внутренней жизнью, и что мы во время мышления находимся в области сверхчувственной живой силы. Мы говорим себе: во мне есть нечто, что образует организм мыслей, но ведь я сам образую единое с этим «нечто». Мы переживаем, таким образом, отдаваясь свободному от чувственности мышлению, что есть нечто сущное, вливающееся в нашу внутреннюю жизнь подобно тому, как качества чувственных предметов вливаются в нас через наши физические органы при чувственном наблюдении. Там в пространстве – так говорит наблюдатель чувственного мира – находится роза; она мне не чужда, ибо она возвещает мне о себе своим цветом и запахом. И нужна только некоторая свобода от предвзятости, чтобы затем, когда в нас работает свободное от чувственности мышление, сказать себе подобным же образом: то, что здесь возвещает мне о себе, есть нечто сущностное, связывающее во мне одну мысль с другою и образующее организм мыслей. Но есть различие в ощущениях между тем, что имеет в виду наблюдатель внешнего чувственного мира, и тем, что возвещает о себе как нечто сущностное в свободном от чувственности мышлении. Первый наблюдатель чувствует себя по отношению к розе стоящим вне ее; тот же, кто отдается свободному от чувственности мышлению, чувствует возвещающее в нем о себе сущностное как бы внутри себя, он чувствует себя единым с ним. Кто более или менее сознательно склонен признавать сущностным только то, что стоит перед ним как внешний предмет, у того, конечно, не может возникнуть чувства: нечто само по себе сущностное может возвестить мне о себе таким образом, что я буду слит с ним как бы воедино. Чтобы правильно усмотреть это, нужно быть в состоянии иметь следующее внутреннее переживание. Нужно научиться различать между сочетаниями мыслей, которые мы создаем по своей воле, и теми, которые мы переживаем в себе, когда приводит эту волю в себе к молчанию. В последнем случае можно сказать: я пребываю в себе в полной тишине;



я не вызываю никаких сочетаний мыслей; я отдаюсь тому, что «мыслит во мне». Тогда есть полное основание сказать: во мне действует нечто само по себе сущностное, подобно тому как бывает основание сказать: на меня действует роза, – когда я вижу определенный красный цвет и воспринимаю определенный запах. При этом нет никакого противоречия в том, что содержание наших мыслей мы все же черпаем из сообщений духовных исследователей. Правда, мысли бывают уже налицо, когда мы отдаемся им; но мы не можем мыслить, если мы в каждом случае не воссоздаем их снова в душе. Дело именно в том, что духовный исследователь пробуждает в своем слушателе и читателе такие мысли, которые последний должен извлечь из себя, между тем как описывающий чувственную действительность указывает на нечто такое, что слушатель и читатель может наблюдать в чувственном мире. (Путь, ведущий через сообщения духовной науки к свободному от чувственности мышлению, есть безусловно верный путь. Но существует еще и другой путь, который вернее и, главное, точнее, но зато для многих людей и труднее. Он изложен в моих книгах: «Теория познания Гетевского мировоззрения» и «Философия свободы». В этих сочинениях говорится о том, чего может достигнуть человеческая мысль путем работы, когда мышление отдается не впечатлениям физически-чувственного внешнего мира, а только самому себе. В человеке работает тогда чистое мышление, как живая сама в себе сущность. При этом в названные сочинения не вошло ничего из сообщений самой духовной науки. И все-таки в них показано, что чистое, только в самом себе работающее мышление может прийти к знанию о мире, о жизни и о человеке. Эти сочинения занимают очень важную промежуточную ступень между познанием мира чувственного и мира духовного. Они предлагают то, чего может достигнуть мышление, когда оно поднимается над чувственным наблюдением, но еще избегает вступать на путь духовного исследования. Кто открывает всю свою душу воздействию этих сочинений, тот уже находится в духовном мире; только мир этот открывается ему как мир мыслей. Кто чувствует себя в состоянии испытать воздействие такой промежуточной ступени, тот идет верным, чистым путем, и он может, таким образом, развить в себе по отношению к высшему миру чувство, которое на все последующее время принесет ему самые прекрасные плоды.)

\* \* \*

Цель погружения (медитации) в вышеописанные символические представления и ощущения заключается, выражаясь точно, в образовании высших органов восприятия в астральном теле человека. Они сначала создаются из субстанции астрального тела. Эти новые органы наблюдения открывают новый мир, и в этом новом мире человек познает себя как новое Я. От органов наблюдения чувственно-физического мира эти новые органы отличаются уже тем, что они суть деятельные органы. Между тем как глаз и ухо относятся пассивно и дают свету или звуку действовать на себя, об органах духовно-душевного восприятия можно сказать, что во время восприятия они находятся в непрерывной деятельности и что они как бы схватывают подлежащие им предметы и факты. Отсюда вытекает чувство, что духовно-душевное познание есть соединение с соответствующими фактами, есть «жизнь в них». Отдельные образующиеся духовно-душевные органы можно для сравнения назвать «цветками лотоса» соответственно форме, в которую они для ясновидящего сознания слагаются из субстанции астрального тела. (Разумеется, необходимо помнить, что это обозначение имеет такое же отношение к предмету, как выражение «легочные крылья», когда говорят о долях легкого.) Совершенно определенными способами внутреннего погружения оказывается на астральное тело такое воздействие, что образуется тот или иной духовно-душевный орган, тот или иной «цветок лотоса». Всякая правильная медитация, имеющая целью имажинативное познание, оказывает воздействие на тот или иной орган. (В моей книге «Как достигнуть познания высших миров» указаны отдельные методы медитаций и упражнений, которые действуют на тот или иной орган.) Правильное обучение

так распределяет отдельные упражнения духовного ученика и дает их в такой последовательности, что органы могут образовываться отдельно, совместно или один после другого. Для развития их требуется со стороны духовного ученика много терпения и выдержки. Для этого недостаточно той меры терпения, какую обладает человек в обычных жизненных условиях. Ибо это продолжается долго, иногда очень, очень долго, пока органы разовьются настолько, что духовный ученик сможет воспользоваться ими для восприятий в высшем мире. В это мгновение для него наступает то, что называется просветлением, в противоположность подготовке или очищению, которое состоит в упражнениях для развития органов. (Здесь говорится об «очищении», так как посредством этих упражнений ученик очищается в известной области внутренней жизни от всего того, что вытекает только из мира чувственного наблюдения.) Легко может произойти, что и до просветления в собственном смысле человека неоднократно посетят «мимолетные озарения» из высшего мира. Он должен принимать их с благодарностью. Уже они могут сделать его свидетелем духовного мира. Но он не должен смущаться, если этого и не произойдет во время его приготовления, которое, может быть, покажется ему слишком продолжительным. Кто способен вообще впадать в нетерпение «из-за того, что он еще ничего не видит», тот еще не выработал правильного отношения к высшему миру. Таковое усвоено только тем, для кого упражнения, совершаемые при обучении, стали как бы самоцелью. Эти упражнения и являются в действительности работой над духовно-душевым, а именно над нашим собственным астральным телом. И мы можем «чувствовать» даже, когда еще «ничего не видим»: «я работаю духовно-душевно». Но только если заранее составить себе определенное мнение о том, что собственно мы хотим «увидеть», то мы будем лишены этого чувства. Мы не придадим тогда никакого значения тому, что в действительности безмерно значительно. Нужно чутко прислушиваться ко всему, что мы переживаем во время упражнений и что коренным образом отличается от всех переживаний в чувственном мире. Тогда мы уже заметим, что работаем над своим астральным телом не как над безразличной субстанцией, но что в этом теле живет совершенно иной мир, о котором мы ничего не знаем в жизни внешних чувств. Высшие существа действуют на астральное тело подобно тому, как физически-чувственный внешний мир действует на тело физическое. И мы «наталкиваемся» на высшую жизнь в нашем астральном теле, если мы только не замыкаемся перед ней. Если кто-нибудь все снова и снова говорит себе: «Я ничего не воспринимаю», то это бывает большей частью оттого, что он вообразил себе, будто это восприятие должно выглядеть определенным образом; и так как он не видит того, о чем он вообразил себе, что должен видеть, он говорит: «Я ничего не вижу».

Но кто усвоит себе правильное душевное отношение к выполнению упражнений, тот в этих упражнениях все больше будет находить нечто такое, что он любит ради него самого и без чего, как без неизмеримо значительного для него жизненного дела, он не может больше обходиться. И тогда он знает, что в силу самих этих упражнений он находится в духовно-душевом мире, и он ждет с терпением и покорностью того, что последует дальше. Это душевное расположение духовный ученик может лучше всего осознать в словах: «Я готов делать все, что мне надлежит делать в смысле упражнений, и я знаю, что в надлежащее время мне будет дано столько, сколько мне необходимо. Я не требую этого нетерпеливо, но всегда готов принять это. Против этого нельзя возразить: «Итак, духовный ученик должен бродить в потемках в течение, быть может, неизмеримо долгого времени: ибо находится ли он в своей работе на верном пути, это может обнаружиться лишь после того, как появится результат». Но это неверно, что только результат может привести к признанию правильности работы. Если ученик становится в правильное отношение к упражнениям, то, не дожидаясь результата, из того удовлетворения, которое дает ему сама работа, он приходит к ясному сознанию, что он делает нечто правильное. Правильная работа в области духовного обучения связана с удовлетворением, которое не есть только удовлетворение, но и познание. А именно, познание: я делаю нечто, о чем я знаю, что оно подвигает меня вперед в верном направлении. Каждый духовный ученик может в любое мгновение иметь такое познание,

если он только с чутким вниманием отнесется к своим переживаниям. Если он не обратит внимания, то он не заметит этих переживаний, подобно погруженному в свои мысли пешеходу, который не видит деревьев по обеим сторонам пути, хотя увидел бы их, если бы обратил на них внимательный взор. Отнюдь не желательно ускорять наступление иного результата, чем тот, который обычно вытекает из упражнений. Ибо это легко может оказаться лишь самой малой долей того, что в действительности должно было бы наступить. В духовном развитии частичный успех бывает часто причиной сильного замедления в наступлении полного успеха. Движение в таких формах духовной жизни, которые соответствуют частичному успеху, притупляет к влияниям сил, ведущих к более высоким моментам развития. И тот успех, которого мы достигаем тем, что все-таки «заглянули» в духовный мир, есть только кажущийся; ибо такое заглядывание приводит не к истине, а лишь к обманчивым образам.

Духовно-душевные органы, цветки лотоса, образуются у человека, проходящего духовное обучение, таким образом, что они представляются ясновидящему сознанию как бы вблизи определенных органов физического тела. Из числа этих душевных органов могут быть названы здесь: тот, который находится в середине между бровей (так называемый двухлепестковый цветок лотоса), другой – в области гортани (шестнадцатилепестковый цветок лотоса), третий – в области сердца (двенадцатилепестковый цветок лотоса) и четвертый – в области подложечной ямы. Другие органы появляются вблизи других частей физического тела. (Можно пользоваться наименованием «двух» – или «шестнадцатилепесткового цветка», так как эти органы допускают сравнение с цветками, наделенными соответствующим числом лепестков.)

Цветки лотоса слагаются из астрального тела. Когда мы развили в себе тот или иной из них, то мы уже знаем тогда, что он у нас есть. Мы чувствуем, что можем пользоваться им и что при этом действительно вступаем в высший мир. Впечатления, которые мы получаем от этого мира, походят еще во многих отношениях на впечатления физически-чувственного. Человек, познающий имажинативно, может говорить о новом высшем мире, обозначая свои впечатления как ощущения тепла и холода, как восприятия звука или слова, как действия света или красок. Ибо он воспринимает их как таковые. Но он сознает, что эти восприятия выражают в имажинативном мире нечто иное, чем в мире чувственно-действительном. Он познает, что за ними стоят не физически-вещественные причины, а душевно-духовные. Когда он получает тепловое впечатление, он приписывает его, например, не куску горячего железа, а рассматривает его как вытекающее из душевного процесса и знакомое ему дотоле лишь в его душевной внутренней жизни. Он знает, что за имажинативными восприятиями стоят душевные и духовные вещи и события, подобно тому как за физическими восприятиями – вещественно-физические существа и факты. Но к этому сходству имажинативного и физического мира присоединяется и значительное различие. В физическом мире есть нечто, что в имажинативном мире проявляется совершенно иначе. В первом можно наблюдать непрерывное возникновение и прохождение вещей, смену рождения и смерти. В имажинативном мире вместо этого явления происходит постоянное превращение одного в другое. В физическом мире мы видим, например, как отмирает растение. В имажинативном же мире по мере того, как растение увядает, видно возникновение другого образования, которое не воспринимается физически, но в которое постепенно превращается отмирающее растение. И когда растение исчезло, на его месте оказывается вполне развившееся образование. Рождение и смерть суть представления, теряющие в имажинативном мире свое значение. На их место становится понятие превращения одного в другое. Оттого что это так, имажинативному познанию становятся доступными те истины о существе человека, которые были изложены в этой книге в главе «Сущность человечества». Физически-чувственному восприятию доступны только процессы физического тела. Они протекают в «области рождения и смерти». Другие члены человеческой природы: жизненное тело, тело ощущающее и Я, – подчинены закону превращения, и их восприятие раскрывается имажинативному познанию. Достигший этого познания воспринимает, как из физического

тела как бы высвобождается то, что с умиранием продолжает жить в иной форме бытия.

Но развитие не останавливается на имажинативном мире. Человек, который захотел бы ограничиться им, хотя и воспринимал бы подверженных превращению существ, однако не был бы в состоянии истолковывать процессы превращения; он не мог бы ориентироваться во вновь обретенном мире. Имажинативный мир – беспокойная область. В нем всюду одно только движение и превращение; нигде нет точек покоя. Таких точек покоя человек достигает лишь тогда, когда он в своем развитии поднимается над ступенью имажинативного познания и приходит к тому, что в духовной науке может быть названо «познание через инспирацию». Нет необходимости, чтобы ищущий познания сверхчувственного мира развивался непременно так, что сначала усвоил бы себе в полной мере имажинативное познание и затем лишь вступил бы на путь к «инспирации». Его упражнения могут быть построены так, что ведущее к имажинации идет наряду с ведущим к инспирации. Тогда спустя известное время он вступит в высший мир, в котором он не только будет воспринимать, но сможет и ориентироваться и который он сумеет истолковать. Дальнейший шаг в развитии совершается обычно так, что перед духовным учеником предстают сначала некоторые явления имажинативного мира и затем, спустя некоторое время, у него возникает ощущение: теперь я уже начинаю ориентироваться. И все-таки мир инспирации есть нечто совершенно новое по сравнению с миром простой имажинации. Путем имажинации мы воспринимаем превращение одного процесса в другой; путем инспирации мы знакомимся с внутренними качествами самих существ, которые превращаются. Через имажинацию мы познаем душевное проявление существ; через инспирацию мы проникаем в их духовную внутреннюю глубину. Мы познаем прежде всего множественность духовных существ и их взаимные отношения. С множественностью различных существ мы имеем дело и в физически-чувственном мире; в мире инспирации эта множественность носит, однако, иной характер. Там каждое существо находится в совершенно определенных отношениях к другим, не так, как в физическом мире – через внешнее воздействие на них, а благодаря собственному внутреннему устройству. Когда мы воспринимаем какое-нибудь существо в мире инспирации, мы видим не внешнее воздействие на другое существо, воздействие, которое можно было бы сравнить с действием одного физического существа на другое, а, напротив, отношение одного существа к другому определяется внутренним устройством обоих существ. Чтобы найти для этого отношения какое-нибудь сравнение в физическом мире, можно взять отношение отдельных звуков или букв слова друг к другу. Если мы возьмем слово «человек», то оно образуется гармоническим сочетанием звуков: ч-е-л-о-в-е-к. Между звуками, например Ч и Е, не происходит никакого столкновения или вообще какого-нибудь внешнего воздействия, но оба звука действуют совместно, и притом в пределах целого, в силу своего внутреннего устройства. Поэтому наблюдение в мире инспирации можно сравнить только с чтением, и существа в этом мире действуют на наблюдателя, как письма, с которыми он должен ознакомиться и взаимоотношения которых должны ему раскрыться как сверхчувственное письмо. Поэтому познание через инспирацию духовная наука может в виде сравнения назвать также «чтением сокровенного письма».

