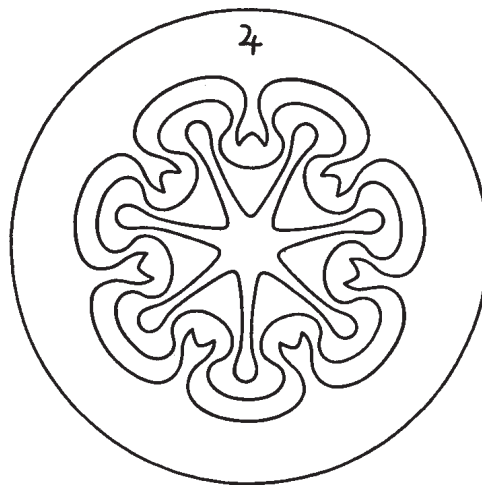


Раздел VI

ГЕТЕАНИЗМ

(Материалы к методологии Духовной науки)



I. МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ. ПОНЯТИЯ ОККУЛЬТИЗМА

1. «Суть абстрактной, интеллектуальной мысли такова, что она ничего в себе не содержит, так как является отражением. Прежде мышление людей обладало силой. Тогда люди создавали миф. Миф проникает вглубь до реальности». 224(5)

2. Саги, сказания имеют семь значений. Сначала их принимают буквально, потом, усомнившись в них, символически. В третьем значении нужно суметь снова взять сагу буквально; для этого, конечно, ее нужно брать на ее языке. 93(4)

1. Мифы и их внутренний смысл

Ветхозаветные мифы

3. «Если все принесенное развитием др. Сатурна, Солнца и Луны для развития Земли, соединить воедино в его природном аспекте, то в еврейской древности это выступает символизированным в Еве. Еве — гласные никогда не произносятся в еврейском отчетливо: Eve! Прибавьте к этому знак того божественного существа еврейской древности, которое вело земные судьбы, и вы получите форму: Jeve — Jahve, имеющий в Луне свой символ водитель Земли. С ним соединено то, что от лунного развития перешло... в земное развитие: Господин Земли соединен с земной Матерью, которая имеет свои силы как результат лунного развития ...Ягве!» 149(6)

4. Легенда. «Когда Сет снова пришел в Рай, то Херувим с огненным мечом пропустил его. Там он увидел, что древо жизни и древо познания переплелись друг с другом. По велению Херувима Сет взял три семени от этих соединившихся деревьев. Древо представляло собой то, чем должен стать человек и чего достигают посвященные. Когда умер Адам, Сет вложил семена ему в уста. Из них вырос пламенеющий куст, на котором стояли слова: «Ejehe Asheg ejehe» — «Я емь Тот, Кто Был, Есть и Будет». ... Из этого дерева Моисей изготовил свой чудесный жезл. Позднее из той древесины была изготовлена дверь Соломонова Храма. Кусок ее упал в пруд Вифезда и придал ему его чудесную силу. Наконец, из того дерева был сделан Голгофский Крест. Это образ умирающей жизни, которая несет в себе силы, вызывающие новую жизнь». Гете: «Умри и стань». 97(7)

5. *Золотая легенда.* Сет посетил Рай. Это означает, что он был посвященным и смог оглянуться на время, когда Сам Бог соединял в человеке древо жизни и древо познания: красную и синюю кровь. Ныне древо синей крови — древо смерти, красной — выражение «я» и низшего я-познания. Древо, выросшее из уст Адама (из человека), — это Манас, Буддхи и Атма. Два дерева красной и синей крови изображены на апокалиптической печати. На красной колонне стоит буква «J» и слова:

Im reinen Gedanken findest du
Das Selbst, das sich halten kann.
Wandelst zum Bilde du den Gedanken,
Erlebst du die schaffende Weisheit.

«Кто над этим медитирует, тот с помощью сил своих мыслей своей красной колонне крови напечатлевает силу, ведущую к определенной цели: к науке».

На синей колонне стоит буква «B» и слова:

Verdichtest du das Gefühl zum Licht,
Offenbarst du die formende Kraft.
Verdinglichst du den Willen zum Wesen.
So schaffest du im Weltensein.

Одно слово относится к познанию, другое — к жизни. Формообразующая сила сначала «открывается» в смысле первого изречения; «магической становится она только в смысле второго изречения». 284 с.64-66

6. Талмудическая легенда рассказывает, что отец Авраама был полководцем у Нимрода. Нимроду приснился сон, что у полководца родится сын, который многих царей свергнет с трона, и он решил убить ребенка. Отец же спрятал ребенка, а царю показал другого. Ребенок три года жил в пещере и питался молоком, которое высасывал из собственного пальца. В этом питании из самого себя выражено обращение в Аврааме сил древнего ясновидения на внутреннюю организацию человека. И он был первым человеком, выработавшим физический инструмент мышления. Остальные люди тогда вырабатывали мышление, будучи вне физ. тела. 123(3)

Мифы древнего Египта

7. «Египетская легенда называет Гермеса мудрым советником Озириса». Гермес — греческое имя; египтяне звали его Тот. 60(2)

«Египетская книга Тота состояла из 78 карт, заключавших в себе мировые тайны. В египетском посвящении о них знали немало. Игровые карты произошли от тех карт. Такие названия, как король, рыцарь, дозорный на башне, полководец имеют оккультный смысл». Символ Тарота Т. В книге Тота заключены все тайны мира от его начала до конца, от альфы до омеги. Вычитать их из карт можно, сумев разложить их в нужном порядке и взаимосвязи. В образах выражена жизнь, приходящая к смерти и вновь возрождающаяся. Та мудрость, заключенная в числах и образах, играла большую роль еще в средние века, например у Раймунда Луллия; сегодня от нее почти ничего не осталось. 265, с. 361-362

8. «Когда выделилось из Земли Солнце, человек воспринимал его действия во внутренних образах. С выделением же Луны эта способность исчезла. Открылись внешние чувства (Лемурия), но плотная парообразная атмосфера не позволяла видеть Солнце чувственно. Яс-

новидческое восприятие Солнца египтяне называли Озирис. И вот он умер: «Брат Тифон убил Озириса». Лунные силы, действовавшие на Земле между смертью и рождением (Изида), с тоской искали Озириса. В Атлантическую эпоху туман рассеялся. Солнце стало доступно внешнему восприятию, но уже отдельного человеческого сознания: разорванный на части Озирис».

«Озирис представлял силы Солнца, как они действовали в третьей культуре. Изида — это сила Луны до ее полного отделения от Земли, до разделения человечества на два пола, когда она еще действовала как девственная сила размножения. Затем она ушла к Луне, где оцепенела, застыла». 105(4,2)

9. Озирис, как свет Солнца, светил людям на Земле. После выделения Солнца он, как и Ягве, остался на Земле, а потом ушел от нее с выделением Луны и стал оттуда отражать солнечный свет на Землю. «Озирис управлял ранее Землей, но потом выступил Тифон, Ветер. Это произошло в то время, когда вода-пар осел и выступил воздух, благодаря чему человек начал дышать воздухом. Сознание Озириса победил Тифон, он убил Озириса, положил его в ящик и бросил в море». Ящик — это Луна, которая выделилась в море мирового пространства; и теперь Озирис находится в мировом пространстве. Затем он выступил в этом пространстве в четырнадцати обликах, в четырнадцати фазах восходящей Луны. Миф рассказывает, что он был разделен на четырнадцать частей и погребен в четырнадцати могилах. Весь Озирис есть полная Луна. С выделением Луны ее четырнадцать фаз создали побуждение к тому, чтобы у спинного мозга развились четырнадцать ветвей нервов. Таково следствие действия Озириса в четырнадцати фазах от новолуния до полнолуния. Озирис действует в четырнадцати восходящих фазах Луны. В четырнадцати других — от полнолуния до новолуния — действует Изида. Под ее воздействием образуются другие четырнадцать нервных ветвей, отходящих от спинного мозга. «Под действием фаз Луны, Озириса и Изиды, произошло разделение людей на два пола, хотя в каждом они действуют оба: у мужчин — женское эф.тело, а у женщин — мужское. Внутреннее действие Изиды в человеке — это легкие. Легкие есть регулятор влияния Тифона. Женское в мужчине — это легкие, в женском мужское — гортань. Так что в каждом человеке есть мужское и женское начало. Озирис и Изида рожают дитя — Горуса, человеческое сердце, которое заботливо окружено матерью Изидой — легкими. Тифон убил Озириса, когда Солнце стояло в Скорпионе». «Озирис и Изида в двадцати восьми обликах формировали человеческое тело через образование нервов, связь мозга с позвоночником и т.д. У греков Озириса звали Аполлоном. Озирис двадцатью восемью руками работает над головным и спинным мозгом. У Аполлона — это лира со струнами. Сама лира — мозг, голова, струны — нервы. Это мировая лира, и Аполлон играет на ней (Элевзинские Мистерии)».

«Время, когда человек был один и рождался девственно, выражено в Египте следующим образом: Изида кормит Горуса, а за ней стоит вторая Изида с крыльями коршуна и протягивает Горусу крест с ручкой: ☩. Эти две Изиды

указывают на время, когда преобладал астральный элемент. Преобладание эфирного элемента изображалось в виде Изиды со львиной головой». 106(6, 7, 8)

10. «Об Озирисе рассказывается, что некогда он царствовал в Египте. Рассказывается, что египтяне обязаны ему отказом от людоедства, что они обязаны ему введением плуга, земледелия, приготовления пищи из растений, строительством городов, определенными понятиями права, астрономией, красноречием, даже письменностью и т.д. Затем рассказывается, что Озирис распространил такие благотворные искусства и учреждения не только среди египтян, но он еще предпринял путешествия в другие земли и там распространил подобные же искусства. И отмечается при этом, что распространял все это Озирис не мечом, а уговариванием.

Затем рассказывается, что брат Озириса Тифон при виде того, насколько благотворно было для египтян влияние Озириса в течение столетий, захотел ввести новшества. ... Сегодня мы могли бы сказать: после того, как уже столетиями существовали нововведения Озириса, Тифон произвел революцию; когда Озирис был у других народов, он распространил свои нововведения. ... Изида, жена Озириса, оставалась дома в Египте; она воспротивилась тому, чтобы новшества были особенно захватывающими. Вследствие этого Тифон пришел в ярость, и когда Озирис вернулся из странствия, он убил его и куда-то забросил тело. Изида долго искала его. Наконец, она нашла его в Финикии и привезла домой в Египет. Тифон разъярился еще более и разорвал труп на части. Изида собрала части и из каждой отдельной части трупа с помощью специй и всяких других средств сделала существо, в котором вновь пребывал весь облик Озириса. Затем она подарила жрецам треть всей египетской земли с условием, чтобы гробница Озириса осталась в тайне и чтобы повсюду совершалось служение Озирису.

Примечательно заканчивается миф. Озирис вышел из подземного мира, когда в Египте началось служение ему, и занялся воспитанием Горуса, сына, которого Изида родила, когда Озирис уже был мертв. Затем рассказывается, что Изида совершила оплошность и Тифон, которого ей удалось запереть, снова вырвался на свободу. На это очень рассердился Горус, ее сын, сорвал с ее головы корону и вместо нее надел коровьи рога, а Тифона с помощью Гермеса — кого римляне называли Меркурием, а греки Гермесом — победил в двух битвах. Началась культура Горуса, культура сына Озириса и Изиды». 180(8)

11. «Египтяне говорили себе: то время, в которое люди еще непосредственно жили с имажинациями, было временем, в которое Озирис странствовал по Земле. — Они, естественно, имели в виду не *одного* Озириса, но вообще определенное время, в которое люди жили на Земле в имажинациях, и это свойство человеческих душ — быть в состоянии жить в имажинациях — как раз и обозначали так, что говорили: Озирис господствовал на Земле. Затем эта жизнь в имажинациях была утрачена, убита. Озирис был убит Тифоном, своим братом, т.е. той силой человеческой души, которая восходит в сверхчувствен-

ное, но больше не хочет развивать имагинативных способностей. ... Силы, действенные в древнем ясновидении, теперь имеются у умерших. Поэтому Озирис — судья умерших. Человек встречает его, когда проходит врата смерти. С тайной смерти соединили люди образ Озириса и Изиды, когда миф об Озирисе ставили в средоточие своего мышления».

«Египтяне говорили: Озирис был убит. Они хотели сказать: исчезла старая жизнь в имагинациях; она исчезла в то время, когда заходящее осеннее Солнце стояло в 17-й части Скорпиона, а в противоположной точке, в Тельце или в Плеядах, восходила полная Луна... в этот момент Озирис исчез с Земли, т.е. его больше не было на ней». «В Финикию должна идти Изида, чтобы найти труп, т.е. чтобы найти превращенный в буквенный алфавит иероглифический алфавит, труп Озириса. В Финикии, как говорят, был «изобретен» буквенный алфавит. Из Финикии назад в Египет пришел абстрактный шрифт. ... Этот переход... также выражен в мифе об Озирисе и Изиде». 180(9)

12. «На Земле человек не мог соединиться с Озирисом — для этого нужно было пройти через врата смерти. На Земле Озирис жить не мог, он был бы здесь тотчас разорван. Здесь не было места для того, что воплощалось в Озирисе». 143(8)

Мифы древних греков

13. «Зевсов род — это божественный род для живущих (на Земле). К нему взирал человек, когда душевными очами постигал мир, к которому он принадлежит от рождения до смерти. Это божественный род для живых: Зевс, Гера, Паллада Афина, Марс, Аполлон и т.д. И это было для греков последнее поколение богов, ибо греки различали три поколения богов.

Древнейшее поколение примыкает... к Гею и Урану. Это была древнейшая чета богов со всеми сестрами, братьями и т.д., относящимися к ним. От этой четы богов происходят титаны, к которым принадлежат также Кронос и Рея, но прежде всего — Океан. ... В мифе рассказывается, что Уран разгневал свою супругу Гею, и она побудила их сына Кроноса занять Мировой трон отца. Так мы видим, как на смену господства древних богов приходят юные Кронос и Рея со всеми, кто к ним принадлежит. Вы также знаете, что Кронос в греческом мифе — я извлекаю одну версию, особенно необходимую для нас, — имея, в определенном смысле, несимпатичные свойства, проглатывал всех рождавшихся у него детей, что не нравилось матери Рее. И вы знаете, что она уберегла Зевса, который затем сверг Кроноса, как тот, в свою очередь, поступил с Ураном, но сделал это иным образом. Так пришло новое поколение богов. ... Зевс до того, как он победил титанов и сбросил их в Тартар, получил от богини Метис, богини ума, сделанное ею рвотное средство, благодаря которому все проглоченные Кроносом дети вновь увидели белый свет. Так Зевс смог встретиться со своими сестрами и братьями, ибо ведь они пребывали в теле Кроноса, не правда ли? И только Зевс был матерью от этого убережен».

«Гея (после свержения Урана) ... становится вдовой. Чем она тогда становится? Она становится... Землей, но не обычной Землей, которую мы находим вовне, а той Землей, которая в себе несет человека: солью. Если бы человек смог — это создавали средневековые исследователи природы (Беме) — сознательно воспользоваться в себе солью, то он смог бы интуитивно. Так что процесс Геи-Урана, который нисходил в глубины человеческой природы, был в древние времена живее. ... И как от Урана-Геи осталась мертвая соль, так от Кроноса-Реи осталось жидкое — Меркурий; что в человеке является жидким, может принимать форму капель — это оставшее ... и это бессознательные глубины». С Зевсом связана сера. «Будь человек в состоянии сознательно пользоваться своей солью, он имел бы атавистические интуиции; будь он в состоянии сознательно пользоваться жидкостью, меркурием, — он имел бы инспирации; а пользоваться серой — имагинации, не в переносном, но в прямом смысле, как это понимали средневековые алхимики, говоря о «философской сере». 180(8)

14. «В древнегреческих мифах тепловой шар др. Сатурна назван Реей, а атмосфера — Кроносом. Обдумайте этот миф: постоянно излучаются жизнедарующие силы (от эф.тел Духов Формы из окружения) Кроноса на Рею, на Сатурн, и отражаются от него и втягиваются назад. Кронос постоянно глотает своих детей!» 102(4)

15. «Аполлон становится Орфеем. Тут опять перед нами род нисхождения Бодисаттвы в Будду. ... Тот Бодисаттва, который внешне известен под именем Аполлона, переживал нечто личное; он ведь должен был подготовить индивидуальность, «я», и он переживает трагедию «я». Он переживает нецелостность «я», как оно нецелостно в нынешнем человеке, стремящемся к высшему Я. Пробраз этого дан в Орфее, соответствующем для Греции Будде или Бодисаттве». В 3-ю культурную эпоху народами Европы закладывались зачатки будущего логического мышления путем музыкального воздействия. Действовавший в то время великий Учитель позднее перевоплотился в греко-римской культуре. Но он не мог заполнить всего тела, его душа выходила за пределы тела и не находила применения в физическом мире. «Этот род воплощения называется «сыном Аполлона» — сыном, душой которого было то, что в мистике обозначается символом «женственного». Но эта душа не принадлежала ему целиком, так как она была в другом мире, куда он не имел доступа». Эта удивительная трагедия перевоплощения великой индивидуальности выражена в греческом мифе об Орфее и Эвридике. Орфей не смеет оглядываться, т.к. вид того, чем он был когда-то, он не может вместить теперь, и это может ему повредить. 116(1)

16. «Бог Меркурий — это Архангельское существо». 236(16)

17. Физ.тело представлено в нас силами Плутона; эф.тело — силами Посейдона; астр.тело — силами Зевса. 129(3)

18. «В честь Богини Деметры был воздвигнут Элевзинский храм. Она является дочерью Кроноса. От Зевса, до его женитьбы на Гере, у нее родилась дочь Персефона. Однажды во время игры Плутон, Бог подземного

мира, похитил Персефону. Стеная, Деметра обошла всю Землю, ища ее. В Элевзисе она присела на камень возле дочерей Келеоса, где ее и нашел властитель той области. Под видом старой женщины она стала служить в семье Келеоса, ухаживая за сыном царицы. Она хотела дать этому сыну бессмертие и для этого каждую ночь помещала его в огонь. Однажды это обнаружила мать и разразилась слезами и стенаниями. Наделение бессмертием стало после этого невозможным. Деметра покинула дом. Келеос построил храм. Печаль Деметры по Персефоне была бесконечно велика. И земля утратила плодородие. Боги должны были как-то успокоить ее, чтобы не случилось чего ужасного. Зевс велел Плутону отпустить Персефону в верхний мир. Но перед этим Бог подземного мира дал ей съесть гранатовое яблоко. Вследствие этого она была вынуждена периодически снова спускаться в подземный мир. Одну треть года она проводила в нижнем, две трети в верхнем мире. Так примирились с Деметрой; она снова вернулась на Олимп. В Элевзисе же, месте ее страха, она учредила праздничный культ, который должен был впредь напоминать о судьбе. ...