Как происходит чтение при помощи этого «сокровенного письма» и как можно сообщать прочитанное, это можно уяснить себе на предыдущих главах самой этой книги. Сначала было описано существо человека, как оно строится из различных членов. Затем было показано, как мировое существо, на котором развивается человек, проходит через различные состояния: Сатурна, Солнца, Луны и Земли. Восприятия, путем которых можно познать, с одной стороны, различные члены человека, а с другой – последовательные состояния Земли и ее предыдущих превращений раскрываются имажинативному познанию. Но далее нам необходимо было узнать, какие отношения существуют между состоянием Сатурна и физическим телом человека, состоянием Солнца и эфирным телом и т. д. Необходимо было показать, что зачаток физического тела человека возник уже во время состояния Сатурна и что затем, во время состояния Солнца, Луны и Земли, он развился до своего теперешнего образа. Нужно было также указать, например, какие изменения

произошли с человеческим существом благодаря тому, что Солнце некогда отделилось от Земли и что нечто подобное произошло с Луной. Далее нужно было сообщить, какие действовали силы для того, чтобы с человечеством могли произойти те изменения, которые выразились в превращениях, испытанных им в атлантическую эпоху и в последовательные периоды: индийский, древнеперсидский, египетский и т. д. Описание этих соотношений является результатом не имажинативного восприятия, а познания через инспирацию, чтения сокровенного письма. Для этого «чтения» имажинативные восприятия служат как бы буквами или звуками. Но это «чтение» необходимо не только для таких разъяснений, как вышеприведенные. Самый ход жизни человека в его целом оказывается непонятным, если рассматривать его только при помощи имажинативного познания. Правда, можно было бы видеть, как со смертью из того, что остается в физическом мире, отделяются душевно-духовные члены, но нельзя понять, как относится все происходящее с человеком после смерти к предыдущим и последующим состояниям, если не уметь ориентироваться в имажинативно воспринятом. Без познания через инспирацию имажинативный мир был бы подобен письмам, на которые смотришь, но которых не можешь прочесть.

Когда духовный ученик переходит от имажинации к инспирации, то ему очень скоро становится ясным, как неправильно было бы отказаться от понимания великих мировых явлений и ограничиться только фактами, которые касаются ближайших человеческих интересов. Кто не посвящен в эти вещи, тот мог бы, пожалуй, сказать: «Мне представляется важным узнать только о судьбе человеческой души после смерти; если кто-нибудь сообщит мне об этом, то мне этого достаточно; зачем духовная наука говорит мне о столь далеких вещах, как состояния Сатурна и Солнца, отделение Солнца от Луны и т. д. Но кто правильно ознакомится с этими вещами, тот убедится, что истинное знание о том, что он хочет узнать, никогда не может быть достигнуто без знакомства с тем, что кажется ему таким лишним. Описание состояний человека после смерти остается совершенно непонятным и не имеющим никакой цены, если человек не может связать их с понятиями, заимствованными из этих далеких областей. Уже простейшее наблюдение требует от ясновидящего знакомства с этими вещами. Когда, например, растение переходит от цветения к плодоношению, то ясновидящий видит изменение в некоем астральном существе, которое во время цветения осеняет растение сверху и окутывает его подобно облаку. Если бы оплодотворения не наступило, то это астральное существо приняло бы совершенно другой образ, чем тот, который оно принимает вследствие оплодотворения. Весь этот процесс, воспринятый ясновидящим наблюдением, можно понять только тогда, когда мы научились понимать его сущность в связи с тем великим мировым событием, которое совершилось с Землей и со всеми ее обитателями во время отделения Солнца. До оплодотворения растение находится в таком же положении, в каком была вся Земля до отделения Солнца. После оплодотворения цветок растения является таким, какой была Земля, когда Солнце отделилось, а лунные силы находились еще в ней. Если усвоить себе представления, которые можно извлечь из факта отделения Солнца, то процесс оплодотворения растения можно по существу истолковать следующим образом: растение до оплодотворения находится в солнечном состоянии, а после него – в лунном. Дело в том, что даже самое малое событие в мире может быть понято только в том случае, если видеть в нем отображение великих мировых событий. Иначе его сущность остается столь же непонятной, как непонятна Мадонна Рафаэля тому, кто видит только маленькое синее пятнышко, в то время как все остальное закрыто. Все, что происходит с человеком, есть отображение всех великих мировых событий, связанных с его бытием. Если мы хотим понять наблюдения ясновидящего сознания над явлениями, протекающими между рождением и смертью и затем между смертью и новым рождением, то это возможно для нас, если мы приобретем способность истолковывать имажинативные наблюдения при помощи тех представлений, которые мы усвоили себе через рассмотрение великих мировых процессов. Это рассмотрение дает ключ к пониманию человеческой жизни. Поэтому в смысле духовной науки наблюдение над Сатурном, Солнцем и Луной и т. д. есть в то же время и наблюдение над человеком.

Через инспирацию мы достигаем познания отношений между существами высшего мира. Дальнейшая ступень познания делает возможным познавать эти существа в их внутреннем мире. В смысле духовной науки эта ступень познания может быть названа интуитивным познанием. (Интуиция – слово, неправильно употребляемое в обыкновенной жизни для обозначения неясного, неопределенного уразумения какой-нибудь вещи, для внезапно пришедшей мысли, которая иногда совпадает с истиной, но правомерность которой первоначально бывает недоказуемой. То, что здесь имеется в виду, не имеет, конечно, ничего общего с такого рода «интуицией». Интуиция означает здесь такое познание, которое обладает самой высшей и светлой ясностью и о правомерности которого человек, владеющий им, имеет самое полное сознание.) Познавать чувственное существо – это значит находиться вне его и судить о нем по внешнему впечатлению. Познавать духовное существо через интуицию – значит совершенно слиться с ним воедино, соединиться с его внутренним миром. Духовный ученик постепенно восходит к такому познанию. Имагинация приводит его к тому, что он ощущает восприятия уже не как внешние качества существ, а познает в них излияния душевно-духовного; инспирация вводит его дальше во внутренний мир существ. Благодаря ей он учится понимать, чем бывают эти существа друг для друга; в интуиции он проникает в сами эти существа. Показать, какое значение имеет интуиция, можно опять-таки на сообщениях этой книги. В предыдущих главах говорилось не только о ходе развития Сатурна, Солнца и Луны и т. д., но было также сообщено, что в этом развитии участвовали самым различным образом духовные существа. Упоминалось о Престолах или Духах Воли, о Духах Мудрости, Духах Движения и т. д. В связи с развитием Земли говорилось о духах Люцифера и Аримана. Строение мира приводилось в связь с существами, которые принимали в нем участие. То, что можно знать об этих существах, приобретается интуитивным познанием. Но это последнее необходимо уже и для достижения хода жизни человека. То, что высвобождается после смерти из физической телесности человека, проходит в последующее время через различные состояния. Ближайшие состояния после смерти можно было бы еще до некоторой степени описать, пользуясь имагинативным познанием. Но то, что происходит затем, когда человек уходит дальше в глубь периода между смертью и новым рождением, должно было бы остаться совершенно непонятным для имагинации, если бы не присоединилась инспирация. Только инспирация в состоянии исследовать то, что может быть сказано о жизни человека после очищения в «стране духов» (см. об этом выше). Но затем наступает нечто, для чего уже недостаточно инспирации, где она, так сказать, теряет нить понимания. Между смертью и новым рождением в человеческом развитии есть период, когда человеческое существо доступно только интуиции. Но эта часть человеческого существа всегда находится в человеке; и если мы хотим понять человека в его истинной внутренней глубине, то должны искать ее и в период между рождением и смертью путем интуиции. Кто захотел бы познать человека только с помощью средств имагинации и инспирации, от того ускользнули бы как раз те процессы его наивнутреннейшего существа, которые протекают в последовательном ряду воплощений. Поэтому только интуитивное познание делает возможным подлинное исследование перевоплощений и кармы. Все, что может быть сообщено как истина об этих процессах, должно проистекать из исследования при помощи интуитивного познания. И если человек хочет познать самого себя в своем внутреннем существе, то он может сделать это только через интуицию. Посредством интуиции он воспринимает в себе то, что переходит от перевоплощения к перевоплощению. Если человек получает возможность узнать что-либо о своих предыдущих воплощениях, то это может произойти только путем интуитивного познания.

\* \* \*

Познание через инспирацию и интуицию человек может приобрести также лишь путем

духовно-душевных упражнений. Они похожи на те, которые были описаны, как «внутреннее погружение» (медитация) для достижения имажинации. Но между тем как в упражнениях, ведущих к имажинации, сохраняется связь с впечатлениями чувственно-физического мира, в упражнениях, ведущих к инспирации, эта связь все более отпадает. Чтобы уяснить себе происходящий здесь процесс, вспомним еще раз символический образ креста с розами. Когда мы погружаемся в него, то имеем перед собой образ, части которого заимствованы из впечатлений чувственного мира: черный цвет креста, розы и т. д. Но сочетание этих частей в кресте с розами не взято из чувственно-физического мира. Если духовный ученик попытается совершенно устранить из своего сознания черный крест, а также и красные розы, как образы чувственно-действительных вещей, и сохранить в душе только ту духовную деятельность, которая соединила воедино эти части, то у него будет средство к такой медитации, которая постепенно приведет его к инспирации. Пусть человек поставит себе в душе следующий вопрос: что сделал я внутренне, чтобы соединить крест и розы в символический образ? То, что я сделал (мой собственный душевный процесс) я удержу; самый же образ я устранию из сознания. Затем я постараюсь почувствовать в себе все, что сделала моя душа, чтобы вызвать образ, самого же образа я не буду представлять себе. Я буду жить теперь совершенно внутренне в моей собственной деятельности, создавшей образ. Итак, я погружусь не в образ, а в мою собственную душевную деятельность, порождающую образ. Такое погружение надо предпринять по отношению ко многим символическим образам. Это ведет тогда к познанию через инспирацию. Вот другой пример. Человек погружается в представление о возникающем и увядающем растении. Он вызывает в душе образ постепенно развивающегося растения, как оно прорастает из зерна, как оно раскрывает лист за листом, вплоть до цветка и плода. А затем-как начинается увядание, вплоть до полного разрушения. Через погружение в такой образ мы постепенно приходим к чувству возникновения и прехождения, для которого растение является только символическим образом (символом). Если неуклонно продолжать это упражнение, то из этого чувства впоследствии может развиваться имажинация того превращения, которое лежит в основе физического возникновения и прехождения. Если мы хотим достичь соответствующей инспирации, то упражнение надо делать иначе. Нужно вернуться мысленно к своей душевной деятельности, которая из образа растения извлекла представление о возникновении и прехождении. Нужно совершенно устранить растение из сознания и погрузиться только в то, что мы сами внутренне сделали. Только через такие упражнения возможно подняться к инспирации. Сначала духовному ученику будет не так легко понять во всем объеме, как надо приступить к такому упражнению. Это происходит оттого, что человек, привыкший к тому, что его внутренняя жизнь определяется внешними впечатлениями, тотчас же впадает в неуверенность и совершенную неустойчивость, когда ему приходится развивать душевную жизнь, порвавшую всякую связь с внешними впечатлениями. Еще в большей степени, чем при достижении имажинации, духовный ученик должен уяснить себе относительно этих упражнений, ведущих к инспирации, что он может приступить к ним только при условии одновременного принятия всех мер, которые могут привести к устойчивости и к укреплению способности суждения, жизни чувства и характера. Если он примет эти меры, то результат этого будет двоякий. Во-первых, он не утратит благодаря упражнениям равновесия своей личности; во-вторых, он в то же время приобретет способность действительно выполнить все то, что требуется этими упражнениями. О трудности этих упражнений можно говорить только до тех пор, пока мы еще не усвоили себе совершенно определенного душевного строя, совершенно определенных чувств и ощущений. Кто с терпением и выдержкой будет культивировать в душе внутренние качества, благоприятствующие возрастанию сверхчувственных познаний, тот сможет вскоре развить в себе понимание этих упражнений и способность производить их. Кто приучился чаще углубляться в самого себя не столько затем, чтобы копаться в своей душе, сколько для приведения в порядок и переработки в тиши добытого в жизни опыта, тот получит от этого большую пользу. Он увидит, что когда путем воспоминания мы приводим один жизненный

опыт в связь с другим, то мы обогащаем этим свои представления и чувства. Он заметит, в какой высокой степени узнаем мы новое не только благодаря притоку новых впечатлений и новых переживаний, но также и благодаря продолжающемуся в нас действию старых. И если он предоставит при этом своим переживаниям и даже своим установившимся мнениям свободно сталкиваться между собой, оставаясь сам со своими симпатиями и антипатиями, со своими личными интересами и чувствами как бы совсем в стороне, то он подготовит этим особенно хорошую почву для сверхчувственных познавательных сил. Он действительно разовьет то, что можно назвать богатой внутренней жизнью. Но что важно прежде всего, это – равномерное развитие и равновесие душевных качеств. Человек слишком легко бывает склонен впадать в односторонность, когда он отдается какой-нибудь одной душевной деятельности. Так, когда он заметит преимущество внутреннего размышления и пребывания в мире собственных представлений, он может получить к ним такую сильную склонность, что будет все более и более замыкаться от впечатлений внешнего мира. А это ведет к иссушению и оскудению внутренней жизни. Наибольшего успеха достигнет тот, кто наряду со способностью углубляться внутрь себя сохранит также еще и открытую восприимчивость ко всем впечатлениям внешнего мира. И при этом не нужно иметь в виду одни только так называемые значительные впечатления жизни; каждый человек в каждом положении – будь то в четырех самых убогих стенах – может достаточно пережить, если у него будет надлежащая восприимчивость. Нет надобности искать переживаний, они имеются всюду. – Особенно важно также, как перерабатываются переживания в душе человека. Так, например, человек может убедиться, что уважаемое им или другими лицо обладает тем или иным качеством, которое приходится признать недостатком в его характере. Такой опыт может дать ему повод к размышлению в двояком направлении. Он может сказать себе: теперь, после того как я узнал это, я не могу больше уважать это лицо, как прежде! Или же он может спросить себя: каким образом возможно, что уважаемое мною лицо обладает этим недостатком? Не могу ли я представить себе, что этот недостаток не есть только недостаток, но в то же время и нечто такое, что обусловлено самой жизнью этого лица и, быть может, как раз его высокими качествами? Человек, который поставит себе эти вопросы, быть может, придет к выводу, что ему вовсе не надо умалять своего уважения из-за замеченного недостатка. Благодаря такому выводу мы всякий раз учимся чему-нибудь, обогащаем чем-нибудь свое понимание жизни. Но было бы, конечно, плохо, если бы хорошая сторона такого воззрения на жизнь соблазнила бы кого-нибудь извинять решительно все у людей и вещей, пользующихся его расположением, или же склонила бы его к привычке оставлять без внимания все достойное порицания, потому что это полезно для его внутреннего развития. Этой пользы не получается, когда человек по собственному побуждению бывает склонен не только порицать недостатки, но и принимать их; польза для внутреннего развития бывает только тогда, когда такое отношение вызывается самими условиями данного случая, независимо от того, выигрывает или теряет лицо, которое произносит осуждение. Совершенно верно, что научиться можно не через осуждение недостатка, а только через понимание его. Но кто ради понимания решится во что бы то ни стало отказываться от порицания, тот тоже не уйдет далеко. Здесь дело сводится также не к односторонности в том или другом направлении, а к равномерности и равновесию душевных сил. И это касается особенно одного душевного качества, которое имеет огромное значение для развития человека, – того, что называется чувством благоговейного почитания. Кто воспитал в себе это чувство или кто уже обладает им как счастливым природным даром, у того хорошая почва для развития сверхчувственных познавательных сил. Кто в детстве своем или в юности мог взирать с восторженным преклонением на некоторых людей как на высокий идеал, у того в глубине души заложено нечто, в чем особенно хорошо могут произрастать сверхчувственные познания. И кто впоследствии, обладая уже зрелым суждением, поднимает взор к звездному небу и в восхищении и в полном забвении себя ощущает откровение высших сил, тот тем самым делает себя зрелым для познания сверхчувственных миров. То же самое относится и к человеку, который способен преклоняться перед силами,



господствующими в человеческой жизни. И не менее важно, чтобы мы и зрелыми людьми могли еще испытывать в самой высокой степени чувство почитания перед лицами, о достоинстве которых мы догадываемся или знаем. Только там, где имеется такое почитание, могут открыться взору высшие миры. Кто неспособен к почитанию, тот отнюдь не уйдет далеко и в своем познании. Кто не хочет ничего признавать в мире, перед тем закрывается сущность вещей. Однако, кто чувством почитания и отдачи себя совершенно убивает в себе здоровое самосознание и доверие к себе, тот грешит против закона равномерности и равновесия. Пусть духовный ученик неуклонно работает над собой, чтобы делаться все более и более зрелым; но тогда он будет вправе питать доверие и к собственной личности и верить, что ее силы будут все более возрастать. Кто придет в этом смысле в самом себе к правильным ощущениям, тот скажет себе: во мне таятся силы, и я могу извлечь их из моей внутренней глубины. Поэтому, если я вижу что-нибудь, что я должен почитать, так как оно стоит выше меня, то мне не надо ограничиваться одним только почитанием, но я могу питать уверенность, что разовью в себе все то, что сделает меня подобным тому или иному почитаемому мною человеку.

Чем большей обладает человек способностью направлять внимание на некоторые явления жизни, о которых он не составил еще предварительного суждения, тем большая у него возможность создать для себя основу для восхождения в высшие миры. Следующий пример сделает это для нас наглядным. Положим, что человек попадает в такое жизненное положение, когда он может совершить известный поступок или не совершить его. Его суждение говорит ему: сделай это. Но в его ощущениях есть что-то необъяснимое, что удерживает его от поступка. Может случиться, что человек не обратит внимания на это необъяснимое и просто совершит поступок, как подсказывает ему его суждение. Но может произойти и так, что человек уступит давлению этого необъяснимого и не совершит поступка. Если он проследит дальнейший ход событий, то может оказаться, что если бы он последовал своему суждению, то произошло бы несчастье, и что его отказ от поступка принес благое последствие. Такой опыт может сообщить мышлению человека совершенно определенное направление. Он может сказать себе: во мне живет нечто, ведущее меня вернее, чем та степень способности суждения, которою я обладаю в настоящее время. Я должен чутко прислушиваться к этому «чему-то во мне», до которого я еще совсем не дорос в моей способности суждения. Это действует в высшей степени благотворно на душу, когда она направляет свое внимание на такие случаи в жизни. Для нее становится тогда ясным, как бы в виде здорового предчувствия, что в человеке заключено нечто большее, чем то, что он может пока обозреть при помощи своей способности суждения. Такое внимание ведет к расширению душевной жизни. Но и здесь можно опять впасть в опасную односторонность. Кто вздумает усвоить себе привычку постоянно отказываться от суждения, потому что «предчувствия» толкают его на то или иное, тот может сделаться игрушкой всевозможных неопределенных влечений. А от такой привычки недалеко и до полного отсутствия суждения и до суеверия. Для духовного ученика всякого рода суеверие бывает роковым. Человек приобретает возможность настоящим образом проникнуть в область духовной жизни только благодаря тому, что тщательно охраняет себя от суеверия, фантастики и мечтательности. Кто бывает рад, что ему случилось пережить какое-нибудь событие, которое «не может быть постигнуто человеческим разумением», о том нельзя сказать, что он правильным образом вступает в духовный мир. Пристрастие к «необъяснимому» уже, конечно, никого не сделает духовным учеником. Последний должен совершенно отвыкнуть от предрассудка, что «мистик это тот, кто предполагает в мире необъяснимое и неисследимое» везде, где ему вздумается. Правильное чувство для духовного ученика состоит в том, чтобы признавать всюду сокрытые силы и существа, но также и предполагать, что неисследованное может быть исследовано, когда имеются на то силы.

Существует известный душевный строй, который важен для духовного ученика на каждой ступени его развития. Он заключается в том, чтобы не сводить своего стремления к

знанию к односторонней форме: как мне ответить на тот или иной вопрос? но к форме: как мне развить в себе ту или иную способность? Когда затем благодаря внутренней терпеливой работе над собой разовьется та или иная способность, то к человеку придут и ответы на известные вопросы. Духовные ученики всегда должны культивировать в себе этот душевный строй. Это приводит их к работе над собой, к тому, чтобы делать себя все более и более зрелыми и не позволять себе насильственно притягивать ответы на известные вопросы. Им надлежит ждать, пока к ним придут эти ответы. Но кто и в этом опять-таки приучится к односторонности, тот тоже не сделает правильных успехов. У духовного ученика может быть и такое чувство, что в определенный момент он сможет собственными силами ответить на высочайшие вопросы. Так что и здесь равномерность и равновесие душевного строя играют важную роль.

Можно было бы остановиться еще на многих других душевных качествах, культивирование и развитие которых окажется полезным для духовного ученика, если он путем упражнений будет стремиться к инспирации. И относительно всех их пришлось бы подчеркнуть, что равномерность и равновесие являются теми душевными качествами, которые прежде всего необходимы. Они готовят понимание описанных упражнений, которые нужно делать для достижения инспирации, и способность к ним.

Упражнения, ведущие к интуиции, требуют, чтобы духовный ученик изъяс из своего сознания не только образы, которым он отдавался для достижения имажинации, но также и жизнь в собственной душевной деятельности, в которую он погружался для приобретения инспирации. Итак, у него в душе не должно быть буквально ничего из известных ему прежде внешних или внутренних переживаний. Если же после этого устранения внешних и внутренних переживаний в его сознании не останется ничего, то есть если он вообще лишится сознания и погрузится в бессознательность, то по этому признаку он может узнать, что он еще не созрел для упражнений, ведущих к интуиции; и тогда он должен продолжать упражнения для достижения имажинации и инспирации. Когда-нибудь настанет время, когда после устранения внешних и внутренних переживаний сознание не окажется пустым, но когда, как следствие этого устранения переживаний, в сознании останется нечто, чему мы можем отдаться тогда во внутреннем погружении, как отдавались прежде душевному содержанию, обязанному своим бытием внешним и внутренним впечатлениям. Но это «нечто» совершенно особого рода. По отношению ко всему, что было испытано раньше, это действительно нечто новое. Переживая это, мы знаем: этого я прежде не знал. Это есть восприятие в том смысле, в каком является восприятием действительный звук, который слышит ухо; но это нечто может войти в сознание только через интуицию, как звук может проникнуть в сознание только через ухо. Благодаря интуиции впечатления человека слагают с себя последний остаток чувственно-физического, духовный мир начинает раскрываться познанию в такой форме, которая не имеет уже больше ничего общего со свойствами физически-чувственного мира.

\* \* \*

Имагинативное познание достигается благодаря выработке в астральном теле цветков лотоса. Через упражнения, совершаемые для достижения инспирации и интуиции, в человеческом эфирном или жизненном теле появляются особые движения, образования и течения, которых прежде не было. Они и суть те органы, посредством которых человек вводит в круг своих способностей «чтение сокровенного письма» и то, что лежит за пределами его. Для ясновидческого познания изменения в эфирном теле человека, достигшего инспирации и интуиции, представляются следующим образом. В области, лежащей приблизительно около физического сердца, создается новый центр в эфирном теле, который слагается в эфирный орган. От него исходят разнообразнейшие движения и течения по направлению к различным членам человеческого тела. Важнейшие из этих течений идут к

цветкам лотоса, пронизывают их и их отдельные лепестки и направляются затем наружу, где они изливаются, подобно лучам, во внешнее пространство. Чем больше человек развит, тем обширнее вокруг него пространство, в котором заметны эти течения. Но при правильном обучении центр в области сердца образуется не в самом начале развития. Он сперва подготавливается. Сначала возникает предварительный центр в голове, затем он спускается в область гортани и, наконец, перемещается в область, находящуюся вблизи физического сердца. При неправильном развитии орган, о котором идет речь, может образоваться в области сердца и в самом начале. Тогда человеку грозила бы опасность стать мечтателем и фантастом вместо того, чтобы прийти к спокойному настоящему ясновидению. В своем дальнейшем развитии духовный ученик достигает того, что делает образовавшиеся течения и расчленения своего эфирного тела независимыми от физического тела и может пользоваться ими самостоятельно. При этом цветки лотоса служат ему орудиями, посредством которых он приводит в движение эфирное тело. Но сначала нужно, чтобы во всей окрестности эфирного тела образовались особые течения и излучения, которые, подобно тонкой сети, замыкали бы его в себе и делали бы его замкнутым в себе существом. Когда это произошло, то течения и движения, происходящие в эфирном теле, могут беспрепятственно соприкасаться с внешним душевно-духовным миром и соединяться с ним, так что внешний духовно-душевный процесс и внутренний (в человеческом эфирном теле) сливаются друг с другом. Когда это совершится, то для человека наступает момент сознательного восприятия мира инспирации. Это познание проявляется иным образом, чем познание, касающееся чувственно-физического мира. В последнем мы получаем восприятия посредством внешних чувств и затем составляем себе об этих восприятиях представления и понятия. При знании, получаемом через инспирацию, это не так. Познаваемое дается здесь непосредственно в одном и том же акте, здесь нет размышления после восприятия. То, что при чувственно-физическом познании достигается лишь впоследствии при помощи понятий, в инспирации дается одновременно с восприятием. Поэтому, если бы человек не развил в эфирном теле описанной выше сети, он слился бы воедино с окружающим его душевно-духовным миром и не мог бы вовсе отличать себя от него.

Когда делают упражнения, ведущие к интуиции, то они влияют не только на эфирное тело, но и вплоть до сверхчувственных сил физического тела. Конечно, не следует представлять себе, что при этом в физическом теле происходят действия, доступные обыкновенному наблюдению внешними чувствами. Это такие действия, о которых может судить только ясновидческое познание. Они не имеют никакого отношения к внешнему познанию. Они наступают как результат зрелости сознания, когда оно может иметь переживания в интуиции, несмотря на то, что удалило из себя все известные ему доколе внешние и внутренние переживания. Но то, что мы испытываем в интуиции, нежно, интимно и тонко; и по сравнению с этим физическое тело человека на современной ступени своего развития грубо. Поэтому оно является сильным препятствием для успеха в упражнениях, ведущих к интуиции. Если продолжать их с энергией, выдержкой и с должным внутренним спокойствием, то они в конце концов побеждают могущественные препятствия физического тела. Духовный ученик замечает это на том, что он постепенно получает власть над некоторыми проявлениями физического тела, которые раньше протекали совершенно помимо его сознания. Он замечает это еще и потому, что на короткое время испытывает потребность установить, например, дыхание (или что-нибудь другое в этом роде) так, чтобы оно пришло в своего рода согласие или гармонию с тем, что совершает душа при этих упражнениях или вообще при внутреннем погружении. Это было бы идеалом развития, чтобы человек совсем не прибегал для своих упражнений к помощи физического тела, но чтобы все, что должно произойти с последним, наступало только как последствие упражнений в интуиции. Но так как физическое тело создает сильное препятствие, то можно ввести в обучение некоторые облегчения. Они состоят в том, что ученику даются упражнения, касающиеся физического тела. Но в этой области все, что не дается непосредственно истинным духовным обучением, бывает во вред. К таким упражнениям

относится, например, определенно поставленный и выполняемый в течение очень короткого времени процесс дыхания. Он заключается в такой постановке дыхания, чтобы оно совершенно определенным образом соответствовало известным законам душевно-духовного мира. Дыхание есть физический процесс; и если совершают его так, чтобы оно являлось выражением душевно-духовного закона, то физическому бытию непосредственно придают нечто духовное, преобразуют соответствующий чувственному веществу дух. Поэтому такой процесс может быть назван в духовной науке превращением духа физического вещества путем непосредственного духовного воздействия. Он представляет собою то, что сведущие в этой области люди называют работой над «камнем мудрых». Нужно только отбросить от этого представления все накопившиеся в связи с ним на протяжении времен суеверие, мошенничество и шарлатанство. Значение этого процесса не потерпит для сведущего человека никакого ущерба от того, что ему, как духовному исследователю, будет чуждо всякое суеверие. Вполне позволительно назвать настоящим именем представление, составленное нами о какой-нибудь исполненной глубокого значения вещи, хотя бы с этим именем, благодаря недоразумению или чему-нибудь еще гораздо худшему, было связано много заблуждений и нелепости.

Тем не менее всякая истинная интуиция является «работою над камнем мудрых». Ибо каждая интуиция непосредственно воздействует на силы, которые из сверхчувственного мира простирают свое влияние вплоть до чувственного.

\* \* \*

Когда духовный ученик поднимается на своем пути к мирам более высокого познания, он замечает на известной ступени, что связь между силами его личности принимает иную форму, чем в физически-чувственном мире. В этом мире Я обуславливает целостное взаимодействие душевных сил, прежде всего мышления, чувства и воли. При обыкновенных условиях человеческой жизни эти три душевных силы находятся пока всегда в определенных отношениях. Человек видит, например, какую-нибудь вещь во внешнем мире. Она нравится или не нравится душе. Это значит, что к представлению о вещи присоединяется с известной необходимостью чувство удовольствия или неудовольствия. А также возникает желание обладать этой вещью или импульс так или иначе изменить ее. Это значит, что к представлению и чувству присоединяется сила желания и воля. Это присоединение вызывается тем, что Я связывает воедино представление (мышление), чувствование и волю и вносит таким образом порядок в силы личности. Этот здоровый порядок был бы нарушен, если бы Я оказалось в этом направлении бессильным, если бы, например, желание вздумало идти иным путем, чем чувство или представление. Если человек считает что-нибудь правильным, но в то же время желает другого, по его мнению неправильного, то он находится в нездоровом душевном расположении. То же самое, когда кто-нибудь желает не того, что ему нравится, а того, что ему не нравится. Но теперь человек замечает, что на пути к высшему познанию мышление, чувствование и воля действительно разделяются и приобретают каждое известную самостоятельность. Он замечает, что, например, определенное мышление уже не понуждает более само по себе к определенному чувствованию и волеизъявлению. Дело обстоит так, что можно в мышлении правильно воспринимать что-нибудь, но чтобы прийти вообще к какому-нибудь чувству или волевому решению, нужно снова получить из самого себя самостоятельное побуждение. Мышление, чувствование и воля уже не остаются больше теми тремя силами, которые излучаются из общего средоточия или Я личности, но становятся как бы самостоятельными существами, как бы тремя личностями; тем более необходимо поэтому укрепить теперь свое Я, ибо оно должно не только вносить порядок в три силы, но и управлять и руководить тремя существами. Это то, что в духовной науке можно назвать расщеплением личности. И здесь снова становится ясным, как важно, чтобы наряду с упражнениями, имеющими целью

высшее обучение, шли и другие упражнения, сообщающие устойчивость и твердость способности суждения, жизни чувства и воли. Ибо, если мы не принесем с собой в высший мир этих свойств, то вскоре увидим, что Я окажется слабым и не сможет быть настоящим руководителем мышления, чувства и воли. При наличии этой слабости душа будет как бы раздираться по разным направлениям тремя личностями, и ее внутренняя целостность будет нарушена. Но при правильном ходе развития духовного ученика это бывает признаком действительного успеха, когда он как бы умножается и тем не менее сохраняет, как новое Я, крепкую власть над самостоятельными существами, образующими теперь его душу. – В дальнейшем ходе развития расщепление подвигается затем дальше. Мышление, ставшее самостоятельным, вызывает появление особого, четвертого душевно-духовного существа которое можно обозначить как непосредственное проникновение в человека течений, подобных мыслям. Весь мир является тогда мысленным зданием, которое встает перед человеком подобно тому, как растительный или животный мир в физически-чувственной области. Подобным же образом и ставшие самостоятельными чувство и воля пробуждают в душе две силы, которые действуют в ней как самостоятельные существа. К этому присоединяется еще седьмая сила или существо, которое подобно нашему собственному Я. Так, на известной ступени развития человек видит себя состоящим из семи существ, которыми он должен управлять и руководить.