Что попеременно пребывает в нижнем и верхнем мире — это душа. Так в образе представлено вечное души и ее вечное преобразование через рождение и смерть. От бессмертного, Деметры, происходит душа. Но она похищается переходящим и разделяет судьбу переходящего. Она вкусила от плодов нижнего мира: человеческая душа насыщается переходящим, поэтому постоянно она не может жить в высях Божественного. Она все снова должна возвращаться в царство переходящего. Деметра — это представительница той сущности, из которой возникает человеческое сознание, но это сознание должно мыслиться как могущее возникнуть через духовные силы Земли. Деметра, таким образом — пра-существо Земли, и одарение ею земли силами семени, плодами полей, указывает лишь на более глубокую сторону ее сущности. Это существо хочет дать человеку бессмертие. Деметра помещает своего питомца на ночь в огонь. Но человек чистую мощь огня (духа) не может выносить. Деметра вынуждена от этого отказаться. Она лишь учреждает храмовый культ, в котором человеку, в меру его сил, можно частично приобщаться к Божественному». 8(5)

19. В процессе эволюции силы Деметры в человеческом астр. теле (которые он получил из питания) были вытеснены силой Эроса. Этот процесс преобразовал все три тела: физическое, эфирное и астральное. Это тройное преобразование грек выражал Гекатой. Она изображалась троякой: с кинжалом и змеей — в отношении изменения условий здоровья и болезни физ. тела; знак изменившегося эф. тела — ключ к познанию мира; знак астр. тела — факел познания, как оно образуется в астр. теле.

«Персефона, дочь Деметры. Деметра же является регентом великого чуда природы, праобразом человеческого чувства, мысли и воли, чьим истинным дитя является Персефона». Древние силы ясновидения — Персефона — ныне ушли в подосновы души и там работают над укреплением нашего «я». Эти силы похищены глубинами человеческой души, Плутоном — властелином под-

земного царства. «Греки при этом сознавали, что те же силы, которые действуют в глубинах Земли, действуют и в глубинах человеческой души». 129(2,1,2)

20. «Персефона, вынужденная периодически сходить во тьму нижнего мира, представляет собой образ человеческой души, полный глубокого смысла. Эта душа происходит из небесных сфер, и ей предопределено быть бессмертной. Она дочь бессмертной земной Души, представленной в образе Деметры. Но душа человека не может нераздельно наслаждаться бессмертием. Периодически она должна нисходить в царство смерти». Воплощаясь на Земле, душа наслаждается ее плодами (гранатовое яблоко, которое должна съесть Персефона) и потому должна все снова возвращаться сюда, т.е. у души развивается вождение к земному. «Земная Душа (Деметра) хотела бы своей дочери, человеческой душе, дать бессмертие. Поэтому Деметра пытается доверенному ей ребенку очистить в огне, исцелить от смертности».

«Произошедший от бессмертного и смертной Дионис — это образ человеческого духа. В человеческом духе одна часть божественного Духа познает саму себя. Этот Дух является в человеке не чисто, а в одеянии страстей. Титаны — это образ таких страстей. В отдельном человеке они дают действовать не чистому, божественному Духу, но постоянно лишь отдельным его частям. Однако, несмотря на это, в каждом человеке имеется источник Божественного (сердце). Оно и спасается мудростью (Афиной). Очищение, исцеление разрушаемого титаническими страстями божественного Духа представлено в драме Диониса. Взятые вместе, драма Персефоны и драма Диониса образуют человеческую пра-драму...»

34 с. 154-156

21. «Поскольку судьба человеческого «я» внутренне родственна окружению, то также и силы этого «я» следует мыслить родственными тем божественно-духовным силам, которые в пространстве, вовне соответствуют этому «я». ... Поэтому во внешнем мире мы находим такой божественный образ, как представителя силы «я», который сам обладает определенным интимным отношением к человеческой природе и в своей судьбе, во всем своем ходе жизни в определенном отношении выглядит сугубо по-человечески, и это есть Дионис». 129(4)

22. Земной человек является компромиссом я-человека с человеком, лишенным «я» и состоящим из астр., эф. и физ. тел. Это выражено в мифе о юном Дионисе. Во время его культурного похода на Восток его сопровождение состояло из людей — не носителей «я», но образованных под влиянием сил физ., эф. и астр. тел., т.е. сил, принесенных с др. Луны. Они выглядели так, как выглядел бы лунный человек, не соприкоснувшись на Земле с «я», имевший «я» вне себя. И это греки изображали как силенов, сатиров, фавнов, как потомков атлантов, сохранивших верность атлантическому облику. «Именно таких людей, в наименьшей степени имевших в себе «я», должен был взять в свой поход Дионис, поскольку он должен был стать первым учителем «я». Сопровождавшие Диониса люди еще не имели того твердого скелета, который имеют люди теперь, поэтому они не сохранились в ископаемых остатках. Поэтому пале-

онтология не может найти остатков атлантов. Их сохранила нам греческая мифология. «Изучите конфигурацию фавнов, силенов, Пана, и вы получите духовно-геологические остатки пра-человечества Земли». 129(6)

23. «Бог Дионис — последний, рожденный богами. Это значит, что он есть тот — как это считали греки, — кто привел человека к его современной самостоятельности. Зевс, Кронос, старшие боги творили человека как двуполое существо, живущее в смутном сознании, не способное сказать себе я, без самопознания, без свободы. Творцом самостоятельности является Дионис». С того момента, как человек делается самостоятельным, выступают бесчисленно индивидуальности. Божественная Душа разрывается на множество индивидуальных душ. Это и символизировано в разрываемом титанами Дионисе. Человеческая мудрость символизирована в Афине Палладе. 54(14)

24. «Пегас — это персонификация фантазии. ... что как я-культура пребывает в человеке. Поэтому мы слышим, как то, что ведет к я-культуре, Хризаор, соединяется с Каллироей. Тогда возникает Герион, что может быть названо современной рассудочной, интеллектуальной культурой, которую греки ощущали как уводящую от старой ясновидческой культуры». 61 с. 336

25. «Об акте размножения атланты не знали. Это происходило в состоянии полной бессознательности. Когда атлант пробуждался, он не помнил о размножении, лишь в символах являлся ему процесс размножения. Об этом рассказывает греческий миф о Девкалионе и Пирре, которые пришли в Грецию и бросали позади себя камни, из которых возникали люди». 100(18)

26. «Символически способность человека впасть в заблуждение выразилась в том, что в эпоху, когда люди были оставлены богами, возникает *лабиринт*, представляющий собой изображение извилин мозга как орудия собственных мыслей человека, в которых может заблуждаться носитель этих мыслей. *Манас* называли на Востоке человека как мыслящее существо, и *Ману* называется первый главный носитель мышления. Греческие народы называли Миносом того, кто первый развил принцип человеческой мысли, и с Миносом также связано сказание о лабиринте, т.к. люди чувствовали, что со времени его они постепенно переходили от божественного водительства к такому, при котором я иначе переживает влияние высшего мира, мира духа». 15(2)

27. «Титаны — это силы воли, которые как природа (Кронос) произошли из прежнего мирового Духа (Урана). При этом речь идет не об абстрактных силах воли, а о действительных существах воли. К ним принадлежит Прометей. Этим характеризуется его существо. Но он не совсем титан. ... Воля, с одной стороны, указывает на доброе, с другой — на злое. В зависимости от того, склоняется ли он к духовному или к преходящему, формируется его (Прометея) судьба. Человек прикован к преходящему. Его клюет орел. Он должен терпеть. Высшего он может достичь, если будет в одиночестве искать свою судьбу. У него есть тайна. Она состоит в том, что Божественному (Зевсу) надлежит вступить в брак со смертным, со связанным с физ. телом человеческим сознанием, чтобы родить Сына — избавляющую Бога че-

ловеческую мудрость (Логос). Благодаря этому сознание станет бессмертным. Он (Прометей) не должен выдавать этой тайны, пока к нему не подступит мист (Геракл) и не устранил власть, постоянно угрожающую ему смертью. Кентавр — это сам человек: полуживотный, полудуховный человек. Он должен умереть, чтобы был избавлен духовный человек. Чем Прометей, человеческая воля, пренебрегает, это берет Эпиметей, рассудок, мышленность. Но дары, что достаются Эпиметею, — это лишь страдания и мучения. Ибо рассудок цепляется за ничтожное, за преходящее. И единственное, что ему остается (из ящика Пандоры), — это надежда, что и из преходящего некогда родится вечное». 8(5)

28. В сказании о Прометее содержится история всей 5-й коренной расы. «Дух 5-ой расы может завоевать только безжизненную природу, пребывающие в камне, в минералах силы становления (например, каменный уголь). Манас 5-й коренной расы прикован к минеральным силам, как атлантическая раса была связана с жизненными силами (например, семян). Вся сила Прометея прикована к скале, к Земле. Потому и Петр — камень, на котором строит Христос». Орел действительно пожирает печень 5-ой коренной расы, представителем которой является ее пра-посвященный Прометей. Идет борьба желудка с печенью. «В каждом отдельном человеке в 5-ой коренной расе повторяется эта прометеява борьба-страдание».

Сознание того, что человечество 5-ой расы стоит под знаком огня, выразилось в мифе о Прометее. Вся наша техника, промышленность, искусство связаны с огнем. «Прометей» означает «думающий наперед»; его брата зовут Эпиметей, что значит «думающий потом». Здесь выражены два рода человеческого мышления. Думающий потом — это тот, кто дает вещам мира воздействовать на себя, а затем думает о них. Это кама-Манас-мышление. Изобретатель же думает наперед. Это Манас-мышление. 93(4)

29. «Печень содействует проникновению в земной мир иллюзий, и одновременно она — орган, приковывающий нас к Земле. У Прометея, давшего людям силу, вводящую их в земную жизнь, орел клюет печень, потому что это не причиняет боли!» Прометей принес человеку нечто, запутывающее его в сети Аримана. 120 (7)

30. «Ахилл — посвященный четвертой подрасы, находящийся в восходящей ветви развития человеческой культуры, поэтому Ахилл неуязвим сверху, а только в пяту — нижнюю природу». 93-а(31)

31. Геракл был посвященным Элевзинских Мистерий. Мистерии проводили человека через смерть преходящего, т.е. в подземный мир, и через посвящение они хотели спасти вечное от нисхождения. Геракл преодолевает опасности подземного мира (Цербера) как мист. Его подвиги — это ступени внутреннего развития души. Он побеждает Нимейского льва, т.е. обретает господство над чисто физическими силами в человеке. Он убивает девятиглавую Гидру горящими головнями и в ее желчь окунает стрелы, и они тогда не знают промаха. Это означает, что он преодолевает низшую науку, чувственное знание огнем духа и у приобретенного низшего зна-

ния он берет силу видеть низшее в свете, свойственном духовному оку. Геракл ловит лань Артемиды — богини охоты. Он ловит то, что может служить свободной природе человеческой души и т.д. 8(5)

32. Гера дает Семеле на миг увидеть Зевса таким, каков он в действительности. «Это означает не что иное, как то, что Семела на миг делается ясновидящей. Она погибает в огне, ибо увидела Зевса в пламени астрального мира, т.е. ясновидчески. Она была в действительности разбита вдребезги, как разбилось бы современное я-сознание человека, оказавшись внезапно перед астральным миром, не будучи к тому подготовленным». 129(6)

33. «Елена была представительницей, имагинацией для всех отношений Греции с передней Азией», и спор трех богинь выявляет импульс греческой душевной жизни. 165(10)

34. «Кто примет в расчет чисто человеческое, тот сможет получить уверенность, что Гомер описывает только факты и что Гектор ходил по Трое так же, как и Ахилл и другие». 139(1)

35. «Поиски золотого руна есть поиски чистого астр. тела. Внешние события — это физиономия внутренних событий. И поход Аргонатов имел место в действительности на физическом плане, как и Троянская война. Это не просто символы». 106(10)

36. Миф об Аргонатах. Фрикос и его сестра Гелла, дети беотийского царя, сильно страдали от своей мачехи. Боги послали им овна с золотым руном, который унес их от мачехи по воздуху. Когда они пересекали пролив между Европой и Азией, то Гелла утонула. Поэтому пролив называется Геллеспонт. Фрикос добрался до царя колхов на восточном берегу Черного моря. Он принес овна в жертву богам, а руно подарил царю Эгею. Тот повесил его в роще, и ужасный дракон охранял его. Греческий герой Язон вместе с Гераклом, Тезеем и Орфеем решили заполучить это руно. Для этого им пришлось совершить работу, которую им задал колхский царь. Им при этом помогла дочь царя, волшебница Медея. С ее помощью Язон запряг двух дышавших огнем быков, вспахал поле, посеял зубы дракона, из которых выросли одетые в броню люди. По совету Медеи Язон бросил среди них камень, и они перебили друг друга. Затем с помощью волшебства Медеи Язон усыпил дракона и захватил руно. С ним греки отплыли на родину, но их стал преследовать колхский царь. Медея, ставшая женой Язона и уплывшая с греками, убила своего брата Абсиртоса и стала по частям бросать его тело в море. Царь занялся собиранием этих частей, и грекам удалось убежать.

«Руно — это нечто, принадлежащее человеку, что бесконечно ценно для него; в пра-отдаленные времена это было отделено от него, и чтобы приобрести это вновь, ему необходимо преодолеть ужасные силы. Так обстоит дело с вечным в человеческой душе. Оно принадлежит человеку, но отделено от него его нижней природой. Лишь когда он ее преодолет, усыпит, он снова достигнет его. Это станет для него возможным, когда собственное сознание (Медея) с его волшебными силами придет к нему на помощь. Для Язона Медея является тем же самым, чем Диотима для Сократа — наставницей в любви. Соб-

ственная мудрость человека обладает волшебной силой для достижения Божественного после преодоления преходящего. Из нижней природы может происходить лишь человечески-низшее, одетые в броню люди, которых можно одолеть силой духа, советом Медеи. Но когда человек уже нашел свое вечное, Руно, он еще не достиг уверенности. Ему нужно пожертвовать частью сознания (Абсиртосом). Этого требует чувственный мир, который мы можем понять лишь как многообразный (раздробленный)». Таковы лишь самые общие принципы этого мифа.

Циклоп в «Одиссее» — это «физическая сила, низшая природа, которая должна быть преодолена. Кто не сталкивается с его силой, не ослепляет его, того он пожирает». «Цирцея (на острове) — это низшая духовная сила, связанная с преходящим. Путем злоупотреблений она может сталкивать людей лишь еще ниже в животность (превращает спутников Одиссея в свиней). Одиссей должен ее преодолеть. Тогда он может низойти в подземный мир. Он становится мистом. Затем он подвергается опасности, которая угрожает мисту при восхождении с нижних на более высокие ступени посвящения. Он достигает сирен... Это образования низшей фантазии, за которой охотится, прежде всего, тот, кто освобождается от чувственного. Он доносит ее до свободного творчества, но не до посвященного духа. Он охотится за обманчивым образом, от чьей власти он должен освободиться. Одиссей должен пройти опасным путем между Сциллой и Харибдой. Начинаящий мист колеблется взад-вперед между духом и чувственностью. Он еще не может постичь всей ценности духа, но и чувственность уже утратила для него прежнее значение».

После кораблекрушения остается в живых один Одиссей. Семь лет он живет у нимфы Калипсо, которая затем отпускает его домой по велению Зевса. «Мист взшел на ступень, куда проникают лишь достойные, один Одиссей, остальные терпят неудачу. И эти достойные могут некоторое время испытывать наслаждение, определенное мистически-символическим числом *семь*: это покой постепенного посвящения».

На пути домой Одиссей попадает еще на один остров, где его хорошо принимает царь Алкиной и его дочь: «К Одиссею еще раз подступает мир с его радостями, и дух, связанный с миром (Навзикая), пробуждается в нем. Но он находит дорогу на родину, к Божественному». Ему еще приходится победить женихов своей супруги Пенелопы, чтобы мочь в покое соединиться с ней. Для этой победы Афина превращает его в нищего, чтобы женихи его сразу не узнали. «Собственного глубокого сознания, божественной силы души ищет Одиссей. С нею хочет он быть един. Но прежде, чем мист найдет ее, он должен преодолеть все, что подобно жениху он приобрел ради благосклонности этого сознания. Это мир низшей действительности, преходящей природы, из которой происходит толпа этих женихов. *Логика*, которую применяют к ней, — это прядение, которое все вновь распускается (что делает Пенелопа). Мудрость (богиня Афина) — это верная водительница к глубочайшим силам души. Она превращает человека в нищего, т.е. она совлекает с него все, что происходит из преходящего». 8(5)

37. В культуре древних греков, которая связана с именем Агамемнона, Одиссея, Менелая, дано уже то, что мы знаем сегодня как нашу внешнюю, более не связанную с ясновидческими силами духовную культуру. И грек чувствовал, что интеллектуальная культура, познающая законы природы, требует жертвы дочери Агамемнона Ифигении. «Ифигения предстает нам как представительница постоянной жертвы, которую наша внешняя интеллектуальность должна приносить глубоко религиозной жизни», дабы уберечь душу от иссыхания. 129(1)

Каббала

37а. Основы учения каббалы были заключены в мифе, который тайный учитель первого христианского столетия Юстин Мученик рассказывал своим ученикам. Он рассказывал, как однажды Геракл уснул, и его лошадь пропала. Ему явилась дева, нижняя часть которой имела вид змеи. За согласие насладиться с нею любовью она обещала вернуть Гераклу коня.