Все это переживание бывает связано еще с другим. До вступления в сверхчувственный мир мышление, чувство и воля были известны человеку только как внутренние душевные переживания. Как только он вступает в сверхчувственный мир, он воспринимает вещи, которые выражают не чувственно-физическое, а душевно-духовное. За воспринятыми им качествами нового мира стоят душевно-духовные существа. И они предстают ему теперь как внешний мир, подобно тому как в физически-чувственной области перед его внешними чувствами вставали камни, растения и животные. Отныне духовный ученик может заметить значительное различие между раскрывающимся ему душевно-духовным миром и тем, который он привык воспринимать посредством своих физических чувств. Растение чувственного мира остается, как оно есть, что бы ни чувствовала или ни думала о нем человеческая душа. Относительно образов душевно-духовного мира это бывает сначала не так. Они изменяются в зависимости от того, что ощущает или думает человек. Этим человек накладывает на них отпечаток, который зависит от его собственного существа. Представим себе, что перед человеком в имажинативном мире встает известный образ. Если сначала он отнесется к нему в своей душе безразлично, то он явится ему в определенном виде. Но в то мгновение, как он ощутит по отношению к образу удовольствие или неудовольствие, последний тотчас изменит свой вид. Итак, образы первоначально не только выражают нечто, существующее самостоятельно вне человека, но отражают и состояние самого человека. Они всецело проникнуты существом самого человека. Последнее ложится на существа подобно покрову. Если перед человеком и стоит тогда действительное существо, он видит не его, а свое собственное порождение. Таким образом, он может иметь перед собой нечто вполне истинное и все же видеть ложное. И это относится не только к тому, что человек сам замечает в себе, как свое существо, но все, что ни есть в нем, действует на этот мир. У человека могут, например, быть скрытые наклонности, которые благодаря воспитанию и характеру не проявляются в жизни; на духовно-душевный мир они оказывают свое действие; и все существо человека придает этому миру своеобразную окраску, независимо от того, насколько сам человек знает об этом существе или нет. Для того чтобы с этой ступени развития двинуться дальше, необходимо, чтобы человек научился различать между собой и духовным внешним миром. Нужно, чтобы он научился выключать все воздействия собственного Я на окружающий его душевно-духовный мир. Это можно сделать не иначе, как приобретя познание о том, что мы сами вносим в этот мир. Итак, сначала надо приобрести самопознание, чтобы затем быть в состоянии чисто воспринимать окружающий духовно-душевный мир. Но некоторые факты человеческого развития влекут за собою то, что такое самопознание при вступлении в высший мир должно наступать как бы

естественно. Ведь человек развивает в обыкновенном физически-чувственном мире свое Я, свое самосознание. Это Я действует как центр притяжения на все, что принадлежит к человеку. Все его склонности, симпатии, антипатии, страсти, мнения и т. д. группируются как бы вокруг этого Я. Это Я и является центром притяжения для того, что называют кармой человека. Если бы мы увидели это Я без покровов, то могли бы усмотреть по нему, какие судьбы должны еще постигнуть его в этом и в следующих воплощениях, смотря по тому, как оно жило в предыдущих воплощениях и что оно усвоило себе в них. Это Я со всем тем, что связано с ним, должно предстать теперь как первый образ перед человеческой душой, когда она восходит в душевно-духовный мир. Этот двойник человека по закону духовного мира должен прежде всего появиться перед человеком как его первое впечатление в том мире. Лежащий в основе этого закон можно легко уяснить себе, если взвесить следующее. В физически-чувственной жизни человек воспринимает себя лишь постольку, поскольку он внутренне переживает себя в своем мышлении, чувстве и воле. Но это восприятие чисто внутреннее; оно встает перед человеком не так, как встают перед ним камни, растения и животные. Но через внутреннее восприятие человек познает себя лишь отчасти. Он имеет в себе нечто препятствующее более глубокому самопознанию. Оно заключается в стремлении, если он хочет отдаться самообману, тотчас же переработать то или иное качество, которое он бывает принужден признать в себе благодаря самопознанию.

Если человек не поддастся этому стремлению и просто отвлечет свое внимание от своего Я, оставшись, каков он есть, то он, разумеется, лишит себя возможности познать себя в этой своей черте. Если же он углубится в себя и будет без самообмана видеть перед собой то или иное из своих качеств, то он либо сможет исправить его, либо не сможет в настоящих условиях своей жизни. В последнем случае в его душу закрадется чувство, которое можно назвать чувство стыда. Так действует на самом деле здоровая природа человека: она ощущает благодаря самопознанию различные виды стыда. Но уже и в обыкновенной жизни это чувство имеет совершенно определенное действие. Здравомыслящий человек постарается, чтобы то, что само по себе наполняет его этим чувством, не выявлялось наружу в каких-нибудь действиях, не изживалось во внешних поступках. Итак, стыд есть сила, побуждающая человека замыкать что-то внутри себя и не давать ему внешне выявляться. Если это как следует обдумать, то станет понятным, что духовное исследование приписывает известному внутреннему душевному переживанию, которое очень сродни чувству стыда, еще более значительные действия. Оно находит, что в скрытых глубинах души существует род скрытого стыда, которого человек не сознает в физически-чувственной жизни. Но это скрытое чувство действует подобным же образом, как описанное чувство, проявляющееся в обыкновенной жизни. Оно препятствует тому, чтобы наивнутреннейшее существо человека предстало перед ним в доступном восприятию образе. Не будь этого чувства, человек воспринимал бы перед собой то, что он есть в действительности; он не только внутренне переживал бы свои представления, чувства и волю, но и воспринимал бы их, как он воспринимает камни, животных и растения. Таким образом, это чувство и есть то самое, что закрывает человека от него самого. А благодаря этому оно является одновременно и тем, что закрывает и весь духовно-душевный мир. Ибо, когда от человека бывает скрыто его собственное внутреннее существо, он не может воспринимать и того, на чем он мог бы развить органы для познания душевно-духовного мира, он не может изменить своего существа так, чтобы оно приобрело духовные органы восприятия. Когда же человек, следуя правильному обучению, работает над развитием в себе этих органов восприятия, то как первое впечатление перед ним встает то, чем он является сам. Он воспринимает своего двойника. Этого самовосприятия совершенно нельзя отделить от восприятия остального духовно-душевного мира. В обыкновенной жизни физически-чувственного мира указанное чувство действует так, что оно постоянно закрывает перед человеком врата в духовно-душевный мир. Если человек вздумает сделать хоть один шаг, чтобы проникнуть в этот мир, перед ним тотчас же выступит, хотя и не доходя до сознания, чувство стыда и закроет готовую обнаружиться часть духовно-душевного мира. Но описанные выше упражнения

открывают доступ в этот мир. Однако дело обстоит так, что упомянутое скрытое чувство является великим благодетелем человека. Ибо все то, что человек приобретает в смысле силы суждения, жизни чувств и характера без духовно-научного обучения, не делает его способным безнаказанно выносить восприятие своего собственного существа в его истинном облике. Это восприятие лишило бы человека всякого чувства уверенности в себе, доверия к себе и самосознания. Чтобы этого не произошло, надо принять опять-таки те же меры, которые человек употребляет наряду с упражнениями, ведущими к высшему познанию, для укрепления в себе здоровой способности суждения, чувства и характера. Правильное обучение дает человеку столько сведений из духовной науки, и ему указывается, кроме того, столько средств для самопознания и самонаблюдения, сколько ему нужно, чтобы во всеоружии встретить своего двойника. Эта встреча протекает тогда для духовного ученика так, что он видит только, как образ имажинативного мира, в иной форме то, с чем он уже познакомился в физическом мире. Кто сначала в физическом мире правильно понял рассудком закон кармы, тот уже не так содрогнется, когда увидит свою судьбу запечатленной в образе двойника. Кто с помощью своей способности суждения ознакомился с развитием мира и человечества и знает, как в определенный момент этого развития в человеческую душу проникли силы Люцифера, тому нетрудно будет перенести, когда он увидит, что в образе его собственного существа содержатся эти люциферические существа со всеми их действиями. Но из этого видно, как необходимо, чтобы человек не домогался вступления в духовный мир прежде, чем он своей обыкновенной, выработанной в физически-чувственном мире способностью суждения не понял известных истин о духовном мире. Прежде чем пожелать самому проникнуть в сверхчувственные миры, духовный ученик должен был бы при правильном ходе развития сначала усвоить себе посредством своей обыкновенной способности суждения все то, что сообщено в этой книге перед главой «Познание высших миров». При обучении, которое не обращает внимания на устойчивость и твердость способности суждения, жизни чувства и характера, может случиться, что перед учеником предстанет высший мир прежде, чем он приобретет необходимые для этого внутренние способности. Тогда встреча с двойником может подействовать на него подавляющим образом. Если же человек совершенно избежит этой встречи – что тоже вполне возможно – и все-таки вступит в сверхчувственный мир, то он никогда не будет в состоянии познать этот мир в его истинном облике. Ибо для него будет совершенно невозможно различить то, что он сам вкладывает в созерцаемые им вещи, и то, чем они являются в действительности. Это различие возможно только в том случае, когда человек воспринимает собственное существо как самостоятельный образ и тем самым отделяет от окружающего мира все, что проистекает из его собственной внутренней глубины. В жизни человека в физически-чувственном мире двойник действует так, что через это чувство стыда он делает себя тотчас невидимым, как только человек приближается к душевно-духовному миру. Но тем самым он закрывает и весь этот мир. Как «страж» стоит он перед этим миром чтобы заградить доступ тому, кто еще не готов для вступления в этот мир. Поэтому в духовной науке он может быть назван «стражем порога», лежащего перед душевно-духовным миром. И притом его можно назвать «малым стражем», ибо есть еще другой «страж порога», о котором будет сообщено дальше. С этим «стражем порога» человек встречается не только при описанном вступлении в сверхчувственный мир, но также и при прохождении через физическую смерть. И он постепенно раскрывается в душевно-духовном развитии в течение жизни между смертью и новым рождением. Но тогда эта встреча не может подействовать на человека подавляющим образом, ибо он знает тогда об иных мирах, незнакомых ему при жизни между рождением и смертью.

Если бы человек вступил в духовно-душевный мир без встречи со «стражем порога», он стал бы впадать в одну ошибку за другой. Ибо он никогда не мог бы различить того, что он сам вносит в этот мир, и того, что действительно принадлежит к последнему. Но правильное обучение должно вести духовного ученика в область истины, а не в область иллюзии. Это обучение протекает так, что эта встреча неизбежно должна когда-нибудь

произойти. Ибо при наблюдении сверхчувственных миров она – одна из необходимых мер, предохраняющих от возможности заблуждения и фантастики. К самым неотложным мерам, которые должен принять каждый ученик, относится тщательная работа над собой, чтобы не стать фантастом или человеком, способным впасть в заблуждение и самообман (внушение и самовнушение). При соблюдении правильных указаний духовного обучения уничтожаются в то же время и источники, могущие породить заблуждение. Здесь нельзя, конечно, распространяться обо всех частностях, относящихся к принятию этих мер. Здесь можно только бегло указать, в чем дело. Заблуждения, которые приходится иметь в виду, проистекают из двух источников. Отчасти они происходят оттого, что человек окрашивает действительность своим собственным душевным существом. В обыкновенной жизни физически-чувственного мира этот источник заблуждения представляет сравнительно небольшую опасность, ибо внешний мир всегда резко дает о себе знать наблюдению в своем подлинном облике, как бы наблюдатель ни хотел окрасить его сообразно своим желаниям и интересам. Но, как только мы вступаем в имажинативный мир, образы его тотчас изменяются нашими желаниями и интересами, и мы можем иметь перед собой тогда как действительность то, что мы создали сами или в создании чего мы по крайней мере участвовали. Однако встреча со «стражем порога» знакомит духовного ученика со всем тем, что он содержит в себе и что он может внести в душевно-духовный мир, и таким образом устраняет этот источник заблуждения. А подготовка, которую проходит духовный ученик перед вступлением в душевно-духовный мир, приучает его уже при наблюдении чувственно-физического мира выключать самого себя и давать вещам и событиям самим говорить за себя в силу их собственной сущности. Кто достаточно основательно прошел эту подготовку, может спокойно ожидать встречи со «стражем порога». Она позволит ему окончательно проверить себя, действительно ли он чувствует себя в состоянии выключать свое собственное существо перед лицом также и душевно-духовного мира.

Кроме этого источника заблуждений есть еще другой. Он дает о себе знать, когда мы неправильно истолковываем получаемое впечатление. В физически-чувственной жизни простым примером такого заблуждения может служить тот случай, когда мы сидим в поезде и полагаем, что деревья бегут в направлении, обратном движению поезда, между тем как в действительности мы сами движемся с поездом. Хотя бывает много случаев, когда такие заблуждения в чувственно-физическом мире труднее исправить, чем в приведенном простом примере, однако легко усмотреть, что в этом мире человек может найти и средства для устранения подобных заблуждений, когда он с помощью здравого суждения принимает во внимание все, что может послужить для соответствующего разъяснения. Совсем иначе обстоит дело, как только мы вступаем в сверхчувственные области. В чувственном мире факты не меняются вследствие человеческого заблуждения, поэтому возможно посредством беспристрастного наблюдения исправить заблуждение на основании фактов. В сверхчувственном же мире это сделать не так легко. Если нам предстоит наблюдать какой-нибудь сверхчувственный процесс и мы подходим к нему с неправильным суждением, то мы вносим в него это неправильное суждение; и оно так переплетается с самим фактом, что его нельзя бывает сразу отличить от последнего. Тогда дело обстоит уже не так, что заблуждение находится в человеке, а настоящий факт вне его, но само заблуждение становится составной частью внешнего факта. Поэтому оно и не может быть исправлено просто беспристрастным наблюдением факта. Это указывает на обстоятельство, могущее явиться обильным источником заблуждения и фантастики для всех тех, кто подходит к сверхчувственному миру без надлежащей подготовки. Но, приобретая способность устранять заблуждения, возникающие вследствие окраски, налагаемой на явления сверхчувственного мира личным существом духовного ученика, последний должен постараться и о достижении другого дара: способности обезвредить и второй указанный источник заблуждений. Только после того, как он узнал образ своего двойника, он бывает в состоянии выключать все, исходящее от него самого; и только приобретя способность по характеру какого-нибудь



факта сверхчувственного мира узнавать, действительность ли это или заблуждение, сможет он устранить и все то, что в указанном смысле является вторым источником заблуждения. Если бы заблуждения выглядели совсем так, как действительность, то различие было бы невозможно. Но это не так. Заблуждения в сверхчувственных мирах имеют сами я по себе свойства, которыми они отличаются от действительности. И все дело в том, чтобы духовный ученик знал, по каким свойствам он может распознавать действительность. Ничего не может быть естественнее, как если человек, незнакомый с духовным обучением, скажет: существует ли вообще какая-нибудь возможность оградить себя от заблуждения, раз его источники так многочисленны? И если он далее скажет: может ли вообще какой-нибудь духовный ученик быть уверенным, что все его так называемые высшие познания не покоятся на заблуждении и самообмане (на внушении и самовнушении)? Кто так говорит, не считается с тем, что весь ход истинного духовного обучения таков, что им устраняются источники заблуждения. Во-первых, истинный духовный ученик приобретает при своей подготовке достаточно знаний обо всем, что может привести к заблуждению и самообману, и бывает поэтому в состоянии оградить себя от них. В этом отношении он действительно более, чем кто-либо другой, имеет возможность приобрести трезвость и уверенность суждения для жизненного пути. Все, с чем он знакомится, побуждает его не придавать никакого значения неопределенным предчувствиям и внушениям. Обучение делает его как можно более осторожным. К этому присоединяется, что всякое истинное обучение прежде всего приводит к понятиям о великих мировых событиях, то есть к вещам, которые требуют напряжения способности суждения, благодаря чему это последнее становится в то же время тоньше и острее. Только тот, кто вздумал бы отказаться от вступления в столь отдаленные области и пожелал бы придерживаться только более близко касающихся его «откровений», лишился бы случая изощрить ту здоровую способность суждения, которая может сообщить ему уверенность в различении заблуждения от действительности. Но все это еще не самое важное. Самое важное заключается в самих упражнениях, применяемых при правильном духовном обучении. Последние должны быть такого рода, чтобы сознание духовного ученика во время внутреннего погружения могло в точности обозревать все, происходящее в душе. Сначала, чтобы вызвать имажинацию, создается символический образ. В нем еще содержатся представления о внешних восприятиях. Содержание их обязано своим происхождением не одному только человеку: он не сам создает его. Так что он может впасть в заблуждение относительно того, как оно возникло; он может неправильно истолковать его происхождение. Но духовный ученик удаляет это содержание из своего сознания, восходя к упражнениям, ведущим к инспирации. Тогда он погружается только в свою собственную душевную деятельность, которая создала символический образ. Но и здесь еще возможна ошибка. Через воспитание, учение и т. д. человек усвоил себе определенный род душевной деятельности. Он не может знать всего об ее происхождении. Но затем духовный ученик удаляет из своего сознания также и эту свою душевную деятельность. В том, что теперь остается, нет ничего такого, чего нельзя было бы обозреть. К нему не может ничего примешаться, что не подлежало бы обсуждению во всем своем объеме. Итак, духовный ученик имеет в своей интуиции нечто, показывающее ему, какова совершенно чистая действительность духовно-душевного мира. Применяя опознанные таким образом признаки духовно-душевной деятельности ко всему, что вступает в круг его наблюдений, он может отличить видимость от действительности. И он может быть уверен, что применение этого закона в такой же мере оберегает его от заблуждения в сверхчувственном мире, в какой с ним не может случиться в физически-чувственном мире, чтобы воображаемый кусок горячего железа он принял за настоящий, который действительно жжет. Само собой понятно, что так можно относиться только к тем познаниям, которые мы рассматриваем как наши собственные переживания в сверхчувственных мирах, а не к тем, которые мы получаем в виде сообщений от других людей и которые мы постигаем нашим физическим рассудком и здоровым чувством истины. Духовный ученик должен постараться провести точную границу между тем, что он приобрел тем и другим способом. Он, с одной стороны, должен охотно

принимать сообщения о высших мирах и стараться понять их своею способностью суждения. Но когда он обозначает что-нибудь как свой собственный опыт или как сделанное им самим наблюдение, то он сначала должен проверить, предстало ли оно ему с теми же в точности качествами, которые он привык наблюдать при не допускающей обмана интуиции.