Геракл в мифе есть «корона». Как человек, он не имел сознания, пока не обрел пол. Дева — духовной и физической природы. Три родившиеся у нее существа суть три течения Логоса: духовный, душевный и физический (как в каббале) мира.

В духе каббалы учил гностик Симон Маг (тоже 1-е столетие). Его Елена есть Селена — Луна, Изиды. Из-за Елены — Селены велась Троянская война. Мужское греков потеряло свое женское начало. Д.29, с. 25-26

«Каббала различает внутри мира 12 членов, из них первый и последний должны сохраняться в тайне, ибо их вообще нельзя выразить в словах. Только 10 остальных можно выразить. Они разделяются на три группы: первая — это т. наз. духовный мир, мир чисто духовных существ;

вторая — мир душевный;

третья — мир телесности.

И вот каббалист говорит каждому ученику с самого начала: ты никогда не сможешь видеть эти три мира глазами, но постоянно ты можешь видеть «Царство». «Царство» — это наш мир, который нас окружает. Я вижу человека, — говорит каббалист, но видимое мною есть «Царство». В действительности этот человек пребывает в трехчленном мире... Нам все это предстоит как единство, как «Царство». Таков 10-й член. Он есть соединение девяти других».

Мир телесности, в сою очередь, тоже трехчленен. Он включает в себя твердость, фундамент и видимость (зефироты). Когда мы опираемся на фундамент, он дает твердость; опирается он на нас, мы воспринимаем его видимость (Schein).

Три зефироты душевной жизни: любовь (ее производит душевное тело, подходя к другому душевному телу), милость (она более внутренняя, чем любовь), справедливость (лишь она выравнивает все).

Зефироты духовного мира деятельны: мировой рассудок, мировая мысль, рассудок, имеющий мысли; третий, основной зефирот — высота или корона, соединение рассудка и мысли: кетер, вершина.

Человек имеет члены из всех трех миров: из телесного мира — вегетативную, растительную душу, двойное эфирное тело; из душевного мира — страстную душу, из духовного — мыслящую.

«Таков остов еврейского тайного учения».

Д. 29, с. 23-24

Северогерманская мифология

38. «На Земле нет другой мифологии, которая в ее своеобразном построении, в ее самобытном развитии дала бы более значительную или более ясную картину мировой эволюции, чем северная мифология. Эта картина может быть преддверием духовнонаучной картины мирового развития». 121(7)

39. Северянин-германец «научается видеть в Одине одного из Архангелов отсталого развития, одного из величайших, отрехшихся в предвремя и сохранивших свое архангельство при принятии на себя важной миссии: работать над душой человека».

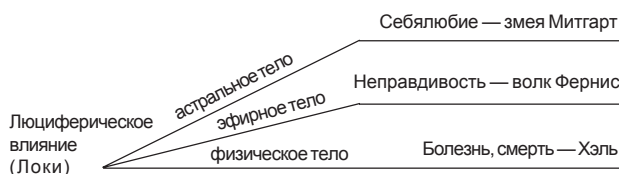
«В историях, повествующих об Одине, выражается усвоение душой речи, усвоение при помощи соответствующего Архангела, и в обход, через эф. тело, ее вживание в тело физическое.

Родственных Архангельских существ мы встречаем в собраниях Одина: в Хёнире, который одаряет силой представления, и в Ледуре, который снабжает тем, что еще особенно близко расе, а именно: цветом кожи и характером крови. В этих Архангелах нам следует видеть существ, так сказать, более нормального начала.

Тор — это Ангел, отказавшийся от восхождения на высшую ступень, «чтобы ко времени пробуждения в душевном развитии «я» стать вождем в душевном мире северо-германской области». Духи Мудрости и Духи Движения — это Ваны; Ангелы, Архангелы — это Азы. «Работе Одина, дарующего мудрость языков и рун, который действовал больше окружным путем, через дыхание, вовне, в Макрокосмосе, соответствует движение ветра». Гиннунгагап — хаос, начало зона Земли после Пралайи. 121(8)

40. Зиф — супруга Тора, это групповая душа германцев (происходит от Sippe — родня, племенная принадлежность). 121(10)

41. «В астр. теле Люцифер вызывает себялюбие, в эф. теле — ложь, в физическом — болезнь и смерть». В северогерманской мифологии Люцифер — это Локи. У него есть три отпрыска:



Человек предрасположен к влиянию ясновидящего Бальдура. Влияние же Локи способствовало победе слепого Хёдура (с помощью омель). Локи — убивающая сила. Люцифер приводит человека к Ариману. 121(9)

42. Лишь Христу в эфирном облике «удастся изгнать то, что непросветленной ясновидческой силой запутает и затуманит человечество, если Один не уничтожит Фернис-волка, который представляет собой не что иное, как отставшую ясновидческую силу. Видар, молчавший все время, — он преодолевает Фернис-волка. Об этом говорят Сумерки Богов.

Кто узнает Видара во всем его значении и почувствует его в своей душе, тот поймет, что в XX веке людям вновь может быть дана способность видеть Христа».

121(11)

43. Нанна («Песнь о Нибелунгах») — это человеческая душа. Она была прежде связана с Бальдуром — силой солнечного ясновидения.

161 (8)

44. «Воздух — это тело Ягве... Воспоминание об этом содержится в германской саге о Вотане, который ездит верхом на ветре».

100 (18)

45. «... Вотан, Вилли и Ве; их имена означают разум, волю и душевность».

51(5)

46. «Великан Имир, из которого сделан весь мир, соотносим с растерзанием Озириса в Египте». 93-а(31)

47. «Хёдур — это представитель внешнего материального мира, .. не включающий в себя духовное, но живущий как паразит. «Ннд» является старым названием войны, борьбы... тьмы, раздора».

«Бальдур — это представитель понимания, познания, света, и именно того света, что светит человеческой душе в состоянии сознания, развивающегося с 4-ой послеатлантической эпохи». «Бальдур имеет в себе нечто от хороших черт Люцифера, Хедур — нечто от хороших черт позднего Мефистофеля-Аримана. Под «хорошим» я понимаю не морально хорошее, а необходимое для развития».

173(9)

48. Бальдур символизирует зрелые силы Земли; Локи — отставшие на лунной ступени (такова, например, оме-ла).

105 (5)

49. Хелль. «Она представляет собой низшую природу человека, вызывает рождение и смерть. Потому Хелль является то черной, то белой. Змея *Mitgarpt*, которая в современном мире обвивает континенты, представляет собой эф. тело, которое приковано к нижней природе современного человека. Валькирии — это высшее сознание, с которым связывается павший в битве. Пра-германский Бог Цин — это Марс; ему посвящен в календаре вторник — Dienstag.

Бальдур — это не Солнце, а «старый астральный свет, который заглядывает в духовно-душевный мир, но который в ходе развития отмер, когда выступил пол, для которого духовный свет погрузился во тьму.

... Свет во тьму светит, но тьма не знает света».

«Пламя, огонь, которым окружена Валькирия, — это, вообще говоря, действительность». Когда человек восходит к высшему сознанию, то из его низшей природы, как пламя, начинают вырываться вождедения. «Благодаря высшему сознанию возникает образование в виде пламени, и через него должен пройти посвященный. Это посвятельная церемония Зигфрида». Он одновременно король и жрец, обладает мужеством и мудростью. Но позже это меняется: Зигфрид завоевывает Брунхильду

для непосвященного, «кто уже не является потомком древних богов». Но для него высшее сознание (Брунхильда) представляет собой нечто опасное, ибо он не победил, как Зигфрид, дракона, низшую природу. Но уязвим и Зигфрид — в том месте, «где в Божественном осветленная моральная закономерность должна воспламениться любовью. Это воспламенение любовью составляет сущность Христианства. Но это еще не принадлежит к посвящению Зигфрида».

54 (15,17)

50. «Немецкий Зигфрид — герой еще четвертой подрасы, но он уязвим между плечами. ... Это место сделал неуязвимым Тот, Кто нес на Себе крест. В Зигфриде идут к закату северные боги. ... Дрииды дали людям учение о нисходящих нордических богах».

93-а с. 256

51. «Зигфрид — это еще и Солнечный Герой, Брунхильда-Валькирия — Матерь мира; потому они родственны, и потому Брунхильда-Валькирия может быть побеждена Зигфридом-Солнечным героем. Кримхильда и Гюнтер — это существа, более подходящие тому времени, в котором они живут, в которое они потеряли старое ясновидение». Их браки выражают смешение старого ясновидения с новым состоянием эпохи материализма.

161(8)

52. «Золото Кримхильды, оставшееся от Зигфрида, — это талисман, форма которого концентрирует оккультные силы. Сделан он был из наносного (в речном песке) золота, также связанного с определенными оккультными силами. Поэтому Кримхильда могла им исцелять. И этот талисман Хаген действительно бросил в Рейн».

136(8)

«Альберих (нибелунги) — это представитель пробуждающегося к индивидуальному развитию человечества; он приносит желания в сферу себялюбия, эгоцентризма. Он замыкает служащее целому, мудрость (золото) в кольцо эгоцентризма. Личность, обладающая самостью, выносит действующее знание из целого в область того, что твердо стоит внешне — через договор — Вотан. Влечения (инстинкты) переходят на низшую, чисто личностную природу (великаны). Вотан угрожает перевести на них также и любовь — Фрею. Однако Логе — умность, рассудочность, размножающаяся, наследуемая интеллигенция — склоняет Вотана к тому, чтобы великанов, низшую человеческую природу, наделить проявляющей личные свойства мудростью. Эрда выступает как воспоминание о пра-науке и предостерегает Вотана. Он становится властителем Валгаллы — того, что может разделять духовностью, происходящей из древности; ее обретают после смерти.

Духовным миром берется человек после смерти — Валькирии. Брунхильда — это божественная духовность, позже перешедшая на Землю. Вотан порождает последние, которые еще остаются связанными с ним. Зигмунд — Зигмунда. Меч. Человеческое разбивается о Божественное.

Зигфрид — это стоящий на самом себе человек. Он сам себе кует меч, в своем внешнем мире (птицы) находит речь духа, находит предоставленную самой себе Брунхильду. Кольцо.

Брунхильда отдает кольцо назад. Вотан отступает на задний план.

Хаген — нибелунги вообще, оставшиеся от древности остатки ясновидения, в которых больше ничего не видно». Д. 22, с. 9

Мифы Европы

53. «Имя Олаф означает того, кто от предков унаследовал свое сознание, свое внутреннее существо. «Асте» означает любовь, которая через кровь переходит из поколения в поколение. Этот сын любви Астесон есть Олаф, есть сознание, прорастающее из поколения в поколение с древнейших ясновидческих времен». «В описании «Броксвалина» представлена Камалока». Проехав мост Г'яллар, Астесон погружается в земные элементы: землю (земля во рту), воду (моральное), воздух и огонь. «Представление о посмертной жизни — во многом языческое». 158(9)

54. В «Калевале» Вайнэмейнен — творец души ощущающей. Ильмаринен — души рассудочной, Леминкяйнен — души сознательной. Сампо — это «скованное из взаимодействия трех душевных принципов эф.тело, отражением которого является затем физ.тело». 133(4)

55. «Когда дело касается интересов астр.тела, человек может заблуждаться на две стороны: в сторону Амфортаса и — пока Амфортас не будет исцелен — в сторону Парсифаля. ... Астр.тело стремится развивать в себе силы эгоизма. Но когда оно вносит в этот эгоизм свои личные интересы, то оно испытывает удар и вместо того, чтобы распространяться над всей Землей, оно сжимается в точку личности. ... Когда это происходит, то действие личного, которое выражается через кровь, ранил человеческую личность — это и есть заблуждение в сторону Амфортаса. ... Парсифаль, ... когда мимо него несут святой Грааль, готов спросить: для кого приготовлена эта пища, — но не спрашивает. ... Царю рыбаков (Амфортасу) нужно истребить в себе личный интерес и расширить его до общечеловеческого интереса Иисуса Христа. И Парсифалю нужно возвысить свой интерес от простого, невинного созерцания до внутреннего понимания того, что есть одно во всех, что необходимо для всего человечества — до понимания дара Святого Грааля... Парсифаль слишком слабо чувствует в себе общемировой интерес». 145(7)

56. «Горожанин является основателем материализма в практической жизни. Это выражено в мифе о Лознгрине. Лознгрин — посланец ложи Грааля, был мудрым водителем в эпоху средневековья, он подготовил основание городов. Лебедь — это его символ, как посвященного третьей ступени. Эльза Брабантская представляет собой сознание материалистически чувствующего города». 93-а(9)

57. Сказание повествует: «Палладиум, который символизирует совершенно определенное место пра-древней мудрости, был некогда в потаенном месте у троянских посвященных, жрецов; они хранили его. Затем он попал на Солнце, когда сложными путями переносился из Трои в Рим. Второй раз он попал на Солнце, когда его переносили

из Рима в Константинополь. И затем в сказании говорится: В третий раз он будет на Солнце, когда из Константинополя его будут переносить в один славянский город. Это сказание глубоко импульсирует самым различным образом многое и в наше время...» 175(13)

58. В средние века повсюду в Европе рассказывалась легенда о царском сыне Иосафате, которого берегли от впечатлений мира, но однажды он увидел больного и мертвого и был этим очень потрясен. Был в легенде еще человек, в глубине сердца захваченный тайной Христианства, Барлаам, который обратил Иосафата в Христианство. Имя же Иосафат происходит от более старого имени Иосаф, а то, в свою очередь, от Йодасаф, Иодасаф — от Юдасаф, что идентично Будасаф (два последних имени — арабские). Будасаф же означает то же самое, что Бодисаттва. 113(9)

Буддийская легенда

59. Жил на свете один человек, который никак не хотел умирать. Повсюду он искал чувственных наслаждений, но его преследовали четыре змеи. Некий голос велел ему время от времени кормить этих змей, человек же их очень боялся и постоянно от них убегал. Однажды голос сказал ему, что за ним идут пять убийц, и он побегал еще быстрее. Голос предупредил его, что появился еще шестой убийца, который хочет мечом отрубить ему голову. На пути своего бегства человек попал в одну пустую деревню. Но голос опять предупредил, что разбойники скоро разграбят эту деревню. Человек побежал дальше и оказался на берегу большой реки. На этом берегу он также чувствовал себя неуверенно, поэтому он сплел из веток и листьев корзину и переплыл в ней на другой берег. Теперь он был в безопасности, он стал брамином. «Смысл этой легенды таков. Человек должен проходить через различные состояния, пока не придет к Божественному. В четырех змеях следует видеть четыре элемента: огонь, воду, землю, воздух. Пять убийц — это пять чувств. Пустая деревня — душа, убежавшая от впечатлений органов чувств, но теряющая уверенность, когда остается сама собой. Если же она вбирает в свое внутреннее свою низшую природу, то она должна погибнуть. Человек должен построить себе чёлн, чтобы через поток преходящего перебраться с берега чувственной природы на берег вечно-божественного». 8(5)

2. Символы, термины, понятия

Их происхождение и предназначение

60. Символы «в действительности есть не что иное, как последующее изображение первоначальных природных сил». 97(22)

«Символика имеет свое основание во Вселенной».

265, с. 328

«Все физическое, все наши органы, да, собственно, и весь человек — все это лишь символы, лишь знаки для чего-то духовного, для того, что сотворили высшие Иерархии. Еще Духи Движения на др. Солнце поработали

над нашим кровообращением, Духи Формы потом сошли вниз и отпечатали для всего сотворенного форму и знак; так что сердце есть лишь знак для работы высших Иерархий в нас». 266-2, с. 260

«Из формы, числа, линии — меры, числа, веса, как говорят в оккультизме — был некогда человек сотворен богами». Об этом знает и черная магия, поэтому пользуется ими, чтобы поработить человека. 266-1, с. 381

«На нашем трудном пути нам кое-что дано в помощь; одно из помогающих средств — символы. Их нам дают Майстеры Мудрости для медитаций...» 266-2, с. 102

«Почему в символах? — Чтобы возбудить внутреннюю продуктивность». Д. 22, с. 11

«Имагинативного сознания мы достигаем, если вещи вокруг нас видим символически. Человек Лемурийской расы обладал, хотя и несовершенным образом, таким сознанием. ... он видел парящие в воздухе образы определенных цветов и форм...» Д. 60, с. 29

«Некоторые думают так: образы возникают таким образом, что имеющиеся идеи облекают в символы. Но это «соломенная» символика. ... на определенной ступени отходят от идеи, и тогда образ живет как первоначальное». 342, с. 38

«Стадии формы эзотерики выражают в цвете и знаке, стадии жизни — в звуке; жизнь звучит. Для стадий сознания характерных знаков в физическом мире нет». Д. 67/68, с. 47

«Ближайшее, благодаря чему можно соучаствовать в чистом формировании речеобразующей силы, есть символизм, но на этот раз правильным образом вырабатываемый, чтобы ему вновь не застыть в интеллектуальном. Нужно поступать так, чтобы символ действительно переживался. ...

Видите ли, как только антропософ приходит к имагинативному созерцанию, или проникает в имагинативное созерцание другого, усваивает его, то ему становится ясно: стоящий перед ним человек больше уже не тот, каким был прежде, до того, как его увидели в свете Антропософии. ...

Человек поставлен в мире Богом. Это выступает тотчас же как внутреннее переживание, как только мы постигаем имагинацию человека». Мы говорим: «человек есть подобие Божие». Это не притча, а истина, взятая из сверхчувственного мира. Необходимо подобными переживаниями пропитать наши слова, чтобы говорить в духе живых созерцаний.

«Символ есть то, с помощью чего мы находим путь к сердцу человека, когда дело идет о сверхчувственном... в символе нужно жить...» Свет — образ мысли, но и в действительности мысль есть превращенный свет. 343, с. 117-120

Символ креста

61. «Как в каждом отдельном человеке рождается высшее Я, так в Палестине было рождено высшее Я всего человечества. Божественное Я, и оно было сохранено и развивалось далее в том, что таилось за знаком Розы и Креста». 112(1)

Легенда рассказывает, что когда Христос был с кровоточащими ранами на кресте, то прилетели пчелы и из крови, как из красных роз, взяли мед. «Благодаря жертве кровь изменила свой химический состав, она стала чистой, как сок красной розы». 266-1, с. 466-467

Тау (Tau) по немецки означает «роса», на латинском — это ros (русское роса), а крест — crux. И ros crux (розовый крест, т.е. крест с розами) соединяет в себе знак Тао, крест и росу на растении. Таково происхождение слова Rosenkreuz.

«В водах мудрости — Манас

В кресте и розах — Буддхи

В колесе жизни — Атма». 266-1, с. 224, 229

«Но древо жизни обратилось в знак, который сначала означает смерть, но таит в себе высшую жизнь, которую может обрести человек, если освоит, делает своим крест с красными розами». 266-2, с. 175

Розы на кресте: круги ☽, ☿, ♀, ☉ — внизу; ♂, ♈, ♉, с их косвенным действием, — вверху.

«Так видим мы семь роз небесного пространства, а в их середине сияет восьмая роза — тройное Солнце».

Солнце-посредник, Христос. 266-3, с. 128, 140

62. «Символ креста, а также свастики представляют четырехлепестковый чакрам человека. Двенадцатилепестковый цветок лотоса находит свое выражение в символе креста с розами и в двенадцати спутниках. Тринадцатый среди них, невидимый спутник (см. Гете, «Тайны»), объединяет их всех. Это истина, единая связь всех религий. Всякое новое начало, каждое новое религиозное откровение является «тринадцатым», который новому синтезу двенадцати нюансов дает духовную истину». 94(10)

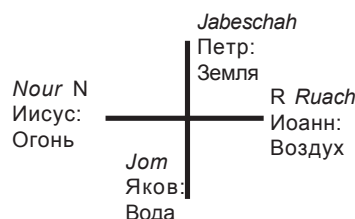
63. «В символе креста с розами, мертвого черного дерева креста с живыми розами, цветущими на нем, мы видим самих себя. Темное дерево — это наша низшая природа, подпадающая смерти, которая должна быть преодолена; красные розы — это наше высшее». 118(15)

64. «Умереть во кресте и воскреснуть в розах — это заложено в символе креста с розами». 125(10)

65. «Розы, вырастающие из зеленого, — это символ победы вечного над временным». 96(13)

66. Змею как оккультный знак следует представлять желтой. Печать розенкрейцеров: на голубом фоне черный крест, красные розы, экзотерически — 8, эзотерически — 7. 264 с. 124

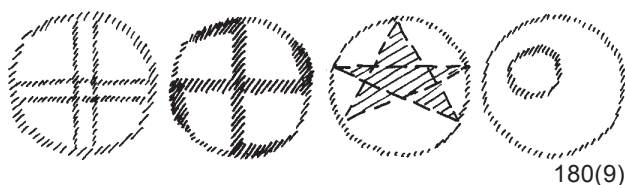
67. «Крест символизирует 4 элемента. Растительное, животное и человеческое царства построены четырьмя элементами. У креста стоят: Ям — вода, Яков; Ноур — огонь, что относится к самому Христу; Руах — воздух, символ Иоанна. Ябешах — земля, скалы, символ Петра».



93(12)

68. «О происхождении креста теперь пишут много вздорных книг, будто бы он остался как часть от свастики и т.п. Следует, разумеется, знать, что знак креста, прежде всего, связан не с чем иным, как с человеком, который стоит, раскинув руки. Тогда он являет собой крест. Сверху вниз идет поток бытия, который связывает человека с Макрокосмосом; он идет также и через распростертые руки. Крест — это знак человека.

Рассмотрите медали ассирийских королей или египетских фараонов ... на них изображен знак креста (см. левый рис.), а также два других знака ... например, такие:



180(9)

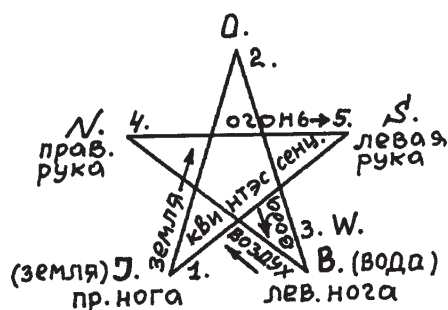
68а. «Треугольник и четырехугольник являются лишь предварительными ступенями креста. Крест выражает то, что лежит в основе всего человеческого образования. ... в кресте мы имеем знак для физического и эфирного человека. Но прежде, чем мы придем к знаку креста, мы имеем в человеке астральное существо. Не правда ли, живущее в знаке креста — физический и астральный человек, — остается совершенно бессознательным. Живущее в астральном — полусознательно; лучше всего оно выражает себя в четырехугольнике... а живущее в Я — в треугольнике. Итак, мы видим: Я — треугольник, астр. тело — четырехугольник, весь человек, каким он, как Я и астр. тело, живет в физическом и эф. телах, — крест. Вообще это связано с ощущением, которое человек имеет по отношению к Я и астр. телу и по отношению к физическому и эф. телам».

343, с. 588

Пяти-, шести- и семиконечная звезда. Треугольник

69. «Пентаграмма — это знак пятичленного человека, далее — это знак хранения тайны, а также знак того, что лежит в основе родовой души розы».

96(9)



265, с.228-229

«С вершиной, направленной вверх, пентаграмма является знаком белой магии; она выражает развитие сил Солнца. С вершиной, направленной вниз, она есть знак черной магии, выражает влияние наихудших сил Зем-

ли. Черный маг концентрирует свою волю на определенном человеке, на которого хочет оказать влияние, и благодаря этому пробуждает в нем совершенно определенные мыслеобразы».

Перевернутая пентаграмма есть «знак черной магии». «Черная магия втягивает с помощью (обращенной вниз) вершины низшие силы из Земли и через два верхних рога посылает свою злую волю, дурные влияния в окружающий мир, чтобы силы природы и души эгоистически поставить на служение своим ложным целям».

266-1, с. 168, 184

Пятиугольник в пентаграмме определяется величиной сил физического тела, и в нем особенно действуют Ангелы; пять вершин — эф. тело, и там действуют Архангелы; круг — астр. тело, и там действуют Архаи.

266-2, с. 205-206

70. «Сегодня рассудок, интеллект является господствующей силой; любовь (Буддхи) придет в будущем, а в еще более отдаленном будущем человек достигнет ступени Атма.

Эта совокупная сила (сила общинности), которая дает человеку силу над тем, что символизировано в кресте, она — поскольку речь идет о силе, пребывающей у богов, — выражается через символ треугольника, направленного вершиной вниз. А поскольку эта сила выражается в человеческой природе, какой она, как сила семени, устремляется к божественной силе, то она символизируется треугольником с вершиной, направленной вверх. Боги выступили из человека и отделились от него; но они оставили в нем треугольник, который будет в нем развиваться далее. Этот треугольник является также символом Святого Грааля.

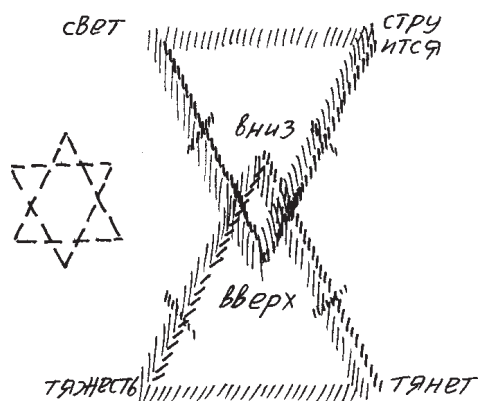


В форме треугольника выражал средневековый оккультист символ Святого Грааля, чувственный образ для пробуждения мастерства в живом. Для этого не было нужды ни в какой общей церкви, обвившей земной шар жесткой организацией; отдельной душе она еще может что-то давать; но если все души должны зазвучать совместно, то в каждой отдельной душе должна быть пробуждена сила Грааля. Тому, кто хочет пробудить в себе эту силу Грааля, нет нужды обращаться к официальным церковным властям с вопросами; нет, он должен мало спрашивать и из самого себя пробуждать эту силу. От смутности, притупленности исходит человек и через сомнения восходит к силе. Этот путь душевного странника выражен в образе Парсифаля, странствующего к Святому Граалю. Таково одно из многочисленных глубоких значений образа Парсифаля».

93(20)

71. В средневековых розенкрейцерских школах Средней Европы — они состояли из небольшого числа людей

и находились в потаенных местах — большую роль играли символы. Мастер давал их ученикам таким образом, что предлагаемое, например, Элифасом Леви по сравнению с этим является лишь разговором вокруг да около. Там был, например, в употреблении символ, называемый ключом Соломона. Его образовывали путем сдвигания двух треугольников (см. рис). «Этот символ в указанных небольших общинах играл значительную роль вплоть до XIX в. Мастер показывал небольшому кругу своих учеников определенную позу, которую должно было принять их тело. Он просил их принять такую позу, чтобы все их тело было написанием этого сим-



вола. Они должны были встать, широко расставив ноги, а руки, также широко разведя, вытянуть вверх. Если теперь продолжить линии рук вниз, а ног вверх (густой штрих), то весь человеческий организм выразит эту фигуру. Затем нужно было представить себе, что линия сверху связывает руки, а линия внизу — ноги. Обе эти линии входили в сознание как действительно существующие силовые линии, когда ученику объяснялось: здесь, как электромагнитные течения, идут потоки от кончиков пальцев левой руки и ноги к кончикам пальцев правой руки и ноги. Таким образом, фактически, сам человеческий организм становился описанием в пространстве этих входящих один в другой треугольников. А затем дело заключалось в том, что ученик учился ощущать, что заложено в словах: «Свет струится вверх, тяжесть тянет вниз». Ученики должны были пережить это в глубокой медитации в позе, которую я вам описал. Благодаря этому они постепенно приходили к тому, что учитель мог им сказать: теперь вы пережили нечто такое, в чем постоянно упражнялись в древних Мистериях. — И они действительно переживали это, в кистях рук и ног (густой штрих) переживали костный мозг, внутреннее костей».

«Как ни парадоксально это звучит, но я должен вам сказать, что такая книга, как моя «Философия свободы», не может быть понята через одну логику, но только через всего человека. В действительности то, что в моей «Философии свободы» говорится о мышлении, не понять, если не знать, что мышление человек, собственно говоря, переживает через внутреннее познание, через внутреннее переживание своего костного строения. Человек думает не моз-

гом; в действительности он думает своим скелетом, если думает в строгих мыслительных линиях. Если мышление становится конкретным, как это имеет место в «Философии свободы», то оно переходит во всего человека.

Ученики того Мастера учились идти еще дальше этого и переживать внутреннее костей. Поэтому, как было показано в последнем примере, они прибегали к тому, что многократно употреблялось в древних Мистериях: переживали символ так, что собственный организм делали символом, ибо только так и можно правильно пережить символ. Толкование символа — это нечто бессмысленное. Всякое мудрствование о символах — это нечто бессмысленное. Истинное отношение к символам состоит в том, что человек их делает и переживает, как, в конце концов, и сказки, легенды, сказания; их следует воспринимать не абстрактно, а идентифицируясь с ними. В человеке всегда имеется нечто такое, с чем он может войти во все образы сказок, стать единым со сказкой. Так это обстоит и с настоящими символами, происходящими из духовного познания древних времен. И я здесь на рисунке напишу вам соответствующие слова на немецком языке. Делать здесь надписи из совершенно непонятных теперь еврейских слов было бы в наше время более или менее безобразно, ибо этим человек внутренне не оживляется, он тогда не переживает символа, но получает вывих. Это подобно перелому своих костей. И это, собственно, и происходит, духовно конечно, когда серьезно читают сочинения Элифаса Леви и т.п.

Те ученики учились переживать внутреннее костей. А когда человек научается переживать внутреннее костей, то он уже больше не находится в себе как в человеке. ... Вы идете внутрь себя, но из себя. Вы действительно выходите из себя. И это из-себя-выхождение, движение к-Богам, вхождение в-духовные-миры и было тем, что учились понимать ученики тех небольших школ. Ибо они познавали линии, которые идут с божественной стороны в мир, чтобы строить его. С другой стороны, они находили путь, идущий через человека к Богам». Затем учитель предлагал ученикам медитацию:

Schau den Knochenmann
Und du schaust den Tod.
Schau ins Innere der Knochen
Und du schaust den Erwecker.
«Смотри на скелет
И ты видишь смерть.
Смотри внутрь костей
И ты видишь пробудителя.

Пробудителя человека в духе, существо, которое приводит человека в связь с божественным миром».

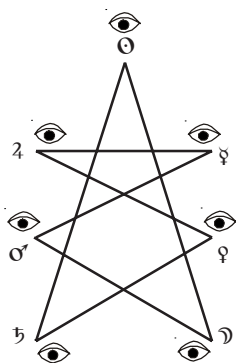
233(14)

72. «Некогда Солнце отделилось от Земли, а в будущем оно снова с нею соединится. Существо, которое делает человека способным — настолько его одухотворив — снова соединится с Солнцем, называется в оккультизме интеллигенцией Солнца. Этому добродушному Духу Солнца противодействует злой демонизм Солнца. Обе силы действуют не только в Солнце, но они посылают свое действие на Землю. Силы доброго Духа Солнца


втягиваются в растения, животных и людей, они вызывают на Земле жизнь. Враждебный принцип солнечного демона — это та власть, которая противостоит соединению Земли с Солнцем, действует в злых силах человека.

С древних времен здесь имелся оккультный наглядный образ: семиконечный знак как символ доброго Солнечного Духа. Семь углов символически обозначают семь планет. Пентаграмма — это наглядный образ человека. Звезды оккультист рисует в образе семи глаз на фигуре (септаграмме). Линия соединяет все семь сил, связывает их вместе. Оккультистами это также обозначено днями недели. Следуйте за этой линией, и вы получите последовательно названия всех дней недели.

В древности еще не было возможности внешне установить ход Солнца вокруг Земли. Оккультисты представляли себе особых регентов для хода Солнца и представляли себе это правильно. Вся система вращается, и время определяли соответственно кругообращению через 12 знаков Зодиака — Овна, Тельца, Близнецов и т.д. И вы знаете, что в развитии мировой системы кругооборот назван Манвантарой, за которой каждый раз следует Пралайя, состояние покоя, и что эти состояния сменяют одно другое, как день и ночь. Поэтому день имеет 12 часов и ночь 12 часов. Эти 12 часов соответствуют большому промежутку времени, мировому дню, который регулировался древними богами хода зодиакального круга. 24 Господа (Неген) кругооборота должен я обозначить вокруг этого знака (см.рис). Вы имеете здесь септаграмму, где нарисованы семь глаз, означающих семь звезд, а далее вокруг находятся 24 древних Господа, 12 — для дня и 12 — для ночи.



Люди называли доброго Духа Солнца Агнцем. Мы уже говорили о пентаграмме как символе человека. Черная магия пользуется пентаграммой, переворачивая ее двумя рогами вверх, а одним острием вниз. По завершении настоящего цикла развития добрые духи разовьют семь «рогов». Это знак для Духа-Христа». (См. об этом в Апокалипсисе: о 24 старцах вокруг Трона из ясписа, об Агнце с семью рогами и семью очами).

«Символ солнечного демона рисуется так: . Апокалипсис весь написан оккультными письменами, выраженными с помощью слов. Тайна сокрыта в числе зверя 666, о котором сказано, что это также число человека. В арамейском тайном учении это число читали так: 400, 200, 6, 60. Эти четыре числа соответствуют четырем еврейским буквам t (Тав), r (Реш), v (Вав) и с (Самех). В еврейском языке читают справа налево:

400	200	6	60
t	r	v	c
Тав	Реш	Вав	Самех

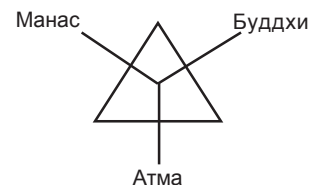
96(20)

Эти буквы символизируют четыре принципа, ведущих человека к полному окостенению, если ему не удастся их преобразовать. Самех выражает принцип физ. тела, Вав — эф. тела, Реш — астр. тела, Тав — низшего «я», которое не может подняться к высшему Я. Прочитанное целиком, это означает «Зорат». Это оккультное имя солнечного демона, искушителя Агнца». 96(20)

72а. «В Мироздании нет ни одной точки, которая не обладала бы силой. В человеческом глазу деятельны (по треугольнику) Аتما-Буддхи-Манас». Глаз в треугольнике. «Даже ночью символ действует на нас, удаляет хаотические впечатления дня». 266-1, с. 396



«В человеческом глазу оформлено действие Аتما, Буддхи и Манаса».



266-2, с.111

«С этим символом мне следует мыслить о моем высшем Я, находящемся вне меня, о том, как оно действует на троичность: мышление, чувствование и воление».

Отвлекаясь от всех трех течений в фигуре Y, мы даем возникнуть в нас высшей троичности

266-1, с. 386, 500

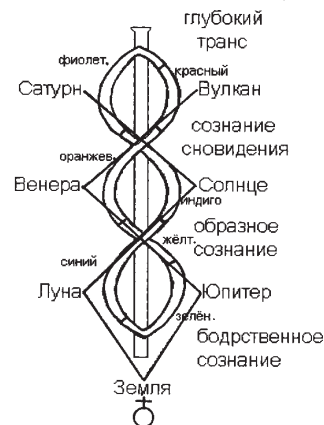
Жезл Меркурия

72б. «Кадуцей» — жезл Меркурия. 266-1, с.459
«Жезл Меркурия — это и жезл Аарона».