\* \* \*

После того, как духовный ученик пережил встречу с описанным «стражем порога», ему предстоят дальнейшие переживания. Прежде всего он заметит, что существует внутреннее родство между этим «стражем порога» и той душевной силой, которая при описанном выше расщеплении личности оказалась седьмою и сложилась как бы в самостоятельное существо. Это седьмое существо и есть в известном отношении не что иное, как двойник, как сам «страж порога». И это существо ставит духовному ученику особую задачу. При помощи своего новорожденного Я он должен направлять и вести то, чем он является в своем обыкновенном Я и что предстает ему в образе. Это ведет к своего рода борьбе против «двойника». Последний будет постоянно стремиться взять верх. Поставить себя в правильное отношение к нему, не допустить его ни до какого действия, которое не стояло бы под влиянием новорожденного Я — это в то же время увеличивает и укрепляет силы человека. Но в высшем мире дело обстоит с самопознанием в известном отношении иначе, чем в физически-чувственном мире. Между тем как в последнем самопознание сказывается лишь как внутреннее переживание, новорожденное Я тотчас же выступает как внешнее душевное явление. Человек видит перед собой свое новорожденное Я как другое существо. Но вполне воспринять его нельзя. Ибо какой бы ступени ни достиг человек на пути в сверхчувственные миры, всегда окажутся еще более высокие ступени. На них мы будем все более и более воспринимать наше «высшее Я». Так что на каждой ступени оно может открываться духовному ученику только отчасти. Но когда человек впервые замечает что-либо из своего «высшего Я», он подвергается неимоверно большому искушению взглянуть на это «высшее Я» как бы с той точки зрения, которую он усвоил себе в физически-чувственном мире. Это искушение даже хорошо, и оно должно наступить, чтобы развитие могло идти правильно. Необходимо рассмотреть то, что предстает как двойник или как «страж порога», и сравнить его с «высшим Я», чтобы можно было заметить расстояние между тем, что представляет собой человек теперь, и тем, чем он должен стать. Но при этом рассмотрении «страж порога» начинает принимать совершенно другой облик. Он представляется как образ всех тех препятствий, которые становятся на пути развития «высшего Я». Тогда мы замечаем, какое бремя мы влечем в лице нашего обычного Я. И если человек через свою подготовительную работу не стал достаточно силен, чтобы сказать себе: я не остановлюсь на этом, я буду неуклонно стремиться к развитию «высшего Я», то он изнеможет и ужаснется перед тем, что ему предстоит. Тогда он остается погруженным в духовно-душевный мир, но отказывается дальше работать над собой. Он становится пленником того образа, который стоит теперь перед душой благодаря «стражу порога». Важно, что при этом переживании у человека нет ощущения, что он пленник. Он думает, напротив, что переживает нечто совсем иное. Образ, порождаемый «стражем порога», может быть таков, что он вызывает в душе наблюдателя впечатление, будто последний в выступающих на этой ступени развития образах имеет уже перед собой весь мир во всей его полноте; будто он достиг вершины познания, и ему нет надобности стремиться дальше. Он будет чувствовать себя не пленником, а безмерно богатым обладателем всех мировых тайн. Мы не удивимся, что можно иметь подобное переживание, обратное действительному положению вещей, если примем во внимание, что, переживая это, человек находится уже в душевно-духовном мире, а особенность этого мира состоит в том, что события в нем могут представляться в обратном виде. В этой книге было указано на этот факт при рассмотрении жизни после смерти (см. выше).

Образ, воспринимаемый духовным учеником на этой ступени развития, являет ему еще нечто иное, чем тот образ, в котором предстал перед ним впервые «страж порога». В этом двойнике можно было воспринять все те свойства, которыми обладает обычное Я человека под влиянием сил Люцифера. Но в ходе развития человечества через влияние Люцифера в душу человека внедрилась другая сила. Это та, которая была обозначена, как сила Аримана (см. об этом выше). Это та сила, которая в физически-чувственном бытии препятствует человеку воспринимать стоящих за поверхностью чувственного душевно-духовных существ внешнего мира. Что сделалось под влиянием этой силы с душой человека, это показывает образ, выступающий при означенном переживании. Кто приступит к этому переживанию достаточно подготовленным, тот истолкует его правильно, и тогда вскоре предстанет другой образ, который можно назвать «великим стражем порога». «Последний указывает духовному ученику, что он не должен останавливаться на этой ступени, а энергично работать дальше. Он вызывает в наблюдателе сознание, что завоеванный им мир только тогда станет истиной и не превратится в иллюзию, если он будет надлежащим образом продолжать свою работу дальше. Но если бы кто-нибудь вследствие неправильного духовного обучения подошел к этому переживанию неподготовленным, то при приближении к «великому стражу порога» ему пролилось бы в душу нечто такое, что можно обозначить только как «чувство безмерного ужаса» или «безграничного страха».

Как встреча с «малым стражем порога» дает духовному ученику возможность проверить себя, огражден ли он от заблуждений, могущих возникнуть благодаря внесению им своего существа в сверхчувственный мир, так на переживаниях, приводящих его, наконец, к «великому стражу порога», он может проверить, в состоянии ли он победить заблуждения, отнесенные выше ко второму источнику. Если он в состоянии оказать противодействие той могучей иллюзии, которая обманчиво представляет ему завоеванный мир образов как богатое достояние, между тем как он сам только пленник, то в дальнейшем ходе своего развития он будет огражден от опасности принять призрак за действительность.

«Страж порога» для каждого отдельного человека принимает до известной степени индивидуальный облик. Встреча с ним соответствует как раз тому переживанию, благодаря которому преодолевается личный характер сверхчувственных наблюдений и дается возможность вступить в область переживаний, свободных от личной окраски и имеющих значение для каждого человеческого существа.

\* \* \*

Когда духовный ученик прошел через указанные переживания, он бывает в состоянии отличать в окружающем его душевно-духовном мире то, чем он является сам, от находящегося вне его. Тогда он убеждается, как необходимо понимание описанного в этой книге мирового процесса для того, чтобы понимать самого человека и его жизнь. Физическое тело можно понять ведь только тогда, когда известно, как оно созидалось во время развития Сатурна, Солнца, Луны и Земли. Эфирное тело можно понять, если проследить его образование во время развития Солнца, Луны и Земли. А то, что сказанное связано с теперешним развитием Земли, становится понятным, когда известно, как оно постепенно развертывалось и слагалось. Благодаря духовному обучению мы оказываемся в состоянии познать связь всего, что находится в человеке, с соответствующими фактами и существами лежащего вне его мира. Ибо дело обстоит так, что каждый член человека находится в известном отношении ко всему остальному миру. В этой книге можно было указать на это лишь в самых кратких чертах. Но вспомним, что, например, физическое тело человека во время развития Сатурна существовало лишь в самых первых зачатках. Его органы: сердце, легкие, мозг – образовались из первых зачатков позднее – в период Солнца, Луны и Земли. Таким образом, сердце, легкие и т. д. находятся в известных отношениях к развитию Солнца, Луны и Земли. То же относится и к членам тела эфирного, тела осязающего, души

ощущающей и т. д. Человек развился из окружающего его ближайшим образом мира, и каждая присущая ему частность отвечает какому-нибудь процессу или существу внешнего мира. На соответственной ступени своего развития духовный ученик приходит к постижению этой связи своего собственного существа с великим миром. И в смысле духовной науки эту ступень познания можно назвать постижением соответствия «малого мира», микрокосма, т. е. самого человека, с «великим миром», макрокосмом.

Когда духовный ученик пробьется до такого познания, для него может наступить новое переживание. Он начинает чувствовать себя как бы сросшимся со всем мирозданием, хотя он и ощущает свою полную самостоятельность. Это есть ощущение растворения во всем мире, слияния с ним, но без потери собственного существа. В духовной науке эту ступень развития можно обозначить, как «слияние с макрокосмом». При этом очень важно, что мы не представляли себе этого слияния таким образом, как если бы благодаря ему прекращалось единичное сознание и человеческое существо изливалось во вселенную. Подобная мысль была бы порождением лишь недостаточно проработанной способности суждения. После этой ступени развития наступает нечто, что может быть обозначено в духовно-научном смысле как «блаженство в Боге». Нет никакой возможности, а также и необходимости описать эту ступень развития ближе. Ибо никакие человеческие слова не в силах описать того, что испытывает человек при этом переживании. И можно по справедливости сказать, что об имеющемся здесь в виду состоянии можно составить себе представление только путем такого мышления, которое не нуждается больше в орудии человеческого мозга. Отдельные ступени высшего познания в духе описанного здесь процесса посвящения могут быть обозначены следующим образом:

1. Изучение духовной науки, при котором человек пользуется сначала способностью суждения, приобретенной в физически-чувственном мире. 2. Достижение имажинативного познания.

3. Чтение сокровенного письма (отвечающее инспирации).

4. Работа над камнем мудрых (отвечающая интуиции).

5. Познание соотношений между микрокосмом и макрокосмом.

6. Слияние с макрокосмом.

7. Блаженство в Боге.

Но не следует представлять себе этих ступеней таким образом, как будто человек проходит их последовательно одну за другой. Обучение может, напротив, протекать так, что, смотря по индивидуальности духовного ученика, предшествующая ступень может оказаться пройденной им лишь частично, когда он начинает делать упражнения, отвечающие следующей ступени. Иногда может оказаться, например, вполне полезным, чтобы, овладев сначала основательно несколькими имажинациями, ученик начал в то же время делать упражнения, вводящие в круг его переживания инспирацию, интуицию или познание связи микрокосма с макрокосмом.

\* \* \*

Когда духовный ученик достиг переживания интуиции, он не только знает образы душевно-духовного мира и может прочесть их соотношения в «сокровенном письме», но и приходит к познанию самих существ, создающих своим взаимодействием мир, к которому принадлежит человек. И благодаря этому он познает самого себя в том обличье, который присущ ему как духовному существу в душевно-духовном мире. Он пробился к восприятию своего «высшего Я» и понял, как ему надо работать дальше, чтобы приобрести господство над своим «двойником» – «стражем порога». Но у него была также встреча и с «великим стражем порога», который стоит перед ним как постоянный призыв работать дальше. Этот «великий страж порога» становится для него прообразом и целью его устремления. Возникновение этого ощущения в духовном ученике показывает, что он поднялся до той

важной ступени, на которой он бывает в состоянии познать, кто собственно стоит перед ним как «великий страж порога». Отныне этот страж превращается в восприятии духовного ученика в образ Христа, о существовании которого и участии в развитии Земли было сказано в предыдущих главах этой книги. И таким образом духовный ученик посвящается через свою интуицию в ту великую тайну, которая связана с именем Христа. Христос предстает ему, как «великий земной прообраз человека». Когда человек познал таким путем через интуицию в духовном мире Христа, ему становится понятным и то, что совершилось на Земле как историческое событие в четвертый послеатлантический период земного развития (в греко-латинскую эпоху). Каким образом в этот период вступило в земное развитие высокое солнечное существо, существо Христа, и как оно продолжает действовать в этом земном развитии – это становится для духовного ученика лично пережитым знанием. Итак, для духовного ученика через интуицию раскрывается смысл и значение земного развития.

Описанный здесь путь к познанию сверхчувственных миров таков, что ему может следовать каждый человек, в каком бы жизненном положении он ни находился в современных условиях. Когда заходит речь о таком пути, нужно принять во внимание, что цель познания и истины во все времена земного развития одна и та же, но что исходные точки человека в различные времена были различны. В настоящее время, желая вступить на путь, ведущий в сверхчувственные области, человек не может исходить из той же исходной точки, как, например, древний египтянин, искавший посвящения. Поэтому упражнения, которые возлагались на духовного ученика в древнем Египте, не могут быть выполнены современным человеком без оговорок. С того времени человеческие души прошли через различные воплощения, и это движение вперед от воплощения к воплощению не лишено смысла и значения. Способности и свойства лишь меняются от воплощения к воплощению. Бросив хотя бы поверхностный взгляд на историческую жизнь человечества, можно заметить, что начиная с двенадцатого и тринадцатого столетия по Р. Х., все жизненные условия изменились по сравнению с прошлым, все взгляды, чувства, а также и самые способности людей стали иными, чем прежде. Описанный здесь путь к высшему познанию таков, что он пригоден для воплощающихся непосредственно в наше время душ. Он таков, что полагает начало духовного развития в той точке, на которой находится в настоящее время человек, поставленный в известные, предписанные ему современностью жизненные условия. Как меняет свои облики внешняя жизнь, так и относительно путей высшего познания поступательное развитие человечества ведет от эпохи к эпохе к непрестанно новым формам. И в каждую эпоху должно быть совершенное созвучие между внешней жизнью и посвящением. В следующей главе этой книги будут даны указания на изменение, которому должно было подвергнуться посвящение, возводившее человека в древних мистериях в высшие миры, чтобы стать «посвящением» нового времени – достижением сверхчувственных познаний в современной форме.

## **ГЛАВА 6. НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ РАЗВИТИЯ МИРА И ЧЕЛОВЕЧЕСТВА**

Нельзя ничего познать в смысле духовной науки о настоящем и будущем развитии мира и человека, не поняв прошлого этого развития. Ибо то, что представляется восприятию духовного исследователя, когда он наблюдает скрытые факты прошлого, заключает в себе одновременно все то, что он может знать о настоящем и будущем. В этой книге говорилось о развитии Сатурна, Солнца, Луны и Земли. В духовно-научном смысле нельзя понять развития Земли, не приняв во внимание предыдущих периодов развития. Ибо во всем, что человек встречает в настоящее время в земном мире, кроются в известном отношении факты лунного, солнечного и сатурнического развития. Существа и вещи, участвовавшие в развитии Луны, продолжали затем развиваться дальше. Из них образовалось все то, что принадлежит в настоящее время к Земле. Но физически-чувственное сознание воспринимает не все, что перешло на Землю из лунного развития. Часть того, что перешло из лунного