266-2, с.357

«Жезл Меркурия. Змея добра и зла, ведущая человека через познание (Меркурий) к преодолению зла собственной силой».

266-1, с.205



Тарок и Тао

73. «В пифагорейском квадрате мы находим символ, означающий четырехчленность человека: физ. тело, эф. тело, астральное и «я». Для высшей троичности человека треугольник как символ выражает Самодух, Жизнедух и Духочеловека.

Что стоит над этим, является символом Тарок. Те, кто были посвящены в египетские Мистерии, умели читать этот знак. Они умели также читать книгу Тота, состоящую из 78 карт, в которых было обозначено все происходящее как мировое свершение от начала до конца, от Альфы до Омеги; эту книгу человек мог читать, если располагал карты в правильном порядке и взаимосвязи. Там в образах содержалась жизнь, умирающая до смерти и прорастающая в новую жизнь. Кто мог правильно соединить между собой правильные знаки и правильные образы, тот мог в них читать. А этой мудрости чисел, мудрости образов учили с пра-древних времен. Еще в средневековье она играла большую роль, например, у Раймонда Луллия.

Надо всем этим стоит знак Тао, тот знак, что напоминает нам об обозначении Бога пра-древними предками. Еще до того, как Европа, Азия, Африка стали культурными странами, эти древние предки жили в Атлантиде. Позже это Тао выразилось в букве Т. Над нею стоит круг — знак всепобеждающей Отчей природы.

Наконец, то, что пронизывает Мироздание и что здесь присутствует как человек, обозначается символом пентаграммы, которая приветствует нас с самой вершины елки. Ее более глубокого смысла мы не станем обсуждать. Она являет нам звезду развивающегося человечества. Эта звезда — символ человека, за нею следуют все мудрые, как в пра-древние времена за нею следовали мудрые жрецы. Это — смысл Земли, великий Солнечный Герой, который родился в Святую ночь, поскольку высший свет светит из глубочайшей темноты». Так располагаются эти знаки на рождественской елке. 96(13)

74. «Знак Тао играет большую роль в масонстве. Это, по сути, есть не что иное, как крест без верхней части. Изъятая минеральная царство (выраженное здесь в символе креста) — человек уже овладел им».

«Тао выражает движущую силу, движущую силу самоотверженной любви. Она может быть использована в таких машинах, которые останутся, если ими воспользуется эгоистичный человек. Вам, может быть, известно, что Кили изобрел мотор, который приходил в движение только в его присутствии, ибо в самом Кили находилась та душевная сила, что заставляла мотор двигаться». 93(20)

75. «Когда атлант среди звучавших ему тонов вслушивался в промежуточный тон, то он слышал имя того, кого он признавал за Бога: Тао. В египетских Мистериях этот тон был перенесен в мысль, в письменный знак — в знак Тао». 97(12)

76. «Многое, что как Логос звучит вовне, звучит через мир, иногда сосредоточивалось как Тао». Так это выражало инстинктивное ясновидение. 226(6)

77. Пра-древняя китайская Тао-религия. «Тао переводится как цель или путь». Но перевод мало что дает. «Для значительной части человечества Тао выражает и выражал уже тысячелетия тому назад наивысшее из всего, на что только могут взирать люди, о чем они думали, что мир, все человечество некогда придут туда и что высшее, которое человек как зародыш носит в себе, однажды разовьется, подобно зрелому цветку, из внутренней природы. Глубокую, сокровеннейшую душевную основу и одновременно возвышенное будущее означает Тао. С робким почтением люди, знавшие, в чем тут заключается дело, едва осмеливались не то что говорить, а даже думать о Тао. Тао-религия основывается на принципе развития, и она говорит: весь окружающий мир в данный момент есть лишь стадия, которая будет преодолена. Развитие, в которое включен ныне человек, имеет целью, чтобы он развился до более высокой цели, и в нем имеется сила, поощряющая его прийти к великой цели Тао. Если я чувствую эту силу в себе, а также чувствую, что все существа вместе со мною направляются к этой цели, то тогда эта сила является для меня направляющей; она веет мне из ветра, звучит из камня, сверкает из молнии, гремит из грома, посылает свой свет с Солнца. В растении она является как сила роста, в животном — как ощущение и восприятие. Это сила, которая производит из формы форму вплоть до той возвышенной цели; благодаря ей я чувствую себя единым со всей природой... Эту силу я ощущаю как Тао. — В этой религии вначале не говорилось о потустороннем Боге и ни о чем, лежащем вне мира, но о том, благодаря чему человек обретает силу для прогресса человечества. Тао особенно ощущали в то время, когда человек был связан с божественным пра-источником, в эпоху Атлантиды». Тогда люди образовывали себе символические представления, осмысленные образы-представления; восприятие тогда еще не становилось понятием. 54(7)

«Я имею в виду не религию Конфуция, не то, что распространилось в Индии и Китае как буддизм, когда говорю об остатках пра-древней китайской религии, о Тао-религии. Эта религия указывает людям на Тао. В переводе Тао означает «цель» или «путь». Но, ограничившись одним переводом, никакого ясного представления о сути религии не получить. Тао выражает и уже тысячи лет выражало для большей части человечества нечто высочайшее, на что человек может взирать, о чем он может размышлять как об источнике, из которого однажды изошел мир и все человечество, — то высочайшее, которое в виде зародыша (семени) человек носит в себе, и оно некогда разовьется из внутренней природы человека и явит себя как зрелый цветок. Глубины, сокрытые основы души и одновременно возвышенное будущее — все означает Тао. С робким почтением не только говорит, но думает о Тао тот, кто понимает, в чем тут дело. Тао-религия основывается на принципе развития, ее приверженцы говорят: что сегодня окружает меня, есть лишь стадия, которая будет преодолена». Я прохожу развитие, у которого есть цель — «великая цель Тао». Все существа стремятся к ней, черпая силу из камней, молнии, грома, солнечного света. Эта сила проявляется в росте растений, у животных — в способности ощущать и вос-

принимать. «В той религии сначала ничего не говорится о потустороннем Боге, ничего о том, что пребывает вне мира. В ней говорится о том, благодаря чему можно найти силу для прогресса человечества».

В Атлантиде вся окружающая людей природа говорила с ними воспринимаемым языком. Мудрость (Weisheit, содержащаяся в водах — Wasser) звучала к ним в Тао. В нашем языке в капле росы (Tau) мы имеем выражение того же самого, чем было слово Тао, открывавшее людям мудрость воды. По латыни Tau означает ros и sugh. Ros-sugh означает то же самое, что знак Тао, крест и росинку (Tau) на растении. Таково эзотерическое значение креста с розами». 265, с. 324-325, 335

Сфинкс, рыбы, змея, фартук, Альба Лонга, круг, линия, точка

78. «В сфинксе выражена великая концепция человечества: мы видим воплощенной в нем ту мысль, что человек в нижней своей части еще является животным и только эфирная голова имеет человеческий облик».

105(11)

Женская голова сфинкса — это душа, львиное тело — тело, птичьи крылья — дух. Загадка сфинкса — это трехчленный человек. Человек является ее отгадкой. Сфинкс низвергает тех, кто не познал себя. Д.29, с. 26

79. «Что в Сфинксе выступает раздельно, внутренне соткано в человеческой природе».

80. У славянских народов имеется сказание о полуденной деве. Она является тем, кто в обед остается в поле, и задает им вопросы. Если человек отвечает ей до удара полуденного колокола, то она тогда говорит: «Хорошо, ты меня освободил». Сфинкс — это та же полуденная дева, но на значительно большей высоте. Ответом на его вопросы является: «Человек». Кто решал загадку Сфинкса «тот свергал его в пропасть, т.е. соединял с человеческой природой». 57 с. 403-404

81. В стихотворении Гете «Тайны» т.наз. тринадцатый в юности убил змею, угрожавшую его сестре. Змея — это символ той астральной жизни, которая мешает человеку восходить к духу. И здесь выражена победа над низшей природой. Наш дух в душе имеет свою сестру. Он убивает змею собственной души. 113(9)

82. Замыканием нервов в трубчатые кости была создана основа для «я». Змея — символ человеческого позвоночника, вынесенный вовне. В имажинации наш позвоночник видится нам как змея. 93-а(1)

83. «Рыбы являются существами, отставшими с отделением Солнца от Земли. Рыбы служат нам напоминанием о том состоянии, когда Солнце еще было соединено с Землей, а потом выделилось, и с ним ушли высшие силы под водительством Христа, Солнечного Духа. Люди созревают для восприятия этих сил так же, как и для восприятия физических сил Солнца. Посвященные, указывая на прежнюю солнечную родину, давали ей символ Рыбы. (Например, в катакомбах). Моментом же, когда человек получил полноту сил воспринимать не только физические, но и духовные силы Солнца в полном сознании, было явление Христа на Земле». 105(7)

84. «Кожаный фартук — это символ преодоления сексуальности. ... Кто не познал глубочайшей идеи масонства, тот не имеет ни малейшего понятия о смысле этого фартука. С масонством в узком смысле слова этот фартук не соединим». 93(20)

85. «Альба Лонга — это длинное жреческое одеяние. Этим словом обозначался исходный момент римской истории, но это было мистериальной тайной. Говорили: идут времена, когда судьбы войдут в область Альба Лонги». 103(8)

86. «Круг — это чувственный образ Люцифера, прямая линия — Аримана». 184(8)

«Точка означает точку жизни, из которой исходит все развитие. Вся жизнь исходит из единства и переходит в множественность. Из единства возникает множественность. ... Но множественность должна приводить к тому, чтобы в ее лоне вновь могло возникнуть единство».

«Из точки изошло все. Точка означает праначало. Все, что образовало человека, было некогда сконцентрировано в одной точке. ... Также и теперь еще человеческое физическое тело начинается в утробе матери с точечной зародышевой клетки. ... После того, как (др.) Сатурн достиг вершины своего развития, он перешел в состояние семени, стал точкой: пралайей».

266-1, с.313, 334-335

«В мировом пространстве нет ни одной точки, где не было бы силы». 266-2, с.111

Названия оболочек человека в различных языках

87. Издавна в зародыше подготавливалось тело Иисуса из Назарета. В предке Иисуса было предрасположение к правильному развитию всех семи членов человеческой природы. Древнееврейское тайное учение было знакомо с тем фактом, что некогда жил человек, о котором можно было сказать: в нем по-особому действовали 7 членов человека. «Я» этого предка они называли «Итиэль» (обладание силой), указывая этим на его способность в будущем стать носителем Христа. Его астр.тело они называли «Лемуэль» (т.е. астр.тело, способное чувствовать закон не только вне, но и внутри себя); эф.тело называли «Бен Яге» (эф.тело, воспринимающее привычки с известным совершенством); физ.тело называли «Агур» (собираТЕЛЬ преданий). Все мировоззрения и учения были собраны в Иисусе, а в том предке развивалось предрасположение к этому. Что работало в этом предке как Духочеловек, называлось Иедидзах» (божий любимец); Жизнедух назывался «Кохелет» (способность влиять как учитель целого народа); Самодух — «Соломон» (внутреннее равновесие). Таким образом, этот предок, известный под именем «Шеломон», «Шлеймо» или «Соломон», имеет три главных имени: Иедидзах, Кохелет, Соломон, и четыре придаточных, т.к. они обозначают оболочки; три же первых — божественную внутреннюю суть. 116(4)

88. На древнееврейском:

Nephisch	—	душа осязающая
Ruach	—	душа рассудочная
Neschama	—	душа сознательная

112(11)

89. У греков состав человека обозначался следующим образом:

Жизненное тело	—	Трептикон
Тело ощущений (астр.тело)	—	Эстетикон
Душа ощущающая	—	Оретикон
Душа рассудочная	—	Кинетикон
Душа сознательная	—	Дианоэтикон

114(7)

«...Четырехчленный человек. Это квадрат пифагорейцев».

1. Спинной (позвоночник) и головной мозг — орган «я».
2. Теплая кровь и сердце — орган кама (астр.тело).
3. Солнечное сплетение — орган эф.тела.
4. Собственно физ.тело — сложный физический аппарат.

93-а(12)

90. «1. Физическое тело (стула шарира); 2. жизненное тело (лингга шарира); 3. душа ощущающая, связанная с телом ощущений (астр.тело, кама-рупа); 4. душа рассудочная (нижний Манас, кама-Манас); 5. исполненная духом, рождающая «я» душа сознательная (верхний Манас); 6. Жизнедух (спиритуальное тело, Буддхи); 7. Духочеловек (Атма)».

34 с. 135

91. Кама-Манас — это «я»; кама — астр.тело; пра-на — эф.тело. Всеобщий поток жизни называется праной.

95 (приложение)

92. Переработанное в Самодух астр.тело называется Нирманакая, переработанное в Жизнедух эф.тело — Дхармакайя.

110(9)

Имена, буквы

93. «Спаситель, искупитель — это означает не что иное, как «терапевт».

209(4)

94. «Зороастр» есть перифраза слов «Золотая звезда» или «Сияющая звезда».

114(5)

95. Амшаспанд — Духи Формы.

121(8)

96. Просветление, или Pho

103(12)

97. «Слово «персона» происходит от греческого слова, обозначающего маску, которую артист надевал на сцене и через которую звучал голос; personage означает звучать сквозь».

171(9)

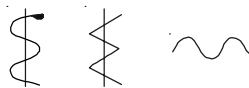
98. «Эль = цель, Изра = невидимый Бог».

93-а(31)

99. Мефистофель — mephiz-topel, что значит губитель-лгун. Это Ариман.

112(5)

100. «Возьмите древнейший астральный символ, жезл Меркурия со змеей. В нашей письменности он стал бук-



вой Е. Или возьмите знак w, обозначающий волнообразное движение воды. Это душевный знак человека, и в то же время — знак

для слова. М — не что иное, как рисунок верхней губы».

96(9)

101. В греческом алфавите буквы обозначаются целыми словами: Альфа, Бетта, Гамма и т.д. В латинском языке они уже это утратили. Значение же их глубоко. Например, буква Альфа означает человека, о котором Библия говорит, что он обрел живое дыхание. В дыхании видели прежде всего то, что делает человек. Таким образом, Альфа — это человек, выражение человека. Бета

— это «дом»; и начало алфавита означает: человек в своем доме».

209(4)

102. «h — это, собственно говоря, не буква, как другие, но h образует некое колебательное, скачкообразное движение в окружении». Когда вы произносите гласные, то всегда в них присутствует: ah, ih, eh. «Это означает, что гласные делают скачок в космос».

209(6)

Буквы санскрита состоят из прямых и кривых линий. «Кривые линии — неудовлетворенность чем-то, антипатия, прямые линии — симпатия».

A — это буква удивления; **R** — качения, излучения. «Тамверху пребывает нечто, оно шлет мне сюда, на Землю что-то такое, что, являясь мне утром, вызывает удивление:... **RA**. Да, именно так древние египтяне называли солнечного Бога»...

265, с. 275, 276

C И связано переживание легкой радости. Поэтому смех выражается так: хи — хи. В **E** чувствуется: я пугаюсь чего-то, мне это не подходит, я переживаю что-то вроде легкого страха. **L** — это когда что-то исчезает, что-то уплывает. В Вавилоне Бога называли **EL**.

B O переживается внезапное удивление, которому я не могу противиться. **A** — это удивление, которое принимается охотно; при звуке **O** хочется отступить назад. **X** (**H**, **CH**) — это дыхание. **I(I)** — указание на то, чему человек рад. **M** — человек хочет сам куда-то идти. **C M** выходит дыхание и человек чувствует, как сам идет вместе с ним; итак **M** — это уход. (**Э**)**ЕЛЬ** (**EL**) — это в ветре приходящий дух; **X** — дыхание, тонкий дух, действующий как дыхание. **I** — легкая радость. Так получаем мы: **ELONIM**.

Умляют означает, что дело становится неясным. Например **Vruder** (брат) — тут мы имеем указание на личность. Когда же речь идет о братьях (**Vruder**), то тут не все ясно, я должен одного отличить от другого.

Кто на Земле может удивляться? — Только человек. Поэтому в древнееврейском **Алеф** (**a**) означает просто «человек».

265, с. 275 — 278

«i — вводит в Божественное в нас;

ei — откровение Божественного;

a — выход вовне в Божественное;

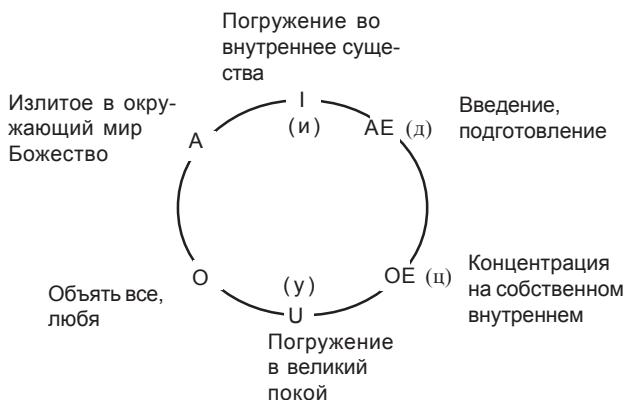
o — объятие откровенных форм;

ц — выражает непостижимое формы, перед чем благочестие робко отступает назад;

u — божественный мир, покой;

e — преодоление трудностей».

266-2, с. 118



i — устремление к Божеству, к Мировой Душе;
ei — благоговение перед Божеством;
a — величие Божества;
i — стремление в выси;
ae — несколько уменьшенное величие;
o — постижение, (объятие) Божества;
ц — трепет перед Божеством;
u — успокоение в Божестве.»

266-1, с. 253-254

«Я есмь Альфа и Омега, или ИАО. Истинное значение змеи, кусающей себя за хвост. ИАО лежит в основе атлантического ТАУ».

266-1, с. 405

« I }
A } Бытие

ch (k) — формируется

im — сознательным становящееся».

«IACHIN — слово творения, призывающее духовных существ в мире. Действует оздоравливающе, внутренне согревающе, даруя силу».

На фронтоне Дельфийского храма стояло E, что означает «ты есмь». Плутарх говорил, что это приветствие Божества входящим в храм. Дельфийское E означает число 5, половину Зодиака (ночную). Гностики использовали его в слове «Целитель» (Спаситель). Оно встречается в талисманах ранних христиан. 266-2, с. 127-128

Индийская терминология

103. «Слово «мая» образовано из *mahataya* (*mahat* — великий, *ya* — бытие, *a* — не (отрицание), следовательно *aya* — не бытие) и означает «великое небытие»».

124(4)

«A прошлое

U настоящее, весь окружающий нас мир

M еще неизвестное будущее, для которого мы хотим жить».

266-1, с. 164

«A — экзистенция

IA (ja) — внутренне одушевленная экзистенция

AIA (Aja) — неэкзистенция (небытие); вновь упраздняет себя».

Маха-айя — иллюзия.

«Майя = маха-айя; йя или йе = бытие; а = негация; Маха-айя: великое небытие».

266-2, с. 128, 111

104. *Гуны*: «... понимание минерального царства было бы пониманием саттва. ... Жизнь в растительном царстве можно теперь только созерцать. Но то, что можно лишь созерцать, к чему нельзя проникнуть своим пониманием, — это есть понимание раджас. ... А понимание, которое современный человек со своей наукой приносит навстречу животности, есть тамас». «Для питания принятие в себя растительного есть саттва; принятие в себя минерального, солей и т.д. есть состояние раджас; состояние, которое вызывается мясной пищей, есть состояние тамас. ... Познание в высших мирах вызывает в человеческих душах состояние тамас; познание в обыкновенном окружающем нас мире — состояние саттва; вера, упование на авторитет, религиозность вызывает состояние раджас. ... что может войти в чистейшее ясно-

видческое познание, что соответствует уже просветленному ясновидению, вызывает состояние тамас ... состояние тамас через очищенное (в нормальном смысле) ясновидение».

«Состояние тамас есть то, при котором что-нибудь внешнее наиболее освобождено от духа. ... «Свет во тьме светит, и тьма не объяла (постигла) его», — это нужно перевести так: и высший свет проник к человеку, но тот был наполнен природой саттва и не отпускал ее от себя; поэтому высший свет не мог войти в него, ибо высший свет может светить только во тьме. ...

В состоянии тамас — безразлично, спит человек или находится в ясновидческом познании — по отношению к внешней действительности человек находится во тьме. ... Тамас всегда можно переводить словом «тьма», но... саттва... это не просто «свет»... Красное, оранжевое, желтое назовем красками саттва. В этом смысле зеленую краску можно назвать краской раджас, а голубую, фиолетовую, индиго — красками тамас. ... Но под понятие действия саттва подходит также и доброта человека». «Для индийца человеком саттва был тот ... кто с пониманием, разумно в обыкновенном смысле, головой и сердцем подходит к миру. ... Впечатление раджаса есть то, когда собственные эмоции, аффекты и страсти препятствуют человеку всецело войти в вещи, в то, что его окружает, так что он не отдается впечатлению, а противостоит ему тем, что он есть сам. ... Тамас — это когда человек всецело предан жизни своей телесности, туп и апатичен к окружающему, как апатичны и тупы бываем мы здесь, на физическом плане, по отношению к другому сознанию. ... Постепенно человек должен сделаться столь тупым по отношению к физическому миру, чтобы ясновидчески воспринимать высшие миры. ... Эти идеи являются поистине всеобъемлющими».

«Есть люди саттва — они извлекают из окружающего мира счастье, блаженство; эти люди саттва легко переходят по миру, впитывая в себя из всех вещей то, что делает их блаженными. Люди раджас — прилежны, они действуют ради плодов... Люди тамас — беспечны, небрежны, ленивы».

«В наше время мы могли бы сказать: люди, стремящиеся к Антропософии, — это люди саттва (без лести!); те, которые держатся какой-либо внешней веры, — люди раджас; материалисты и спириты — это люди тамас».

146(9)

105. «Любым действием мы вызываем противодействие в виде кармы, поскольку мы проникаем в мир интуиции: Рупа. Через любое слово мы вступаем в мир творящих чувств, чтобы там создать себе противочувства: Ведана. Тем, что мы думаем о восприятиях, мы вступаем в весь внешний мир мышления: Саньяна». «Скандхи в существенном идентичны с кармой.

1. Рупа — телесность, действия (личная судьба).

2. Ведана — чувства (судьба народа, где рожден).

3. Саньяна — восприятия (рождение на Земле).

4. Санскара — вождления.

5. Виджняна — сознание, необходимое для преодоления кармы».

93-a(17)

106. «Арупа — задаток формы; рупа — форма; аст-

ральное — светящееся изнутри; физическое — непроницаемое в пространстве; пластическое — из себя образующееся». 93-а(25)

107. Нидана означает «веревка», «петля». Они подразделяются на три группы: 1-4; 5-8; 9-12. Первая группа соответствует душе сознательной, вторая — душе расщепленной, третья — душе ощущающей (ее имеют также и животные). 93-а(15)

108. Эф. тела, получаемые как отпечатки эф. тела Аватара, называются дхармакайя. 109(23)

109. Слово «АУМ» означает дыхание. Дыхание так относится к слову, как Святой Дух ко Христу, как Аتما к Я. 93-а(2)

110. Вступая на Дэвахан, мы созерцаем физ. тело нашей прошедшей жизни вчлененным в континентальную сферу духовного мира. И здесь наступает очень значительное переживание: мы говорим ему «ты». Индийское Тат твам аси — это есть ты — предназначено подготовить ученика в физическом для этого духовного, посмертного переживания. 109(15)

111. «Мула-пракроти — это сумма Духов Движения. Маха-Пуруша — общая сумма Духов Мудрости, живущих как бы в духовном единстве». 121(8)

112. «... Престолы, Херувимы, Серафимы. Это диантические сущности восточного учения». 110(5)

113. «Дэва — это Бог, Хан — область, жилище; Дэвахан означает, таким образом, обитель Богов». 94(20)

114. «Пользуясь европейским выражением, мы назовем физический план малым миром или миром рассудка, астральный — миром элементарного, низший Дэвахан — небесным миром и высший Дэвахан — миром разума». Лежащее над дэваханическим миром называют «миром Провидения. Выше мира Провидения лежит Нирвана. В европейских языках для этого мира слова нет. 116(1)

115. «Шамбала — так зовется страна, исчезнувшая от взора людей. Она теперь доступна лишь для тех, кто

как посвященные черпают из нее в определенное время подкрепление. Старые силы более не ведут в Шамбалу. Поэтому восточные писания говорят с такой трагичностью, с такой печалью о погибшей стране Шамбале. Но событие Христа, которое в нынешнем столетии осенит людей, благодаря пробуждению новых способностей возвратит сказочную Шамбалу, известную во время Калиюги одним посвященным». 116(5)

Алхимическая, астрологическая символика

115а.



265, с. 216, 219

Соль (,) есть символ кристаллизации физ. тела в эф. теле.

Принцип кристаллизации преодолевается растворением. «Это принцип развития, избавление от темницы материи. В оккультных сочинениях он называется «солью»». с. 320, 331

В знаке Меркурия соединены Солнце, Луна и Земля. «Меркурий есть символ рассудка, ибо лишь благодаря отделению Солнца, а потом Луны от Земли, возникли условия, среда, необходимая для развития рассудка, Я». с. 319

Перевернутый знак Венеры (♁) означает человека как часть Земли в его современном состоянии». 266-1, с. 323

В наше сердце идут силы от знака Льва, от Солнца; на него также воздействуют Духи Огня. Все три часто употребляются как символ сердца: Лев, Солнце, огонь. Подобное имеет место и в отношении других органов. 266-2, с. 70

II. ФИЛОСОФИЯ: ЕЕ СУТЬ, ГРАНИЦЫ И СОДЕРЖАНИЕ

1. Происхождение философии и ее отношение к другим формам познания

Греки и Восток

116. «Любовью к мудрости является философия. Любовь же представляет собой нечто такое, что коренится не просто в рассудке и в разуме, но во всей человеческой душе, во всем человеческом характере. ... Должен быть захвачен весь человек, когда он занимается философией. Но ведь нельзя же любить в истинном смысле слова то, что является простой теорией, сухой и холодной. Если философия является любовью к мудрости, то это предполагает у тех, кто переживает философию подобным образом, отношение к этой Софии, к этой мудрости как к достойному любви, как к чему-то действительному, существенному, чье бытие не нужно доказывать». «Человеческая конституция грека была такова, что он чувствовал, переживал в своем эф.организме. И когда он так напрягал эф.организм, так приводил его в действие, как это делают с физ.организмом, например, во время дыхания или смотрения, то в эф.человеке возникала философия». И как не сомневаются в истинности дыхания, так не сомневался грек в пережитой им в философии мудрости. «Ибо он осознавал свое эф.тело. Он осознавал, что философствование происходит в его эф.теле; ему это было ясно. ... И если философия снова должна ощущаться как действительность, то сначала должно прийти знание эф.человека. Затем в этом знании сможет снова возникнуть правильное философское переживание. Посредником в этом познании эф.человека на первых шагах должна быть Антропософия». 215(1)

116а. «Древняя восточная философия происходит из древнего ясновидения, в то время как греческая целиком выросла из материального. Изречение Фалеса: «Все происходит из воды» стало постепенно пониматься только материально. О духовном, пребывающем за водой, забыли». 266-1, с. 481

117. «В имажинативном познании человек обзревает собственные силы роста и жизни. Но переживаемый в этом случае эф., или жизненный, организм не отделен строго от эфирного внешнего мира, как в чувственном созерцании отделено субъективное от объективного ... Что человек теперь переживает через слияние собственного эф.организма с эфирным тканьем, движением в космосе — это он в состоянии ввести в строго очерченные образные представления и затем облечь в человеческую речь, выразить это так, что оно может явиться в человеческой речи. Таким образом можно вырабатывать новую философию». 215(2)

118. «Ветхозаветное воззрение произвело то изменение, что на место опыта поставило учение, религиозное

учение. Египтяне времен древнего Озириса ... говорили: истинный человек впервые возникает тогда, когда во мне наступает зрелость, когда я воспринимаю то, что ранее я видел в имажинациях. Воздух передал мне истинного человека. («Через мои глаза, мои уши, — так говорили себе эти люди, — я связан с тем, что приносит день. Через глубокие, заложенные внутри силы человека я связан с совсем другим, с тайной воздуха, которая воспринимается только в имажинативных переживаниях»). В ветхозаветном учении это было преобразовано в воззрение: Элоим, или Ягве, вдунул дыхание, или воздух, в человека. — Так была извлечена эссенция из непосредственного живого опыта и стала теорией, учением».

180(9)

119. «Характерной чертой древнееврейского пророчества было то, что оно оттеснило хаотические силы силвилл и выявило то, что могло говорить через человеческое «я»». 149(5)

120. «Индийский народ был подготовлен для признания, что человек из себя рождает дхарму, закон души. Древнееврейский народ был задержан в том состоянии, когда он должен был повиниться закону, даваемому ему извне. Но благодаря этому еврейский народ дал удивительное завершение тому, что Заратустра сделал для своей и всех других культур».

Для учения Заратустры характерно то, что оно видело во внешнем мире борьбу Ормузда с Ангра-Манью. В этом учении не было пронизывающего душу морального тепла. Человек рассматривался как арена борьбы духов. И если видели злого человека, то считали, что он одержим злым духом, и не подчеркивали его человеческой в том вины. Древнееврейское учение потому представляет собой завершение учения Заратустры, что к его космологии, открывающейся извне, оно добавляет моральный элемент, вводит понятие вины человека: он не исполняет закон. 114(6)

121. «Философия есть любовь к мудрости. Древняя мудрость не была философией, ибо древняя мудрость рождена не любовью, а откровением. Нет восточной философии, а есть восточная мудрость. Философия как мудрость пришла в мир со Христом. ... Мы должны теперь импульс любви обратить на саму мудрость». 143(12)

122. «Что Кришна говорит о йоге, то Павел, только в более конкретной форме, называет верой. ... Веды вновь, но теперь уже конкретно, вступают в историческое развитее в самом Существо Христа... Санкхья выражается в древнееврейском воззрении закона во всем, что является моисеизмом. И когда Павел указывает, с одной стороны, на закон еврейской древности, то он указывает на философию Санкхья». 142(1)

123. «В том смысле, как теперь говорят о философии, в Бхагават-Гите ее вообще нельзя искать. ... Мы совер-

шаем несправедливость по отношению к духовной жизни Востока вообще, когда сближаем ее с тем, что Запад знает как философию». 146(6)

124. «Если бы воскресли создатели Вед, основатели философии Санкхья... сам Шанкарачарья пережил в XIX в. творения Соловьева, Гегеля, Фихте, то все они сказали бы: то, к чему мы стремились, на что мы надеялись, когда оно являлось нам в дарах нашего ясновидения, это совершили в XIX в. Соловьев, Гегель, Фихте через способность своего собственного духа. Философия Веданты была тем, к чему стремились как к высшему, а теперь это сошло до обычного сознания. ... Что теперь можно, что называется, найти на улице (впрочем, только для таких умов, как Соловьев, Фихте, Гегель) — это было тем, чего там достигали, применяя всю остроту ума Санкхья и углубленность йоги. Этого достигали всей силой души, всем возвышением духа». 146(8)

Философ и философствование. Теология

125. В отдельных науках человек отделяется от природы и рассматривает ее. В философии он ищет, как снова с нею соединиться. «Естествоиспытатель хочет через познание осознать мир и его действия; философ хочет с помощью этого сознания сделаться полным жизненным членом этого мирового целого. Отдельные науки в этом смысле являются подступами к философии. ... Все настоящие философы были свободными художниками понятий. Для них человеческие идеи были художественным материалом, а научные методы — художественной техникой. Благодаря этому абстрактное научное сознание возвышалось до конкретной жизни. Наши идеи становятся жизненными силами. Мы не просто знаем о вещи, но мы сделали знание реальным, управляющим собой организмом; наше действительное, деятельное сознание ставит нас выше просто пассивного восприятия истинного». 30 с. 392

126. Философией было потрачено много сил на решение вопроса: как человек с помощью понятий и представлений может проникнуть в действительность? И хотя ей не удалось дать ответ и «она не завещала такого знания, но благодаря концентрированной жизни мышления она сделала души способными проникнуть в духовный мир... в большей степени, чем что-либо другое». 156(7)

127. «Философия должна господствовать во всей жизни в целом; можно грешить против этого требования, но грех будет иметь свои последствия». 18(предисл.)

127а. «Нельзя рассматривать философа на основании его воздействия лишь на его эпоху, на основании того, сколько людей восприняло его идеи. Он, скорее, выражение своей эпохи, ее явленная сущность. Что значительная часть человечества несет в себе бессознательно как строй души, как неосознанные чувства и жизненные влечения — это философ вносит в свои идеи. Подобно термометру, показывающему тепловое состояние своего окружения, он показывает душевное состояние своей эпохи. Философы столь же мало являются причинами душевного строя своей эпохи, сколь термометры — причинами тепла своего окружения». 26(127-130)

128. «Борцами должны быть вы, философы, постоянно проникать все дальше в безграничное. ... Чем трусливее философия, тем смелее теология». 30 с. 421

129. «Гераклит и Гегель были более чисты от страстей, чем Дюбуа Раймон, Спенсер и Геккель, потому и стоят выше их». 93-а(21)

130. «Если кто-то стал бы утверждать, что может быть написана книга, за которую автор не несет ответственности, то знайте, что это не истина, а люциферически-ариманическое заблуждение». 130(19)

131. «Философ является бессознательно ясновидящим, т.е. живет в теневых образах ясновидческих состояний, не зная ничего об ясновидении... и достигает того, что все порожденные им идеи и понятия связывает и объединяет таким образом, что относит их к некоему единому существу. Такова отличительная особенность философии».

132. Философия Фихте, Шеллинга, в особенности Гегеля «в высокой психологии доведена прямо до ясного восприятия мышления...» 39 с. 286

133. «... находят мировое начало, но никогда не находят Христа. ... Не может быть понимающей саму себя философии, которая могла бы иметь идею Христа. ... (например) Гегель вводит Христа из внешнего мира. Его философия никак не дает ему Христа». 107(3)

134. «... если мы рассмотрим более подробно... Бога философов, то увидим, что он является тем Богом, которого, скажем, еврейская или, скорее, даже христианская религия называет Богом Отцом. Философия приходит к нему. ... мыслящая философия вообще не в состоянии прийти ни к чему иному, кроме монотеистического Бога Отца. Когда же у отдельных философов, например у Гегеля, появляется Христос, то Он взят не из философии — что можно доказать, — а из положительной религии». 153(4)

135. «Благодаря тому, что существует люциферическая сила, человек может своим мышлением не оставаться связанным с простым портретным подражанием физически-чувственному миру; он может в свободном мышлении подниматься над ним. Он делает это, например, в философии. Всякое философствование с этой точки зрения исходит из люциферического откровения. ... История развития философии есть сплошное свидетельство инспирации Люцифера (за исключением позитивизма)». 147(2)

136. «Философствование, не коренящееся в прочном вживании в мировой порядок, своевольное влетание себя в произвольные условия, преувеличенная гордость принятым, полубившимся личным мнением «все это теневые стороны люциферической деятельности». 17(5)

137. «Христианство может ждать с философией, с теорией познания. И дело не в том, чтобы начинать теорию познания с постановки на острие какой-либо употребительной в теологии формулы, но в самом роде мышления. И я должен сказать: в книгах «Истина и наука» и «Философия свободы», несмотря на то, что они целиком возникли из философии, живет павлов (ап. Павла) дух. От этой философии можно найти мост к Духу Христа, как от естествознания можно найти мост к Духу Отца».