развития, раскрывается лишь на известной ступени ясновидческого сознания, достигшего познания сверхчувственных миров. Когда это познание достигнуто, наш земной мир оказывается для него связанным с сверхчувственным миром. Последний содержит в себе ту часть лунного бытия, которая не уплотнилась до физически-чувственного восприятия. Он содержит ее сначала такой, какова она в настоящее время, а не такой, как она была во время древнего лунного развития. Но ясновидческое сознание может вызвать картину прежнего ее состояния. А именно когда ясновидческое сознание углубляется в доступное ему в настоящее время восприятие, то оказывается, что оно само собой постепенно разлагается на две картины. Одна из них представляется тем образом, какой имела Земля во время своего лунного развития. Другая же такова, что по ней можно узнать: вот в ней содержится образ, который находится еще в зачаточном состоянии и только в будущем станет действительным в том смысле, в каком теперь действительна Земля. При дальнейшем наблюдении обнаруживается, что в эту будущую форму постоянно вливается нечто, оказывающееся в известном смысле результатом того, что совершается на Земле. Поэтому в этой будущей форме мы имеем перед собой то, что должно возникнуть из нашей Земли. Результаты земного бытия соединятся с тем, что совершается в этом зачаточном мире, и из этого произойдет новое мировое существо, в которое превратится Земля подобно тому, как Луна превратилась в Землю. В смысле духовной науки этот образ будущего можно назвать состоянием Юпитера. Для того, кто будет ясновидчески наблюдать это состояние Юпитера, обнаружится, что в будущем должны будут иметь место известные события, ибо в сверхчувственной части земного мира, происходящей с Луны, имеются существа и вещи, которые примут определенные формы после того, как в физически-чувственной Земле совершится то или иное. Поэтому в состоянии Юпитера будет нечто такое, что уже предопределено развитием Луны; и в нем будет нечто новое, что присоединится к общему развитию лишь благодаря событиям Земли. Вследствие этого ясновидящее сознание может получить некоторые знания о том, что произойдет во время развития Юпитера. Существом и фактам, наблюдаемым в этом поле сознания, не присущ характер чувственно-образного, они не выступают даже как тонкие воздушные образования, от которых могли бы исходить действия, напоминающие впечатления внешних чувств. От них мы получаем чисто духовные звуковые, световые и тепловые впечатления. Они не выражаются ни в каких материальных воплощениях. Они могут быть схвачены только ясновидящим сознанием. Тем не менее можно сказать, что у этих существ есть «тело». Но это тело проявляется в их душевной сущности, в которой они и обнаруживаются теперь как сумма уплотненных воспоминаний, которые они несут в себе в своей душевной сущности. В их существе можно различать то, что они теперь переживают, и то, что они пережили и о чем вспоминают. Это последнее содержится в них как нечто телесное. Они переживают его, как земной человек переживает свое тело. На более высокой ступени ясновидческого развития, чем какая была только что признана необходимой для познания Луны и Юпитера, становятся доступными восприятию сверхчувственные существа и вещи, которые являются более развитыми образами того, что уже было налицо во время солнечного состояния, но в настоящее время живет на столь высоких ступенях бытия, что они вовсе не существуют для сознания, достигшего лишь восприятия лунных форм. Образ этого мира при внутреннем погружении расщепляется опять-таки надвое. Один из них ведет к познанию состояния Солнца в прошлом; другой представляет будущую форму Земли, а именно, ту, в которую превратится Земля, когда в образы этого мира вольются результаты событий Земли и Юпитера. То, что наблюдается таким образом из этого будущего мира, может быть обозначено в смысле духовной науки как состояние Венеры. Подобным же образом для еще более высокого ясновидческого сознания раскрывается будущее состояние развития, которое можно обозначить как состояние Вулкана и которое находится в таком же отношении к Сатурну, в каком состояние Венеры находится к Солнцу, а состояние Юпитера – к развитию Луны. Таким образом, при рассмотрении прошлого, настоящего и будущего развития Земли можно говорить о развитии Сатурна, Солнца, Луны, Земли, Юпитера, Венеры и Вулкана. Как эти обширные условия

земного развития, таким же образом раскрываются для ясновидящего сознания и наблюдения над ближайшим будущим. Каждому образу прошлого соответствует образ будущего. Однако, когда идет речь о подобных вещах, нужно подчеркнуть одну сторону этого вопроса, которую должно иметь как можно больше в виду. Если мы хотим познать что-либо о подобных вещах, необходимо совершенно отказаться от взгляда, будто можно прийти к каким-нибудь заключениям о них путем чисто философского размышления. Эти вещи никогда нельзя и не следует исследовать путем такого размышления. Если кто-нибудь, узнав из духовной науки о характере лунного состояния, подумает, что он путем размышления и сопоставления земных и лунных условий сможет сделать заключение о том, каковы будут условия на Юпитере, тот впадет в жестокую ошибку. Исследовать эти условия можно только, восходя к наблюдению их ясновидящим сознанием. Но будучи сообщено, исследование становится понятным и без ясновидческого сознания.

Относительно сообщений о будущем духовный исследователь находится в другом положении, чем относительно сообщений о прошлом. Первоначально человек отнюдь не может относиться к событиям будущего столь же непредвзято, как это возможно для него по отношению к прошлому. События будущего возбуждают чувство и волю человека, прошлое переживается совершенно иначе. Кто наблюдает жизнь, тому известно, в какой степени это применимо даже к обычной жизни. Но как безмерно это усиливается и какие принимает формы по отношению к сокрытым фактам жизни, об этом может судить только тот, кому известны некоторые условия сверхчувственных миров. И в этом причина, почему познания об этих вещах ограничены совершенно определенными пределами.

Как можно изобразить великое мировое развитие в последовательности его состояний от времени Сатурна и до Вулкана, так можно это сделать и для меньших периодов времени, например, для периода развития Земли. Со времени могучего переворота, который положил конец древней атлантической жизни, в развитии человечества следовали одно за другим состояния, которые были обозначены в этой книге, как эпохи древнеиндийская, древнеперсидская, египетско-халдейская и греко-латинская. Пятый период – это тот, в котором человечество находится в настоящее время. Этот период постепенно начался в пределах одиннадцатого, двенадцатого и тринадцатого веков по Р. Х. после того, как он подготовлялся с четвертого и пятого. Предыдущий, греко-латинский, период начался приблизительно в восьмом веке до Р. Х. В конце первой трети этого периода произошло событие Христа. Душевный склад человека, все человеческие способности изменились при переходе от египетско-халдейского к греко-латинскому периоду. В первом не существовало еще того, что мы знаем теперь как логическое размышление, как рассудочное понимание мира. То, что человек усваивает себе теперь посредством рассудка как познание, он получал в отвечавшей тому времени форме: непосредственно путем внутреннего, в известном отношении ясновидческого знания. Человек воспринимал вещи, и в то время, как он их воспринимал, в душе всплывало понятие, образ, который душе надлежало иметь от них. Но при таком характере познавательной силы не только всплывают образы чувственно-физического мира, но из глубин души поднимается еще и известное познание нечувственных фактов и существ. Это был остаток древнего сумеречного ясновидения, бывшего некогда общим достоянием всего человечества. В греко-латинскую эпоху появлялось все больше людей, у которых отсутствовали такие способности. Вместо них возникло рассудочное размышление о вещах. Эти люди все более удалялись от непосредственного восприятия духовно-душевного мира, им все более приходилось ограничиваться тем, что они создавали себе образ этого мира при помощи своего рассудка и чувства. Это состояние продолжалось в известном отношении в течение всего четвертого периода послеатлантической эпохи. Только те из людей, которые сохранили в себе как наследие древний душевный склад, могли еще непосредственно принимать в свое сознание духовный мир. Но эти люди были отсталыми потомками более древних времен. Характер их познания уже не был более пригоден для нового времени. Ибо законы развития имеют последствием, что прежние душевные способности теряют свое полное значение, когда наступают новые. Человеческая жизнь

приспособляется тогда к этим новым способностям. И ей нечего больше делать со старыми. Но были и такие люди, которые начали совершенно сознательно развивать в себе, в придачу к уже достигнутым силам рассудка и чувства, иные, высшие силы, дававшие им снова возможность проникнуть в духовно-душевный мир. Они должны были приступить к этому иначе, чем как это имело место у учеников древних посвященных. Последним еще не нужно было считаться с душевными способностями, развившимися лишь в четвертом периоде. В четвертом периоде возникли первые зачатки того рода духовного обучения, которое было описано в этой книге как свойственное настоящему времени. Но оно было тогда еще именно в зачатке; настоящую свою законченность оно могло получить лишь в пятом периоде (начиная с двенадцатого и тринадцатого века). Людям, которые стремились таким путем» подняться в сверхчувственные миры, становились доступными через их собственную имажинацию, инспирацию и интуицию некоторые познания о высших областях бытия. Те же, которые остались при развитых способностях рассудка и чувства, могли узнавать о том, что было известно древнему ясновидению, только путем предания, передававшегося от поколения к поколению устно или письменно.

О том, что составляет подлинную сущность события Христа, позднейшие потомки, если они не поднимались в сверхчувственные миры, могли узнавать также только путем такого предания. Но существовали, конечно, и такие посвященные, которые еще обладали природными способностями для восприятия сверхчувственного мира и которым через развитие этих способностей все же удавалось подняться в высший мир, хотя они и не пользовались новыми силами рассудка и характера. Они создавали переход от древнего рода посвящения к новому. Такие личности встречались еще и в последующие времена. Существенная черта четвертого периода состояла именно в том, что благодаря оторванности души от непосредственного общения с душевно-духовным миром человек укреплялся и утверждался в силах своего рассудка и чувства. Души, воплощавшиеся тогда таким образом, что они развивали в высокой мере силы рассудка и чувства, переносили затем плоды этого развития в свои воплощения в пятом периоде. В возмещение этой оторванности существовали тогда великие предания о древних сокровищах мудрости, в особенности о событии Христа, которые, в силу своего содержания, давали душам доверчивое знание о высших мирах. Но всегда существовали и такие люди, которые развивали в себе в придачу к способностям рассудка и чувства высшие познавательные силы. Их задачей было постижение путем непосредственного сверхчувственного опыта фактов высшего мира и в особенности тайны события Христа. От них переливалось всегда в души других людей столько знания, сколько этим душам было понятно и нужно. Первое распространение христианства должно было соответственно смыслу земного развития прийтись как раз на такое время, когда у большей части человечества не были развиты сверхчувственные познавательные силы. Поэтому и была тогда так могущественна сила предания. Требовалась величайшая сила, чтобы вызвать доверие к сверхчувственному миру у людей, которые сами не могли заглянуть в этот мир. Как действовало в это время христианство, было описано в этой книге. Но почти всегда (если не считать короткого промежутка в тринадцатом веке) были и такие люди, которые путем имажинации, инспирации и интуиции могли подниматься к высшим мирам. Эти люди являются после Р. Х. преемниками древних посвященных, руководителей и участников мистерий. Их задачей было – при помощи своих собственных способностей снова познать то, что было некогда доступно путем древнего ясновидения и древней формы восхождения в высшие миры (через древнее посвящение), и присоединить к этому познание о сущности события Христа.

Так возникло у этих «новых посвященных» познание, охватывавшее все то, что было предметом древнего посвящения; но в центре этого познания сияло высшее знание о тайнах события Христа. Такое познание могло лишь в незначительной степени вливаться в общую жизнь, так как человеческие души должны были в четвертом периоде укреплять способности рассудка и чувства. Поэтому в этот период оно было весьма «сокровенным знанием». Затем наступил новый период, который можно обозначить как пятый. Сущность его заключается в



том, что развитие рассудочных способностей продолжалось дальше и достигло могущественного расцвета; им предстоит еще дальнейший рост и в будущем. Медленно подготавливалось это развитие с двенадцатого и тринадцатого века, чтобы затем все более и более ускорить свой ход, начиная с шестнадцатого века и до наших дней. Под этими влияниями развитие пятого периода все больше усваивало себе стремление вырабатывать рассудочные силы, между тем как доверчивое, полученное путем предания знание прежних времен все больше утрачивало власть над человеческой душой. Но зато с двенадцатого, тринадцатого века начало также развиваться и то, что может быть названо все более усиливающимся притоком в человеческие души познаний ясновидческого сознания нового времени. «Сокровенное знание» вливается, хотя и очень незаметно вначале, в образ представления людей этого периода. Вполне понятно, что вплоть до нашего времени силы рассудка отклоняют эти познания. Однако то, что должно произойти, произойдет, невзирая на это временное отклонение. «Сокровенное знание», которое в этом смысле охватывает человечество и будет охватывать его все больше, может, согласно известному символу, быть названо познанием о «Грале». Кто сумеет понять этот символ, как он дан в сказаниях и легендах, в его более глубоком значении, найдет, что он глубокомысленно символизирует сущность того, что выше было названо познанием нового посвящения, сосредоточенным вокруг тайны Христа. Поэтому посвященные нового времени могут быть также названы «посвященными Граля». К «науке о Грале» ведет путь в сверхчувственные миры, первые ступени которого были описаны в этой книге. Это познание обладает той способностью, что его факты можно исследовать только при помощи тех средств, которые были характеризованы в этой книге. Но, будучи исследованы, они могут быть поняты как раз теми душевными силами, которые развились в пятом периоде. Более того, с течением времени выяснится все более, что эти силы будут все в большей степени находить удовлетворение в этих познаниях. Мы живем теперь в такое время, когда эти познания должны обильнее восприниматься общим сознанием, чем это было доселе. И эта книга стремится дать свои сообщения именно с этой точки зрения. В той мере, в какой развитие человечества впитает в себя познания Граля, импульс, данный событием Христа, будет становиться все значительнее. К внешней стороне христианского развития будет все больше присоединяться внутренняя. То, что путем имажинации, инспирации и интуиции может быть узнано о высших мирах в связи с тайной Христа, будет все больше проникать в жизнь представления, чувства и волю людей. «Сокровенное знание о Грале» станет явным; оно все более будет проникать как внутренняя сила в жизненные проявления людей.

В течение всего пятого периода познания сверхчувственных миров будут вливаться в человеческое сознание, и, когда наступит шестой, человечество сможет снова на высшей ступени вступить в обладание тем, чем оно обладало в более ранние времена в еще сумеречной форме ясновидения. Однако это новое достояние будет иметь совершенно иную форму, чем прежде. То, что душа знала в древние времена о высших мирах, не было проникнуто в ней ее собственной силой рассудка и чувства. Она знала это как данное свыше. В будущем она не только будет иметь это, как данное свыше, но и будет понимать это данное свыше и ощущать как нечто причастное своей собственной сущности. Когда у нее будет познание о том или ином существе или предмете, то рассудок сумеет обосновать это познание и в собственном своем существе; когда же явится другое познание, касающееся какого-нибудь нравственного веления или человеческого поведения, то душа скажет себе: мое чувство только тогда находит оправдание перед самим собой, когда я не только познаю, но и осуществляю то, что отвечает духу этого познания. Такой душевный строй должен выработаться у достаточного числа людей шестого периода. В пятом периоде повторяется в известном смысле то, что внес в развитие человечества третий, египетско-халдейский период. Тогда душа воспринимала еще известные факты сверхчувственного мира. Но восприятие этого мира начинало уже утрачиваться. Ибо силы рассудка уже готовились вступить в развитие, а им надлежало на время отделить человека от высшего мира. В пятом периоде сверхчувственные факты, созерцавшиеся в третьем путем сумеречного ясновидения,

снова станут зримы для человека, но теперь уже проникнутые силами его рассудка и личного чувства. Они будут проникнуты еще и тем, что может стать достоянием души через познание тайны Христа. Поэтому они примут совершенно иную форму, чем прежде. Между тем как в древние времена впечатления сверхчувственных миров ощущались как силы, изгонявшие человека из духовного внешнего мира, в котором он не был дома, в новые времена эти впечатления будут ощущаться благодаря пройденному развитию как исходящие из мира, в который человек вращается, в котором он все более и более чувствует себя дома. Не следует думать, будто повторение египетско-халдейской культуры последует так, что душа будет воспринимать опять то же самое, что существовало тогда и что перешло из тех времен по преданию. Верно понятый импульс Христа действует в том смысле, что воспринявшая его человеческая душа чувствует и познает себя и действует как член духовного мира, вне которого она пребывала прежде. Между тем как в пятом периоде снова оживает таким образом третий, чтобы проникнуться в человеческих душах тем совершенно новым, что принес четвертый, нечто подобное произойдет в шестом периоде относительно второго, а в седьмом – относительно первого, древнеиндийского. Вся чудесная мудрость древней Индии, которую могли возвещать тогдашние великие учителя, сможет снова воскреснуть как жизненная правда человеческих душ в седьмом периоде.

Тем временем и в земных вещах, лежащих вне человека, происходят изменения, находящиеся в известной связи с развитием самого человечества. По истечении седьмого периода Землю постигнет переворот, сравнимый с теми, который отделяет атлантическую эпоху от послеатлантической. А изменившиеся после этого переворота земные условия будут продолжать развиваться дальше в течение семи новых периодов времени. Человеческие души, которые будут тогда воплощаться, будут переживать на более высокой ступени то же общение с высшим миром, которое атланты переживали на более низкой. Но на высоте новых земных условий окажутся только те люди, которые воплотят в себе души, переработавшие в себе все влияние греко-латинского и следующих за ним пятого, шестого и седьмого периодов послеатлантического развития. Внутренний мир таких душ будет отвечать тому развитию, которое было пройдено доселе Землей. Остальные души принуждены будут тогда отстать, между тем как раньше от них самих зависело создать себе условия, чтобы идти наравне с развитием. Зрелыми для тех условий, которые наступят после будущего великого переворота, окажутся те души, которые именно при переходе из пятого в шестой послеатлантический период создадут себе возможность проникнуть в сверхчувственные познания силами рассудка и чувства. Пятый и шестой периоды являются в известном смысле решающими. Души, достигшие в шестом периоде поставленной им цели, в седьмом будут продолжать соответственно развиваться дальше; для прочих же при изменившихся условиях окружающего будет мало возможности нагнать упущенное. Лишь в более отдаленном будущем снова наступят условия, при которых это станет возможно. Так движется развитие от эпохи к эпохе. Ясновидящее познание наблюдает не только такие изменения в будущем, в которых участвует одна Земля, но и такие, которые происходят при взаимодействии ее с окружающими небесными телами. Настанет время, когда достигнутая Землей и человечеством высокая ступень развития позволит силам и существам, которые принуждены были отделиться от Земли во время лемурийского периода, чтобы сделать возможным дальнейшее развитие земных существ, снова соединиться с Землей. Луна тогда опять соединится с Землей. Это произойдет благодаря тому, что тогда будет достаточно человеческих душ, наделенных такой внутренней силой, что они смогут сделать эти лунные силы плодотворными для дальнейшего развития. Это совершится в такое время, когда наряду с высоким развитием, которого достигнет известное количество человеческих душ, будет существовать и другое, направленное в сторону зла. Отставшие души накопят в своей карме так много заблуждений, безобразия и зла, что они образуют первоначально особое сообщество злых и заблудших, резко направленное против общины добрых людей.