Но от естественнонаучного образа мышления нельзя прийти к Духу Христа. Поэтому до тех пор, пока кантианизм, стоящий как философия на дохристианской точке зрения, будет как-либо господствовать в мире, философия все больше и больше будет затушевывать Христианство. Лишь неправильное, искаженное Христианство войдет в философию, если кантианизм будет господствовать в основе теории познания». 176(14)

138. «Теология хочет восходить к высям, но полагается при этом на нечто, открытое в прошлом, ставшее преданием, уже потерявшее эластичность и не способное по-новому открываться стремящейся ввысь душе». 115(1)

139. «На вопрос: является ли теология наукой в современном смысле слова? — можно дать лишь один ясный ответ: нет». 30 с. 404

140. Догматическое воззрение. «Согласно этому воззрению, основание, по которому суждение считается истинным, не совпадает с субъективными основаниями, из которых мы делаем суждение. Наши логические основания, для этого воззрения, не имеют дела с объективными основаниями. ... Для этого воззрения объективное существо, обуславливающее мои утверждения, находится в незнакомом мне мире, в моем же мире — лишь утверждение с его формальными основаниями (непротиворечивость, обоснование с помощью различных аксиом и т.д.)». Такова теологизирующая философия, опирающаяся на веру в откровение; такова современная опытная наука с ее догмой опыта на месте догмы откровения. Сегодня нельзя узнать более того, что высказывают факты; а почему они высказываются так, а не иначе — это непостижимо. 1(10)

141. «Теософия означает мудрость и истину, теология означает учение о мудрости и истине. Теология возникла из Духовной науки, поэтому теология должна вернуться к Духовной науке». 54(7)

142. «Выраженное в утверждении находится в неведомом мне мире, и лишь само утверждение находится в моем. — Таков характер догм. Они бывают двоякого рода: догма откровения и догма опыта. Первая передает человеку каким-либо образом истины относительно вещей, лежащих вне его поля зрения. Человек не имеет никакого прозрения в тот мир, откуда истекают эти утверждения. Он должен верить в их истинность, так как не в силах добраться до их оснований. Совершенно подобным же образом обстоит дело и с догмой опыта. Если кто-нибудь держится мнения, что необходимо довольствоваться одним лишь чистым опытом и можно наблюдать только его изменения, не пытаясь проникнуть к производящим их силам, то он также выдвигает утверждения о мире, к основаниям которых он не имеет никакого доступа». 2(14)

Философия и оккультизм

143. «Философия может смутно почувствовать сокровенный свет, когда он появляется в своем последнем воздействии в человеческом мышлении. ... Эпоха философии лежит в прошлом. Единственное, чем она теперь

может быть, — это служить спасению человеческого Я, самосознания. Философия должна понять это. Поэтому постарайтесь с этой точки зрения воспринять мою «Философию свободы», которая исходит из того, что... в развитие человечества должна вступить теософия. ... Теософия древнее философии... она вступит на место философии, несмотря на все препятствия. ... Но глубже и полнее проникает в сущность человека оккультизм. ... Оккультизм наиболее древен и имеет самую долгую эпоху. До теософии был оккультизм, после теософии будет оккультизм». 137(10)

144. Теософию необходимо отличать от теологии. «Не как «божья мудрость» следует переводить слово теософия, а как «божественная мудрость» или, еще лучше, «поиск пути к Богу», «поиск все возрастающего обоготворения». 52(7. XI. 1903)

145. Теософию иногда путают с буддийским мировоззрением. На «Теософском Конгрессе 1893г. в Чикаго брамин Г.Н. Чакраварти сказал, что также и для него теософия представляет собой нечто совершенно новое или, по меньшей мере, она принесла с собой полное обновление мировоззрения. Он тогда заявил, что все спиритуальное мировоззрение также и в его народе, в Индии, подвержено воздействию материализма, и Теософское Общество обновило мировоззрение в Индии. ... Служанкой Христианству и ничем другим хочет быть теософское движение. Служить же оно хочет тем, кто ищет, как глубочайшее ядро, собственную сущность извлечь из оболочки христианского религиозного исповедания». 52 (4.1.1904)

146. «Философия как таковая, как наука об идеях, стоит у своего конца. Человек должен научиться восходить к тому, что лежит по ту сторону идей и мыслей... и прежде всего — к имажинациям». 134(6)

147. Семь невыразимых тайн:

«1. Тайна бездны.

2. Тайна числа (ее можно изучить в пифагорейской философии).

3. Тайна алхимии (ее можно понять благодаря работам Парацельса и Якоба Беме).

4. Тайна рождения и смерти.

5. Тайна зла, о которой трактует Апокалипсис.

6. Тайна Слова, Логоса.

7. Тайна благочестия; она скрыта наиболее глубоко». 264 с. 253

148. «Если оккультное познание достигается человеческим существом, поскольку оно свободно от физ. тела, если теософия передает оккультное познание во внешних мыслях и в словесных выражениях, то философия стремится достичь мировых основ теми средствами познания, которые хотя и тонки и изощренны, но все же связаны с мозгом как с орудием. Философия... не хочет, в противовес теософии, давать что-либо добытое вне человеческого тела; она хочет подойти к первопричинам бытия со средствами обыкновенного познания... которые связаны с телом». Философию человек должен добывать с помощью своих личных средств; до оккультизма же он дорастёт, лишь когда освободится от личности. Так философия становится в известном смысле проти-

воположностью оккультизма. «Оккультизм устраняет все личное. Он не есть философская система, которая исходит от личности, а напротив, он является тем, что исходит из внеличного и потому становится общепонятным. Когда оккультизм делает усилие стать теософией, то он может говорить к каждому человеческому сердцу, к каждой человеческой душе».

«Оккультная точка зрения в своих результатах всегда одна и та же для всего человечества. Поистине не существует различных оккультных точек зрения... как не существует различных математических точек зрения. Оккультизм также и в отношении опыта, где бы он ни проявлялся, был всегда единым оккультизмом. И если в теософиях ... — внешних одеяниях оккультизма — оказывались различия, то это происходило потому, что для одного народа, для одной эпохи человечества было нужно избрать иное одеяние, чем для другого народа и другой эпохи. В этом одеянии и образе мыслей состоит различие теософий на Земле».

«Благодаря тому, что религии исходят уже из теософского одеяния (т.е. выраженного в понятиях) оккультизма, они были различны смотря по народу и эпохе». «Поскольку теософия должна стараться, особенно в наше время, быть отвечающим современности одеянием оккультизма, то она должна иметь стремление воспринимать в себя как можно меньше тех различий, которые выступают в человечестве... Она должна преодолеть отдельные мировоззрения и религиозную дифференциацию...» 137(1)

149. «Это является необходимостью в оккультизме, что он обретает возможность развернуть в мире силы лишь в том случае, если делает это за счет неупотребления их для себя». 262 с. 94

150. «Когда оккультизм облекается в такие формы, которые обращены ко всеобщему сознанию, тогда он переводится в теософию». 137(10)

151. «Отступлением от великих положений оккультистов всего мира было, например, появление в отдельных кругах Средней Европы теософии, которая называла себя христианской», ибо теософия является общечеловеческой. 137(1)

152. «Та, выходящая за пределы чувственного, мудрость, которая раскрывает ему (человеку) его существо и тем самым его назначение, может быть названа «божественной мудростью», или *теософией*».

Исследования духовных событий в человеческой жизни и во Вселенной можно обозначить как *Духоведение*. 9(1)

153. «Теософия есть то, что постигается, когда Бог говорит в человеке: дай Богу говорить в тебе, и то, что Он говорит о мире, есть теософия.» Стань в середине между Богом и природой, дай человеку говорить в тебе — как о том, что выше тебя, так и о том, что ниже тебя, — тогда ты имеешь Антропософию, т.е. мудрость, которую высказывает человек». Антропология — это взгляд на мир предметов из их среды, так сказать, с равнины. Теософия — взгляд на мир с вершины горы, когда открывается большое пространство, но подробности бледнеют. Антропософия стоит в середине, дабы иметь перспективу и не

утратить деталей. Антропософия постоянно исходит из всего того, что является чувственной действительностью. И в этом смысле она является истинной антропологией.

«Теософским образом рассмотрения является взгляд на человека — исходя из мирового целого — в его космических взаимосвязях. Антропософия же должна в отношении чувственно-физического мира исходить от человека ... поскольку он есть чувственное существо. И лишь затем мы можем обратиться к рассмотрению эф. тела, астр. тела, Я и т.д.».

Что означает философия « это теперь могут понять только антропософы, а не философы... Ее можно понять, если рассматривать ее в *становлении*». 115(1)

К пониманию истории философии

154. «Когда мы пытаемся личную *карму* привести в связь с конstellляциями знаков *Зодиака*, то мы живем примерно в той сфере мира, к которой применимы законы эпохи Сатурна». «Сколь мало отдельный параграф закона — в том виде, в каком он записан на лист белой бумаги — осуждает человека, столь же мало Овен, Телец, Близнецы и т.д. вызывают человеческую судьбу. ... Что следует из звездных писем — это остаток древнего сатурнического развития, ставшего чисто духовным, и лишь знаки его остались в звездных письменах космоса. ... Законы *др. Сатурна* стали духовными, так что, я бы сказал, мы можем исследовать их целиком в законах нашей судьбы за пределами пространства и времени. Когда мы рассматриваем человеческую жизнь в целом, то мы сегодня еще находим эти древние законы Сатурна, еще находим то, чего мы не можем видеть, встречая человека в физическом мире». Такой физический человек представляет собой лишь воплощение Я, в котором действуют законы Земли. Законы же физ., эф. и астр. тел принадлежат прошлым воплощениям Земли, и там в глубинах сокрыта личная человеческая судьба. Законы *др. Луны* действуют в человеке в период эмбрионального развития, они наследственные и преодолеваются после рождения. Физически эти законы можно изучать лишь в оболочках, окутывающих человеческий эмбрион в теле матери. На *др. Луне* эта стадия развития была завершающей.

«В то время как то, что мы называем кармой, личной судьбой, располагается в высших областях, в сатурнической части человека, лунную часть нет нужды искать столь высоко, ибо мы еще находим ее сокрытой в чувственном. *Солнечную часть* тоже не следует искать слишком высоко...» Для ее поиска обратимся к тому, что дано в «*Загадках философии*» как периодизация развития философии.

1 период	2-й период	3-й период	4-й период
VIII–VI в. до Р.Х. – I в.	I в. – VIII в. до Скотуса Эригены	IX в. – XVI в.	XVI в. – XXIII в.

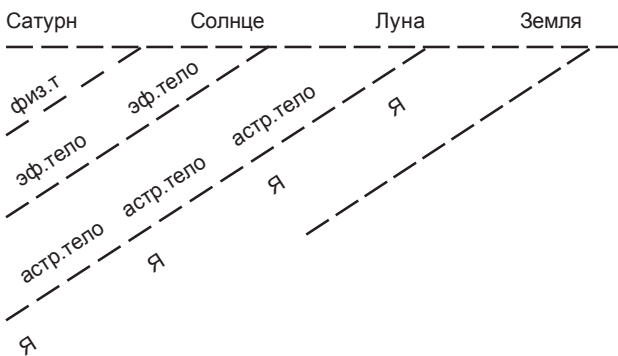
В первом периоде философы (в том числе Платон и Аристотель) еще воспринимали мысли. Во втором периоде возникает т. наз. *патристика*, писания отцов церкви, когда мысли уже не воспринимают, но *возбуждаются духом к мыслительным инспирациям*. Так дей-

ствовал Импульс Христианства. В третьем периоде человек понял, что думающий — это он сам.

«Платон и Аристотель еще не думали. Но и они столь же мало сомневались в полной объективной действительности мыслей, сколь мало сомневается человек в полной объективной действительности земного, глядя не зеленеющее дерево.

Во второй эпохе была интенсивная вера в Импульс Христа, который давал уверенность пробуждающемуся мышлению. Но потом пришла эпоха (третья), когда человеческая душа начинает говорить: так это ты сама думаешь, мысли выходят из тебя. ... И в этом состоит существенное эпохи *схоластики*: в ней была увидена субъективность мышления. ... Затем приходит четвертый период *свободного господства мыслей во внутреннем*, дальнейшая эмансипация мыслей от внешнего восприятия мыслей, свободное творение мыслей во внутреннем». Возникает сильное стремление обосновать внешнюю действительность мыслей. *Аквинский* в этой связи еще апеллировал к унаследованной догматике, но не *Декарт*.

«Философское мышление в древней Греции действовало так, что несмотря на то, что в целом древняя Греция была временем души рассудочной, это древнее мышление было еще мышлением-восприятием, находилось еще под глубоким влиянием души ощущающей и даже еще *тела ощущений, астр.тела*. Оно еще цеплялось за внешнее. Мышление *Фалеса*, первого философа, находилось под влиянием эф.тела. Темперамент сидит в эф.теле, а именно из темперамента творили греки их водно-воздушно-огневую философию (в зависимости от темперамента первопричина вещей искалась в одной из этих стихий). Таким образом, можно сказать: философия тела ощущений переходит в философию эф.тела. — Затем мы приходим в христианское время. *Христианский импульс* проникает в душу ощущающую.



Солнечные законы эф.тело

I. 800 / 600/ до Р.Х.	тело ощущений	восприятие мыслей
II. от Р.Х до 800 / 900/	душа ощущающая	духом возбуждаемая мыслеминспирация
III. 800 / 900/ — 1600	душа рассуд.	осознание субъективности мыслей
IV. 1600 ...	душа сознат.	свободное творчество мыслей

Философия внутренне переживалась, внутренне ощущалась, но совместно с тем, во что человек верил, что мог чувствовать; здесь имело место влияние души ощущающей. В третьей эпохе, эпохе схоластики, существенным элементом философского становления мы имеем душу рассудочную, или характера. Вы видите, что философское становление идет иным путем, чем всеобщее развитие человечества. И наконец, впервые с XVI столетия также и философия совпадает со всеобщим развитием человечества: здесь мы имеем свободные мысли, господствующие в душе сознательной. — *Душа сознательная!*.. свободная мысль распространяет свое господство от абстракции бытия до высочайшей духовности. Подобно мыслеорганизму, целиком исходящему из мира и лишь господствующему в себе, служит философия *Гегеля*: лишь в сознании живущие мысли. ... Итак, нечто развивается подобно тому, как развивается сам человек: от эф.тела к телу ощущающему, душе ощущающей, рассудочной, сознательной. Мы исследуем путь, подобный пути развития человечества, но организованный иначе. Это не путь развития человечества, это нечто другое. Развивается *Существо*, и оно использует человеческие силы в душе ощущающей, рассудочной и т.д. Через человека и его работу проходит другое существо с иными законами, чем законы человеческого становления. Видите ли, это есть деятельность *солнечных законов!*

Здесь нет нужды восходить в сверхчувственные области, как в случае исследования личной судьбы. Как остатки солнечных законов мы находим философское развитие человечества». Как уже говорилось, Ангел имеет отношение к эф.телу. «Этот Ангел развивается. И когда люди думают, что они философствуют сами, в них, поскольку они несут в себе солнечное развитие — т.е. то, чем солнечное развитие оформляет их физ.тело и что действует в их эф.теле, — действуют законы солнечного бытия. Эти законы действуют от эпохи к эпохе, и они действуют так, как это выражается в развитии философии. И потому, что эти солнечные законы присутствуют здесь, Христос, Солнечное Существо, смог вступить во вторую эпоху. Подготавливалось это в первой эпохе, а во вторую эпоху Христос, Солнечное Существо, вступил на Землю.

Вы видите, как все это соединяется. Но когда Христос, Солнечное Существо, пришел, то Он пришел в связи с развитием, которое не является человеческим, человеческим земным развитием, а солнечным развитием внутри земного бытия. ... Когда мы все это представим себе, как философское мышление развивалось от философа к философу, то увидим, как внутри этого действовали не земные, а солнечные законы! Эти законы в свое время разыгрались между *Духами Мудрости и Архангелами*, а на Земле они выступили на свет Божий в философском стремлении к мудрости... Когда человек перестал замечать, что в философском развитии его душу пронизывают пульсацией Духи Мудрости, он стал развивать свою философию. Древнее солнечное бытие живет в философском развитии. Оно действительно и истинно живет в нем. А поскольку оно живет там, то там же живет и нечто отставшее, нечто связанное с древним солнечным

развитием». И конечно, отставшие на Солнце существа пытаются использовать силы философского развития для продления древнего солнечного бытия. Они упустили возможность проделать развитие, которое человек проделал в эф. теле, в теле ощущений и в душе ощущающей совместно с Духами Мудрости и Архангелами. И это ариманические духи. «Ариманические духи испытывают соблазн паразитически вползть в то, что человек достигает в своей философии, и таким путем печься о своем бытии. Развиваясь философски, люди подвержены действию *ариманически-мефистофельских* духов». Но вы знаете, что Ариман и Люцифер являются вредными духами, пока мы их не распознали, пока человек в душе не заглянул им в глаза.

Возьмем человека, развивающего мысли в земном бытии. Он развивает мысли, для которых как инструмент необходим земной разум. «Таковы *гегелевские мысли!* Они суть *чистые мысли*, но только мысли, какими они могут быть постигнуты с помощью инструмента физ. тела, которое отпадает со смертью.

Гегель продумал глубочайшее из того, что может быть продумано в земной жизни, но что в своей конфигурации отмирает со смертью. И трагедия Гегеля состоит в том, что он не замечает, что он постигает дух в *логике*, в природе, в душевной жизни, но только тот дух, который существует в форме мыслей и не идет с нами за врата смерти. И чтобы уяснить себе это, Гегель вынужден был сказать: Если бы я мог верить, что проходящее через мышление — что я, таким образом, думаю об абстрактном бытии с помощью логики, мыслей: о природе, о душе и вплоть до философии, — если бы я мог верить, что это ведет меня за *кулисы бытия*, то я оказался бы соблазненным Мефистофелем!