Доброе человечество в своем развитии научится пользоваться лунными силами и сможет благодаря этому так преобразить злую часть людей, что она получит возможность

участвовать в дальнейшем развитии как особое земное царство. Благодаря работе доброго человечества Земля, соединенная в то время с Луной, будет в состоянии после известного периода развития снова соединиться с Солнцем (а также и с другими планетами). И после некоторого промежутка, который представляется как бы пребыванием в высшем мире, Земля перейдет в состояние Юпитера. В этом состоянии не будет того, что называется теперь минеральным царством; силы минерального царства превратятся в растительные. Растительное царство, которое по сравнению с теперешним будет иметь совсем новую форму, является во время состояния Юпитера низшим из царств. Сверху к нему примыкает животное царство, тоже измененное; за ним следуют царства людей, которые оказываются преемниками возникшей на Земле злой общины. И затем – потомки общины добрых людей на Земле как царство людей на более высокой ступени. Главная часть работы этого человеческого царства состоит в облагораживании впавших в злую общину душ, так чтобы они могли еще получить доступ к собственно человеческому. Во время состояния Венеры не будет и растительного царства; низшим царством будет тогда опять изменившееся животное царство; над ним будут возвышаться три человеческих царства различных степеней совершенства. Во время этого состояния Венеры Земля остается в соединении с Солнцем, между тем как во время Юпитера развитие протекает так, что в известный момент Солнце еще раз отделяется от «Юпитера» и он воспринимает его воздействие извне. Затем опять происходит соединение Солнца и Юпитера, и процесс превращения постепенно приводит к состоянию Венеры. Во время последнего от «Венеры» отщепляется особое мировое тело, содержащее в себе все существа, противившиеся развитию; это как бы «неисправимая Луна». Ей предстоит дальше такое развитие, для которого нельзя найти никакого выражения, так оно непохоже на все, что может пережить человек на Земле. Развившееся же человечество движется дальше в совершенно одухотворенном бытии навстречу состоянию Вулкана, описание которого лежит вне рамок этой книги.

Отсюда видно, что из «познания Граля» вытекает высочайший идеал человеческого развития, какой только мыслим для человека: одухотворение, достигаемое человеком путем его собственной работы. Ибо это одухотворение является в конце концов результатом устанавливаемой им в пятом и шестом периодах теперешнего развития гармонии между приобретенными уже силами рассудка и чувства и познаниями сверхчувственных миров. То, что он вырабатывает таким образом внутри своей души, должно под конец само стать внешним миром. Дух человека поднимается к величественным впечатлениям окружающего его внешнего мира и сперва предчувствует, а затем познает стоящих за этими впечатлениями духовных существ; сердце человека ощущает бесконечное величие этого духовного мира. Но человек может также познать, что его внутренние умственные, чувствительные и волевые переживания являются зачатками находящегося в становлении духовного мира.

Кто полагает, что человеческая свобода несовместима с предвидением и предопределенностью будущего хода вещей, тот пусть примет во внимание, что свобода действия человека в будущем столь же мало терпит ущерба от того, как сложатся предопределенные заранее вещи, как она не терпит ущерба, например, от его решения через год поселиться в доме, план которого он устанавливает теперь. И в этом доме, который он себе построит, он будет свободен как раз в той степени, в какой он может быть свободен по своей внутренней сущности; так и на Юпитере и Венере он будет свободен в той мере, которая будет отвечать его внутреннему состоянию, в тех именно условиях, которые там установятся. Свобода будет зависеть не от того, что предопределено предшествовавшими условиями, а от того, что сделала из себя душа.

\* \* \*

В состоянии Земли содержится то, что развилось во время предшествовавших состояний Сатурна, Солнца и Луны. Земной человек усматривает «мудрость» в

совершающихся вокруг него процессах. Эта мудрость содержится в них как результат того, что произошло прежде. Земля – преемница «древней Луны». Последняя со всем, что принадлежало к ней, развилась в «Космос мудрости». Земля являет собой начало нового развития, благодаря которому в эту мудрость должна будет влиться новая сила. Она приводит человека к тому, что он начинает чувствовать себя самостоятельным членом духовного мира. Это происходит оттого, что в течение земного периода Духи Формы так слагают его «Я», как на Сатурне Духи Воли слагали его физическое тело, на Солнце Духи Мудрости – его жизненное тело и на Луне Духи Движения – его астральное тело. Благодаря взаимодействию Духов Воли, Мудрости и Движения возникает то, что раскрывается как мудрость. Благодаря работе этих трех разрядов духов земные существа и процессы могут согласоваться в мудрой гармонии с другими существами своего мира. Через Духов Формы человек получает свое самостоятельное «Я». Благодаря силе, которая присоединится к мудрости во время земного состояния, это «Я» будет в будущем находиться в гармонии с существами Земли, Юпитера, Венеры и Вулкана. Это есть сила любви. Эта сила любви должна получить начало в человеке Земли. И «Космос Мудрости» развивается в «Космос Любви». Из всего того, что может развернуть в себе «Я», должна возникнуть любовь. Как всеобъемлющий «прообраз любви» является в своем откровении высокое солнечное существо, на которое можно было указать при описании развития импульса Христа. В сокровеннейшее ядро человеческого существа был погружен тем самым зародыш любви. И оттуда он должен излиться во все развитие. Как в силах внешнего чувственного мира Земли в современных «силах природы» проявляется развившаяся раньше мудрость, так в будущем во всех явлениях будет проявляться сама любовь как новая природная сила. Тайна всего развития на будущие времена заключается в том, что познание и все то, что совершает человек из истинного понимания развития, есть посев, который должен созреть как любовь. И сколько порождается силы любви, столько создается и творческого для будущих времен. В том, что возникнет из любви, будут заложены великие силы, ведущие к вышеописанному конечному итогу, к одухотворению. И сколько духовного познания волеется в развитие человечества и Земли, столько будет жизнеспособных зачатков для будущих времен. Духовное Познание через то, что оно есть, превращается в любовь. Весь описанный процесс, начиная с греко-латинского периода и вплоть до настоящего времени, являет собой, как должно идти это превращение и развитию чего на будущие времена было положено начало. То, что подготовлялось как мудрость в течение Сатурна, Солнца и Луны, действует в физическом, эфирном и астральном теле человека, и оно представляется как «мудрость мира»; но в «Я» она становится внутренней. Начиная с состояния Земли «мудрость внешнего мира» становится внутренней мудростью в человеке. И ставши в нем внутренней, она становится зародышем любви. Мудрость есть условие любви. Любовь есть плод возрожденной в «Я» мудрости.

## **ГЛАВА 7. ОТДЕЛЬНЫЕ ЧАСТНОСТИ ИЗ ОБЛАСТИ ДУХОВНОЙ НАУКИ**

### **1. Эфирное тело человека**

Когда наблюдают высшие члены человека путем сверхчувственного восприятия, это восприятие никогда не бывает совершенно сходно с получаемым через внешние чувства. Когда человек прикасается к какому-нибудь предмету и получает от него ощущение тепла, то нужно различать между тем, что идет от предмета, как бы изливается из него, и тем, что переживается в душе. Внутреннее душевное переживание теплового ощущения есть нечто совсем иное, чем притекающая от предмета теплота. Представим себе это душевное переживание совсем отдельно, без внешнего предмета. Представим себе душевное переживание теплового ощущения без всякого побуждения со стороны внешнего физического предмета. Такое переживание просто, без всякого внешнего повода, было бы воображением. Духовный ученик переживает подобные внутренние восприятия без

физического побуждения. Но на известной ступени развития они наступают таким образом, что он бывает в состоянии знать (и притом, как было указано, через само переживание), что внутреннее восприятие не есть воображение, но что оно точно так же вызывается духовно-душевным существом сверхчувственного внешнего мира, как, например, обычное тепловое ощущение – внешним физическим чувственным предметом. То же самое относится и к цветовым восприятиям в сверхчувственном мире. Здесь необходимо различать между цветом, присущим внешнему предмету, и внутренним ощущением цвета в душе. Вызовем в себе внутреннее ощущение, которое испытывает душа, когда она воспринимает красный предмет физически-чувственного внешнего мира. Представим себе, что мы сохраняем очень живое воспоминание о впечатлении от предмета, от которого мы отвели наш взор. То, что остается тогда в памяти как представление о цвете, оживим в себе как внутреннее переживание. Мы увидим тогда различие между тем, что составляет внутреннее переживание цвета, и внешним цветом. По содержанию эти внутренние переживания совершенно отличаются от внешних чувственных впечатлений. Они в гораздо большей степени, чем нормальное ощущение внешних чувств, несут в себе отпечаток того, что ощущается как страдание и радость. Теперь мысленно представим себе такое внутреннее переживание, возникшее в душе без всякого повода со стороны внешнего физически-чувственного предмета. У ясновидящего может возникнуть такое переживание. И в соответственном случае он может также знать, что это не воображение, а выражение душевно-духовного существа. Если это душевно-духовное существо вызывает то же самое впечатление, что и красный предмет чувственно-физического мира, то оно красно. Но при чувственно-физическом предмете всегда сначала возникает внешнее впечатление, а затем внутреннее переживание цвета; при истинном же ясновидении у современного человека должно быть наоборот: сначала внутреннее переживание, бледное, как простое воспоминание о цвете, а затем делающийся все более живым образ. И чем меньше мы принимаем во внимание, что процесс должен протекать именно так, тем меньше можем мы различать действительное духовное восприятие и заблуждение, вызванное нашим воображением (иллюзию, галлюцинацию и т. д.). В какой степени образ становится живым при таком душевно-духовном восприятии, остается ли он совершенно бледным, как смутное представление, или действует ярко, как внешний предмет, – это всецело зависит от развития ясновидящего. Общее впечатление, которое получает ясновидящий от человеческого эфирного тела, можно описать в следующих словах: когда ясновидящий развил в себе такую силу воли, что, не смотря на стоящего перед ним физического человека, он может отвлечь свое внимание от того, что видит физический глаз, то он бывает в состоянии проникнуть ясновидящим взором в занимаемое физическим человеком пространство. Разумеется, необходима значительно большая сила воли, чтобы отвлечь свое внимание не только от того, о чем мы думаем, но и от того, что стоит перед нами, так чтобы физическое впечатление было совершенно погашено. Но такое усилие воли вполне возможно и наступает благодаря упражнениям, ведущим к сверхчувственному познанию. Тогда ясновидящий может получить сначала общее впечатление эфирного тела. В его душе всплывает приблизительно такое же внутреннее цветовое ощущение, какое он получает при взгляде, например, на цветы персикового дерева; и это ощущение становится затем живым, так что он может сказать: эфирное тело имеет окраску цветов персикового дерева. Затем он воспринимает также и отдельные органы и течения эфирного тела. Но можно при описании эфирного тела приводить и другие переживания души, отвечающие ощущениям теплоты, впечатлениям звука и т. д. Ибо оно не есть только цветовое явление. В таком же духе можно описывать и астральное тело, и другие члены человеческого существа. Приняв это в соображение, можно понять, в каком смысле нужно принимать описания, сделанные с духовно-научной точки зрения (ср. 1 гл. этой книги).

## 2. Астральный мир

Пока мы наблюдаем только физический мир, Земля как место обитания человека представляется нам обособленным мировым телом. Когда же сверхчувственное познание

восходит к другим мирам, эта обособленность прекращается. Поэтому можно было сказать, что в имажинации одновременно с Землей воспринимается также и продолжавшее развиваться вплоть до настоящего времени лунное состояние. Мир, в который мы таким образом вступаем, таков, что к нему принадлежит не только сверхчувственное Земли, но в нем покоятся еще и другие мировые тела, физически обособленные от Земли. Познающий сверхчувственные миры наблюдает тогда не только сверхчувственное Земли, но сначала также и сверхчувственное других мировых тел. (У кого запрашивается вопрос: почему же ясновидящие не описывают, каково положение вещей на Марсе и т. д., – пусть примет во внимание, что здесь дело касается прежде всего наблюдения сверхчувственного других мировых тел. Спрашивающий же имеет в виду физически-чувственные условия.) Поэтому в этой книге могла быть речь о некоторых отношениях развития Земли к одновременному развитию Сатурна, Юпитера, Марса и т. д. Когда сон уносит астральное тело человека, то оно принадлежит не только к земным состояниям, но и к мирам, включающим в себя еще другие мировые области (звездные миры). И эти миры воздействуют на астральное тело человека даже и во время состояния бодрствования. Поэтому название «астрального тела» является вполне правомерным.

### 3. О жизни человека после смерти

В этой книге говорилось о времени, в продолжение которого после наступления смерти астральное тело человека остается еще в соединении с эфирным телом. В течение этого времени остается постепенно бледнеющее воспоминание обо всей только что истекшей жизни. Это время для различных людей различно. Оно зависит от того, как велика сила, с которой астральное тело человека удерживает при себе эфирное тело, какую власть имеет оно над ним. Сверхчувственное познание может получить представление об этой власти, наблюдая человека, который, судя по его усталости, в сущности, должен был бы спать, но остается бодрствующим благодаря внутренней силе. И вот оказывается, что различные люди могут оставаться бодрствующими и не подпадать под власть сна в течение неодинакового времени. Сколько времени человек может оставаться бодрствующим в случае крайней необходимости, приблизительно столько же длится после смерти и воспоминание о только что истекшей жизни, т. е. связь с эфирным телом.

\* \* \*

Когда после смерти эфирное тело отделилось от человека, от него все-таки остается для всего позднейшего развития человека еще нечто, что можно обозначить как его экстракт или существенную часть. Этот экстракт содержит в себе плоды истекшей жизни. И он носитель всего того, что слагается в течение духовного развития человека между смертью и новым рождением как зачаток для следующей жизни.

\* \* \*

Длительность времени между смертью и новым рождением определяется тем, что Я обыкновенно снова возвращается в физически-чувственный мир лишь тогда, когда последний успел за это время настолько измениться, что Я получает возможность пережить в нем нечто новое. Во время его пребывания в духовных областях Земля, как место обитания человека, изменяется. А это изменение связано с великими переменами во вселенной, с переменами в положении Земли по отношению к Солнцу и т. д. Но это такие перемены, в которых в связи с новыми условиями повторяются старые. Внешним образом это выражается в том, что, например, точка небосвода, в которой восходит солнце при начале весны, совершает в течение около 26000 лет полный кругооборот. В течение этого времени точка весеннего равноденствия передвигается из одной области небесного свода в другую. По

истечении двенадцатой части этого времени, то есть приблизительно через 2100 лет, земные условия оказываются настолько измененными, что человеческая душа может пережить на Земле нечто новое по сравнению с предыдущим воплощением. Но так как переживания человека различны в зависимости от того, воплощается ли он как женщина или как мужчина, то в указанный промежуток времени обыкновенно происходят два воплощения – одно мужское и одно женское. Однако это зависит и от того, каковы силы, которые человек уносит с собой в смерть из земного бытия. Поэтому все подобные указания следует принимать только в том смысле, что они имеют лишь общее значение, в частности же они могут являть самые различные изменения.

#### 4. Ход жизни человека

Жизнь человека, как она проявляется в последовательности состояний между рождением и смертью, можно вполне понять, только приняв во внимание не одно лишь чувственно-физическое тело, но и те изменения, которые происходят с сверхчувственными членами человеческой природы. Духовная наука рассматривает эти изменения следующим образом. Физическое рождение представляет собой высвобождение человека из физической материнской оболочки. Силы, которые до рождения были у человеческого зародыша общими с телом матери, после рождения продолжают действовать в нем самом, но уже как его самостоятельные силы. В дальнейшей жизни происходят затем для сверхчувственного наблюдения сверхчувственные события, аналогичные тем, которые имели место при физическом рождении. Приблизительно до смены зубов (на 6-м или 7-м году) эфирное тело человека бывает окружено эфирной оболочкой. В этот период жизни она отпадает. Происходит «рождение» эфирного тела. Но человек остается все еще окруженным астральной оболочкой, которая отпадает в возрасте между 12-м и 16-м годами (в период половой зрелости). Тогда происходит «рождение» астрального тела. И еще позднее рождается в собственном смысле «Я». (Плодотворные указания, вытекающие из этих сверхчувственных фактов для воспитания, изложены в моей книжке «Воспитание ребенка с духовно-научной точки зрения». Там же можно найти и дальнейшие подробности о вещах, которые здесь можно было только наметить.) После рождения «Я» человек живет включенным в условия мировой жизни и принимает активное участие в этих условиях в меру деятельности, сообщаемой Я его членам: душе ощущающей, душе рассудочной и душе сознательной. Затем наступает время, когда эфирное тело начинает развиваться в обратном направлении, когда оно снова проходит развитие, обратное пройденному, начиная с седьмого года. Между тем как прежде астральное тело развивалось так, что оно сначала развернуло в себе то, что было заложено в нем при рождении, а затем, после рождения Я, обогатилось переживаниями внешнего мира, теперь с определенного момента оно начинает духовно питаться собственным эфирным телом. Оно живет за счет эфирного тела. А затем, в дальнейшем ходе жизни, и эфирное тело начинает жить за счет физического тела. С этим связан упадок последнего в старости. Таким образом, течение человеческой жизни распадается на три части: на период, когда созревает физическое и эфирное тело; затем, когда вступают в развитие астральное тело и Я, и, наконец, когда эфирное и физическое тела начинают изменяться в обратном направлении. Однако астральное тело участвует во всех процессах между рождением и смертью. Но благодаря тому, что оно духовно рождается собственно лишь между 12-м и 16-м годами и в последнюю эпоху жизни принуждено питаться силами эфирного и физического тел, то то, чего оно способно достигнуть собственными силами, развивается медленнее, чем если бы оно не было погружено в физическое и эфирное тело. И потому после смерти, когда отпадают физическое и эфирное тела, в период очищения (см. гл. 1) развитие протекает приблизительно так, что занимает треть того времени, которое приходится на жизнь между рождением и смертью.

#### 5. Высшие области духовного мира

Через имажинацию, инспирацию и интуицию сверхчувственное познание постепенно восходит к тем областям духовного мира, где ему становятся доступными существа, участвующие в развитии мира и человечества. И благодаря этому оно получает возможность

проследить развитие человека между смертью и новым рождением, так что это развитие становится понятным. Но существуют еще более высокие области бытия, на которые здесь можно указать лишь совсем кратко. Поднявшись до интуиции, сверхчувственное познание живет в мире духовных существ. Последние также проходят известное развитие. То, что касается современного человечества, простирается некоторым образом до мира интуиции. В течение своего развития между смертью и новым рождением человек получает также влияние из еще более высоких миров; но эти влияния он не испытывает непосредственно; они доводятся до него существами духовного мира. И при рассмотрении их становится ясным все, что совершается с человеком. Но то, что касается самих этих существ, то, что нужно им самим для водительства человеческим развитием, это можно наблюдать только при помощи познания, стоящего еще выше интуиции. Этим указывается на миры, которые следует представлять себе так, что духовные проявления, которые на Земле являются высшими, там принадлежат к числу низших. Разумные решения принадлежат, например, в земной области к высшим проявлениям, а действия минерального царства – к низшим. В означенных же высших областях разумные решения являются приблизительно тем, чем на Земле – минеральные действия. Над областью интуиции лежит иная высшая область, в которой из духовных причин ткется план мира.

#### 6. Члены человеческого существа

Когда говорится, что «Я» работает над членами человеческого существа, над физическим телом, эфирным телом и астральным телом и в обратной последовательности преобразует их в Само-духа, Жизне-духа и Духо-человека, то это относится к работе Я над человеческим существом при помощи тех высших способностей, начало развития которых было положено лишь во время земных состояний. Но этому превращению предшествует другое на более низкой ступени, благодаря которому возникает душа ощущающая, душа рассудочная и душа сознательная. Ибо образование души ощущающей в ходе человеческого развития сопровождается изменениями в астральном теле, образование души рассудочной выражается в превращениях эфирного тела, а образование души сознательной в превращениях физического тела. При описании земного развития, данного в этой книге, об этом говорилось подробнее. Таким образом, в известном отношении можно сказать, что душа ощущающая основывается на превращенном астральном теле; душа рассудочная – на превращенном эфирном теле и душа сознательная – на превращенном физическом теле. Но можно также сказать, что эти три душевных члена суть части астрального тела, ибо, например, душа сознательная возможна только благодаря тому, что она существует как астральное существо в приспособленном для нее физическом теле. Она живет астральной жизнью в физическом теле, проработанном так, что оно может служить для нее жилищем.

#### 7. Сновидческое состояние

Сновидческое состояние было в известном отношении описано в этой книге. Его следует рассматривать, с одной стороны, как остаток древнего образного сознания, как оно было присуще человеку во время лунного, а также еще и значительной части земного развития. Развитие движется вперед таким образом, что прежние состояния вплетаются в более поздние. Так что в сновидениях проявляется в настоящее время в человеке как пережиток то, что было раньше нормальным состоянием. Но, с другой стороны, это состояние является в то же время и отличным от древнего образного сознания. Ибо со времени развития Я последнее принимает участие в процессах астрального тела, протекающих во сне во время сновидения. Так что в сновидении проявляется образное сознание, измененное благодаря присутствию Я. Но так как Я во время сновидения несознательно оказывает свое воздействие на астральное тело, то не следует ничего из области сновидческой жизни причислять к вещам, могущим привести к истинному познанию сверхчувственных миров в смысле духовной науки. То же самое можно сказать и о том, что нередко обозначают как видения, предчувствия или «второе зрение». Все эти явления возникают благодаря тому, что «Я» выключается, и тогда наступают пережитки древних состояний сознания. Они не имеют непосредственного применения к духовной науке; то, что



наблюдается в подобных состояниях, нельзя рассматривать в истинном смысле как результат духовной науки.

#### 8. К достижению сверхчувственных познаний

Путь к достижению познаний сверхчувственных миров, подробно описанный в этой книге, можно назвать также «путем непосредственного познания». Наряду с ним существует еще и другой путь, который можно обозначить как «путь чувства». Однако было бы совершенно неправильным думать, что первый путь не имеет никакого отношения к развитию чувства. Напротив, он ведет к наивозможно большему углублению жизни чувства. Но дело в том, что «путь чувства» обращается непосредственно только к чувству и пытается, исходя из него, подняться к познаниям. Он основан на том, что когда душа в течение некоторого времени всецело отдается какому-нибудь чувству, то это чувство превращается в познание, в образное созерцание. Если, например, душа в продолжение недели, месяцев и даже дольше всецело наполняет себя чувством смирения, то содержание этого чувства превращается в созерцание. Проходя постепенно через ряд подобных чувств, можно найти путь в сверхчувственные области. Однако для современного человека этот путь нелегко выполним в обыкновенных жизненных условиях. Одиночество, удаление от современной жизни при этом почти обязательны. Ибо впечатления, приносимые повседневной жизнью, мешают, особенно в начале развития, тому, чего стремится достигнуть душа путем погружения в определенные чувства. Описанный же в этой книге путь познания выполним в любом современном жизненном положении.

#### 9. Наблюдение особых событий и существ духовного мира

Может возникнуть вопрос, допускают ли внутреннее погружение и другие описанные средства, ведущие к достижению сверхчувственных познаний, наблюдение человека между смертью и новым рождением только в общих чертах, или же они дают также возможность наблюдать совершенно определенные отдельные события и отдельных существ, например, какого-нибудь определенного умершего? На это следует ответить: кто путем описанных средств приобретет способность наблюдать в духовном мире, тот может достигнуть и наблюдения происходящих в нем частных. Он становится способным вступать в общение с людьми, живущими в духовном мире между смертью и новым рождением. Но нужно принять во внимание, что в смысле духовной науки это должно иметь место только по прохождении правильного обучения, ведущего к сверхчувственным познаниям. Ибо только тогда можно различать заблуждение и действительность по отношению к отдельным событиям и существам. Кто хочет наблюдать частности, не пройдя правильного обучения, тот может стать жертвой многих заблуждений. Обучение, ведущее в высшие миры к наблюдению того, что было описано в этой книге, приводит также и к возможности проследить жизнь отдельного человека после смерти, а равным образом и к наблюдению и пониманию всех отдельных духовно-душевных существ, которые из сокрытых миров воздействуют на миры видимые. Однако достоверное наблюдение частного возможно лишь на основе познаний всеобщих, великих, каждого человека, касающихся духовных факторов развития мира и человечества. Кто стремится к одному, избегая другого, идет по неверному пути.

## ОСОБЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Разъяснения вроде тех, которые даны в этой книге о способности воспоминания, очень легко могут быть поняты неверно. Ибо, кто смотрит только на внешнюю сторону явлений, тому не сразу бросается в глаза разница между тем, что происходит с животным или даже с растением, когда у них возникает нечто похожее на воспоминание, и тем, что было охарактеризовано у человека как действительное воспоминание. Конечно, когда животное совершает какое-нибудь действие в третий, четвертый и т. д. раз, то оно совершает его, пожалуй, так, что внешний процесс имеет вид, как будто при этом участвует воспоминание и связанное с ним обучение. Некоторые естествоиспытатели и их приверженцы настолько

расширяют понятие воспоминания или памяти, что, наблюдая, как цыпленок, вылупившись из яйца, тотчас же начинает клевать зерна и даже умеет делать соответственные движения головой и телом, указывают на то, что он не мог научиться этому в скорлупе, но научился от тех многих тысяч существ, от которых он происходит (так говорит, например, Геринг). Явление, с которым мы имеем здесь дело, можно счесть похожим на воспоминание. Но мы никогда не приходим к действительному пониманию человеческого существа, если не обратим внимание на тот совсем особенный внутренний процесс в человеке, который выступает как действительное восприятие былых переживаний, а не только как воздействие прежних состояний на более поздние. Здесь, в этой книге, под воспоминанием разумеется именно это восприятие прошлого, а не новое, хотя бы видоизмененное проявление в позднейших состояниях того, что было раньше. Если бы мы захотели применить слово «воспоминание» к соответствующим явлениям в растительном и животном царстве, то для человека должны были бы употребить другое слово. При обсуждении этого вопроса в этой книге дело идет вовсе не о слове, а о том, что для понимания человеческого существа необходимо постигнуть это различие. Равным образом, нельзя приводить в связь с тем, что названо здесь воспоминанием, хотя бы даже и очень высокие, по-видимому, проявления разумности у животных.

Между изменениями, происходящими в астральном теле благодаря деятельности Я, и теми, которые совершаются в эфирном теле, нельзя провести строгой границы. Одни переходят в другие. Когда человек научился чему-нибудь и приобретает благодаря этому известную способность судить, то в его астральном теле наступает изменение; но если это суждение производит изменение в его душевном строе, так что он привыкает после этого ощущать по поводу какой-нибудь вещи иначе, чем он ощущал прежде, то мы имеем дело с изменением в эфирном теле. Все, что человек делает своим достоянием, так что он может все снова и снова вспоминать об этом, основано на изменении эфирного тела. В основе того, что становится постепенно прочным приобретением памяти, лежит переход работы с астрального тела на эфирное.

Мнение, что личные дарования человека, если бы они подлежали закону простого «унаследования», должны были бы проявляться не в конце, а быть в начале ряда кровного родства, легко может быть понято неверно. Могу сказать: да, но они тогда не могут проявиться, ибо ведь они должны же еще сначала развиваться. Но это не возражение; ибо, если мы хотим доказать, что что-нибудь унаследовано от предков, то нужно показать, каким образом в потомке снова встречается то, что было уже раньше. Если бы удалось установить в начале рода присутствие какой-нибудь черты, которая встретила бы затем снова в дальнейшем развитии этого рода, то можно было бы говорить об унаследовании. Но о нем нельзя говорить, когда что-нибудь, чего не было прежде, проявляется в конце рода. Вышеприведенное положение должно было только показать, что мысль об унаследовании является невозможной.

В некоторых главах этой книги говорилось о том, как человеческий мир и сам человек проходят через состояния, которые были обозначены именами Сатурна, Солнца, Луны и Земли, Юпитера, Венеры и Вулкана. Было также указано, в каком отношении находится человеческое развитие к небесным телам, существующим наряду с Землей и обозначенным как Сатурн, Юпитер, Марс и т. д. Эти небесные тела, естественно, проходят также свое развитие. В настоящий период времени они достигли такой ступени, что их физические части являются для восприятия тем, что называется в физической астрономии Сатурном, Юпитером, Марсом и т. д. Если же рассмотреть современный Сатурн с духовно-научной точки зрения, то он является как бы перевоплощением того, чем был древний Сатурн. Он возник благодаря тому, что до отделения Солнца от Земли были такие существа, которые не могли участвовать в этом отделении, ибо они усвоили себе качества, присущие сатурническому бытию в такой мере, что их место не могло быть там, где развивались преимущественно солнечные качества. Современный же Юпитер возник благодаря тому, что были существа, обладавшие качествами, которые смогут развернуться в общем ходе

развития только на будущем Юпитере. Для них возникло поэтому место обитания, в котором они могут уже в настоящее время предвосхитить это будущее развитие. Марс является небесным телом, на котором обитают существа, прошедшие лунное развитие таким образом, что дальнейшее участие их в развитии на Земле ничего не могло бы им дать. Марс – перевоплощение древней Луны на более высокой ступени. Современный Меркурий является местом обитания для существ, опередивших земное развитие, но именно благодаря тому, что они выработали в себе известные земные качества в более высокой степени, чем это может произойти на Земле. Подобным же образом современная Венера является пророческим предвосхищением будущего состояния Венеры. Всем этим объясняется, почему названия состояний, предшествовавших Земле и следующих за ней, выбраны сообразно их современным представлениям во вселенной.

Электронная книга издана "Мультимедийным Издательством Стрельбицкого", г. Киев. С нашими изданиями электронных и аудиокниг Вы можете познакомиться на сайте [www.audio-book.com.ua](http://www.audio-book.com.ua). Желаем приятного чтения! Пишите нам: [audio-book@ukr.net](mailto:audio-book@ukr.net)

#### Примечания

1

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

2

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

3

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

4

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

5

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

6

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

7

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

8

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

9

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

10

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

11

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

12

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

13

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

14

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

15

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

16

Schelling. Philosophie der Offenbarung.

17

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

18

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

19

Блестящее изложение развития гносиса дает вышеуказанная книга Mead Fragmente eines verschollenen Glaubens.

20

Можно было даже серьезно принять во внимание и изучить философию «Как если бы»,

бергсонизм и «Критику языка».

21

Здесь подразумевается не только духовно-научная проверка при помощи сверхчувственных методов исследования, но прежде всего вполне возможная проверка, исходящая из здорового, непредубежденного мышления и человеческого рассудка

22

Русский перевод этих статей вышел отдельной книгой под заглавием: Д-р Рудольф Штейнер. Из летописи мира. Изд. «Духовное знание», Москва, 1914. Прим, перев.

23

В русском переводе: Мистерия древности и христианство. Изд. «Духовное знание», «Москва, 1912. Прим. Перев.

24

Дело не в том, поскольку то или иное представление считает вышеприведенные мысли правомерными или нет. Ибо речь идет о развитии таких мыслей о растении и человеке, которые могут быть добыты без всякой теории, посредством простого непосредственного созерцания. Такие мысли имеют также свое значение наряду с не менее значительными в другом отношении теоретическими представлениями о предметах внешнего мира. И здесь эти мысли приводятся не для того, чтобы представить научно положение вещей, но чтобы построить символический образ, который оказывается действенным независимо от возражений, могущих прийти в голову тому или иному лицу при построении этого символического образа



С любовью,  
электронная библиотека  
[Theosophy-Books.org](http://Theosophy-Books.org)