Это было воспринято другим человеком, *Гете*, который выразил это в своем «Фаусте» как борьбу думающего человека с Мефистофелем, с Ариманом. И мы видим в 4-ю эпоху философского развития, как в солнечное развитие вмешивается Ариман и как человек ясным образом противостоит Ариману, когда действительно познает свое существо, *овладевает* им.

Поэтому сегодня мы стоим на повороте также и внешнего философского мышления; поэтому это философское мышление, дабы не подпасть соблазну Аримана, дабы не стать мефистофельской мудростью, должно зайти за это существо, должно его постичь, должно войти в *Духовную науку*. Так хотя бы на примере вы видите действие солнечного развития в человеческой земной жизни. В догомеровские времена, в XII-XIV вв. даже физ. тело было предпосылкой *мировоззренческих* импульсов. «В греческую эпоху родилось мышление; в новое время мысли пришли к самосознанию в душе сознательной. ... мысль является самостоятельно действующим существом».

«Существо, развивающее себя как философия (мы называем его абстрактным именем «философия»), оно живет в эф. теле 700 лет, в теле ощущений 700-800 лет, в душе рассудочной или характера — 700-800 лет и в душе сознательной 700-800 лет». В начале греческой эпохи это Существо достигло развития, соответствующего в челове-

ке периоду половой зрелости, возрасту в 14-16 лет. В расцвете греческой эпохи его развитие соответствовало возрасту с 14 до 21 года. Сейчас оно живет в возрасте от 35 до 42 лет. И это Существо развивает солнечную закономерность. Человек идет с этим Существом через свои воплощения; это Дух, регулирующий нашу внешнюю судьбу, столетие его жизни соответствует году нашей жизни. *Настоящая история философии* и есть *биография этого Существа*, Богиней нисходящего из божественных облачных высот. «В Антропософии мы видим действительную водительницу не только к познанию, но к живому Существо, которое окружает нас так, что мы ничего не знаем о нем». 161(2)

155. «Один вид диалога человека с внешним миром состоит в том, что он рассматривает свое внутреннее как внешнее и этому вовеки перенесенному внутреннему приписывает господство над природой, видит в нем ее законодателя. Этим я характеризую точку зрения религиозного человека». Провозвестники всегда знают, что нравится Богу, а что нет. Религиозный человек «пытается судить о мире исходя из себя, но ему не хватает мужества также и себе приписать ответственность за эти суждения, поэтому он изобретает существо во внешнем мире, на которое и взваливает эту ответственность. ... Каждая религия полагает человеческое Я регентом мира, но не создает этого. ... Человеку нравится, что в мире он стоит вверху, на первом месте. Но он не отваживается представить себе себя как вершину творения. Поэтому он изобретает богов по своему образу и подобию и дает им управлять миром. Когда он так мыслит, то мыслит религиозно». Со временем религиозное мышление сменилось философским. 30 с. 101, 103

156. «Всякая философская мысль, которой не требует сама жизнь, осуждена на бесплодность, хотя на некоторое время она и привлекает того или другого человека, склонного к размышлению. Плодотворная мысль должна корениться в процессах развития, через которые проходит человечество в течение своего исторического становления. И кто стремится представить с какой-либо точки зрения историю философских мыслей, может придерживаться только таких, требуемых жизнью, мыслей. Это должны быть такие мысли, которые, будучи переведены в строй жизни, так пронизывают человека, что он находит в них силы, направляющие его познание и могущие явиться для него советчиками и помощниками при выполнении поставленных ему его бытием задач. Философские воззрения потому и возникли, что человечество нуждается в подобных мыслях. Если бы жизнью можно было управлять без подобных мыслей, то у человека никогда не было бы истинного внутреннего основания мыслить о задачах философии. Эпоха, не склонная к подобному мышлению, показывает тем самым, что она не ощущает потребности построить человеческую жизнь таким образом, чтобы она действительно во всех направлениях проявлялась в соответствии со своими задачами. ... Жизнь чахнет в такие периоды».

«Необходимо понять, что не может существовать такой мысли, которая была бы в состоянии раз и навсегда всеобъемлюще разрешить мировую загадку. С челове-

ческим мышлением дело, скорее, обстоит так, что найденная идея вскоре снова становится загадкой. И чем значительнее идея, чем больше света проливает она на какую-либо эпоху, тем загадочнее, тем сомнительнее становится она в следующую. Кто хочет рассматривать историю развития человеческой мысли с правильной точки зрения, должен уметь изумляться величю идей данной эпохи и быть в состоянии с таким же воодушевлением видеть проявление этой идеи в ее несовершенстве в следующую эпоху. Он должен быть также в состоянии помыслить, что метод представлений, которого он придерживается сам, в будущем будет сменен совершенно другим. И эта мысль не должна удерживать его от полного признания правильности добытого им воззрения».

18 (предисловие)

157. «Первая эпоха философских воззрений начинается в греческой древности. Ее можно исторически явственно проследить до Ферекида Сиротского и Фалеса Милетского. Она кончается в то время, на которое приходится основание Христианства. В ту эпоху духовное стремление человечества являет существенно иной характер, чем более ранние эпохи. Это эпоха пробуждающейся жизни мысли. До нее человеческая душа живет в образных (символических) представлениях о мире и бытии. При непредвзятом рассмотрении невозможно признать правоту тех, которые хотят видеть жизнь философской мысли в догреческом периоде. Необходимо видеть начало истинной, выступающей в форме мысли философии именно в Греции. То, что в размышлениях о мире на Востоке и в Египте подобно элементу мысли, перед подлинным размышлением является не истинной мыслью, но образом, символом. В Греции рождается стремление познать мировые соотношения с помощью того, что можно назвать в настоящее время мыслями. До тех пор, пока человеческая душа представляет себе при помощи образа мировые явления, она чувствует себя еще тесно с ними связанной... Грек ощущает мысль так, как в настоящее время человек ощущает какое-либо восприятие, как он ощущает красное или желтое... В подобном переживании мысли начинается развитие, идущее от Ферекида и Фалеса и достигающее своей высшей точки в Платоне и Аристотеле и затем постепенно угасающее вплоть до своего конца в эпоху основания Христианства. Из подоснов духовного развития жизнь мысли льется в человеческие души и порождает в них философские системы, воспитывающие эти души для ощущения своей самостоятельности по отношению к внешнему миру».

«В период возникающего Христианства начинается новая эпоха. Человеческая душа уже не может ощущать мысль как восприятие внешнего мира. Она чувствует ее как порождение своего собственного (внутреннего) существа. Из подоснов духовного становления в душу излучается импульс гораздо более могущественный, чем жизнь мысли. Лишь теперь пробуждается самосознание внутри человечества. ... Этот характер философского стремления сохраняется приблизительно до Скотта Эригены (880 г. по Р. Х.). Философы этого времени совершенно погружаются философским мышлением в рели-

гиозные представления. С помощью таких представлений человеческая душа, совершенно предоставленная самой себе, в пробужденном самосознании стремится прийти к осознанию своей принадлежности к жизни мирового организма».

«Следующая эпоха носит совершенно иной характер. ... Каким образом может в жизни мысли выразиться нечто такое, что помыслено не только душой? — Это становится вопросом философов этой эпохи. Духовные течения номинализма, реализма, схоластики, средневековой мистики вскрывают основной характер этой эпохи. Человеческая душа хочет испытать характер действительности жизни мыслей. С окончанием третьей эпохи меняется характер философского устремления. Самосознание души окрепло благодаря длившейся в течение веков внутренней работе, состоявшей в испытании действительности жизни мысли».

«Каким нужно представлять себе мир, чтобы в нем могла быть помыслена человеческая душа? Как она должна быть помыслена в смысле самосознания? Таков вопрос, который при непредвзятом рассмотрении можно найти в основе философии Джордано Бруно (1548-1600) и на который совершенно явственно ищет ответа Лейбниц (1646-1716). Представлениями образа мира, возникающими из подобного вопроса, начинается четвертая эпоха развития философских мировоззрений. Наша эпоха является приблизительно серединой этого периода». «В четвертую эпоху расцветающее естествознание ставит рядом с философским образом мира природный образ, который постепенно самостоятельно завоевывает себе собственную основу».

«В первую эпоху человеческая душа начинает отделяться от внешнего мира и развивать такое познание, которое обращается к собственной жизни души. Эта собственная жизнь души находит силу в пробуждающемся элементе мысли. В четвертую эпоху выступает природный образ, который отделился от собственно душевной жизни. Возникает стремление представлять себе природу так, чтобы в представления о ней не примешивалось ничто из того, что душа черпает из себя, а не из самой природы. Таким образом, в эту эпоху душа со своими внутренними переживаниями оказывается обращенной на самое себя. Ей угрожает необходимость признать, что все, что она может познать о себе, и значение имеет только для нее самой и не содержит указания на тот мир, в котором она коренится своим истинным существом, ибо она не может найти своих следов в природном образе». 18(1)

158. «Через интуицию мы познаем, как в момент смерти входим в духовный мир. Это значит, что мы познаем действительное вечное сущностное ядро человека в его нерожденности и в его бессмертии. По сравнению с этим современная философия работает только в идеях, взятых у обычного сознания. ... Это мертвые душевные существа. ... Что же должна делать философия, желающая оставаться внутри обычного сознания? Она должна бы сказать себе: если я не желаю восходить к какому-либо сверхчувственному познанию, то я, по меньшей мере, должна анализировать, что предлагает обычное сознание. И если она это делает непредвзято, то находит, что мышле-

ние и представления обычного сознания являют собой нечто умершее. Она, таким образом, должна сказать: поскольку это является чем-то таким, что свое существо не может объяснить из себя, я должна примкнуть к тому, что предлагает действительную суть дела. — А сюда относится та непредвзятость в анализе души, которая познает, что мышление и представление — мертвые. И такая объективность возможна. ... Вполне возможно в умершее мышление воспринять содержание естествознания». Это с одной стороны. С другой же стороны, если философия хочет косвенно прийти к вечному ядру человека в его предшествовании, то кроме интеллектуального мышления ей необходимо войти в переживание воли, более юной, чем мышление, душевной силы. Тогда она познает эмбриональное свойство воли. Это стремление можно увидеть у Бергсона. Но он отклоняет сверхчувственное познание и потому приходит к такому сущностному ядру человека, каким оно открывается лишь в земной жизни. Ему не удается доказать ни его нерожденности, ни его бессмертия.

«Итак, можно сказать: все построенное обычным сознанием как философия идей через непредвзятый анализ идей и воли косвенным путем может прийти лишь к выводу о том, что душа не рождена и бессмертна, а не к прямому созерцанию этого. Это прямое созерцание, т.е. наполнение философских идей, созерцание действительно вечного существа души приобретает через импигнацию, инспирацию и интуицию. Поэтому то, что касается вечного человеческой души, когда оно выступает сегодня в философии, лишь традиционно почерпнуто из старого сновидческого познания, хотя часто философы об этом не знают и полагают, что извлекают все из самих себя. Это содержание может быть пронизано диалектикой и логикой. Но действительное обновление философской жизни зависит от того, что духовная жизнь современности признаёт полностью сознательную импигнацию, инспирацию и интуицию; и не только признаёт их, но применит их результаты к философской жизни». 215(4)

2. Философское мироощущение. Мировоззрения

159. «Философские книги имеют два лика. Во-первых, они являются зеркалами научного образа мыслей своего времени; а во-вторых — также зеркалом общего образования. В любой другой профессии нету такого повода касаться всеобщих идей времени, как в философии. Поэтому философия может быть консервативной и даже реакционной в том же смысле, что и политика».

39 с. 145-146

159а. В философии говорится в основном о двух вещах: о множественности (такова философия Лейбница, материализм Геккеля) и о единстве (Спиноза, Гегель). В духовном мире, если человек не способен множественность свести в единство, то падает жертвой Аримана, оставаясь с одним единством — Люцифера.

266-3, с. 149-150

160. «Гераклит, как последователь пра-древней муд-

рости, говорил: человеческая жизнь — это умирание, человеческое чувство — постоянное заболевание. У человека есть склонность к умиранию и заболеванию. И то, что человек изучает, чему это должно служить? — Оно должно быть лекарственным средством. Изучение должно быть лечащим процессом. Обладание мировоззрением должно быть лечащим процессом». 206(6.УШ)

161. «Нет никакого мировоззрения на мировые факты, нет никакого краткого очерка мировоззрения, но Духовная наука ставит на место готовых понятий, готовых представлений нечто такое, что должно преодолеваться во все новой и новой переработке души, с чем душа все снова и снова должна соединяться». 176(8)

162. «Злейшим врагом истины являются законченные и стремящиеся к законченности мировоззрения». 151(4)

Жизневоззрения древности

163. «Первое послееатлантическое мировоззрение, которое выступает перед нами как непосредственное действие тройственного события Христа (в Лемурийскую и Атлантическую эпохи), есть мировоззрение, возникающее под действием импульса Заратустры... Мировоззрение Заратустры можно было бы назвать (имея в виду не абстрактное, сухое слово, а взятое в полноте его духовности) ... хронологическим». На двух существ — на Аура Маздао и Аримана взирает мировоззрение Заратустры, рассматривая их в Заруана Окарана действующими во времени. Но мыслится при этом не абстрактное время, как мы его понимаем сегодня, а живое время, сверхличное существо. Воззрение Заратустры рассматривает к тому же это существо, которое мы понимаем под словом «время», таким, что из него исходят Управители времени: во-первых, те духовные существа, которые символизированы в мировом пространстве через знаки Зодиака, Амшаспанд. Их шесть, а если взять и их антиподов, то — двенадцать. Через свою двенадцатиричность они управляют Иезед, стоящими в среде этих Амшаспанд; их число от 28 до 31. Они суть духи более низкого рода, слуги высших существ времени и регулируют дни в месяце. Такую удивительную гармонию видело сознание Заратустры в мире, символизированную через все отношения и комбинации, возникающие благодаря отношению 28-31 к 12. ... И поскольку это так, поскольку в том, что творит и в творении в то же время поглощает то, что воспринимает в себя мировоззрения, как если бы они духовно переваривались и переходили на другие ступени, поскольку воззрение Заратустры во «времени» видело нечто живое, нечто сверхличное, то мы должны это мировоззрение назвать Хронологией, одухотворив это слово; этим мы в то же время мыслим Бога Кронуса, регента времени».

В 3-й послееатлантической культуре «души побуждались к знанию силовым существом, сиявшим из звезд. В ней мировые тайны больше не рассматривались как такие, в которых господствовали сверхчувственные отношения существ времени; они низошли в чувственное бытие, и в чувственном бытии, в ходе звезд, в письменах, которые они вписывали в мировое пространство, видели

то, что гармонизировало, мелодизировало мировое свершение. Это мировоззрение я бы мог назвать Астрологией. За Хронологией следовала Астрология». И то и другое «было деятельно в Мире благодаря трехкратному деянию Христа во времена до великой атлантической катастрофы».

«Аполлон был для греков солнечным Богом, но не в том смысле, как Гелиос, ведущий солнечную повозку через небосвод и регулирующий дневное время. Взирая на Аполлона, грек видел солнечное действие в атмосфере. Что является здесь действием Солнца — это, имея в виду духовное, он называл Аполлоном. Так было со многими богами и духовными существами, которых мы находим в Европе. Достаточно лишь указать на Вотана — я бы мог назвать и немало других, — который шумит в буре, и на его дикую свиту. — Так что же в эту 4-ю послеатлантическую эпоху составляло мировоззрение, стоявшее под влиянием троякого действия Христа, как Его отзвук? Опять-таки я должен употребить педантическое слово, ставшее совсем сухим: Метеорология! Она следует за Астрологией. Хронология — Астрология — Метеорология! При этом мы должны «логию» привести во взаимосвязь с Логосом».

«Четвертым мировоззрением, возникшим в 4-й послеатлантической культуре ... была Геология... Как предстает нам группа Элоимов, как предстает нам Бог Ягве?... Он хочет сделать человека из того, что взято от самой Земли... т.е. из сил, из элементов Земли. Поэтому древнееврейская мудрость, исповедовавшая Бога Ягве, должна была стать Геологией. И учение людей, сформированное из сил Земли, есть геология... Адам — это тот, кто создан из Земли». Моисей жезлом из скалы (на Синае) добывает воду и т.д.

«Никогда не понять глубокой разницы между еврейским и греческим мировоззрением, если не знать, что греческое мировоззрение — это Метеорология, а еврейское — Геология. Все, что грек чувствовал развертывающимся вокруг него, он это мыслил во взаимосвязи с силами, изливающимися из космоса в земной элемент, в окружение Земли, в воздух, во все, что находится вблизи Земли. В еврейском же мировоззрении все связано с силами, которые снизу вверх развиваются в Земле, которые связаны с Землей. Ведь даже страдания еврейского народа получают свой характер от пустыни, от того, что связано с Землей и ее деятельностью». 149(4)

164. «Нет никаких письменных свидетельств той эпохи ... которая называется древнеиндийской. Если мы воспользуемся современными словами, то эту прадревнюю индийскую культуру мы должны назвать в высшем смысле религиозной культурой.

Религиозный элемент этой пра-древней культуры был таков, что он охватывал все, что мы с нашей современной точки зрения называем наукой и искусством. ... Эта религиозная культура порождала в людях чувство, что они в глубинах своего существа связаны с божественно-духовным миром». Этим были пронизаны как бодрственное, так и сонное сознание. «...Религиозное же было таково, что в содержании, которое те люди связывали с религиозным, имелось в то же время образное знание о

существо человека и широко распространенное образное знание о строении Мироздания». «Совершая поступок, человек тогда говорил: божественно-духовное существо сделало это. И в те древние времена люди также хорошо знали, что за Божественно-духовными существами пребывают Люцифер и Ариман, и они сознавали, что когда божественно-духовное господствует в них, то оно может рядом с добром творить также и зло».

«В расцвете 2-й послеатлантической культуры, в праперсидское время поблекла глубочайшая, интенсивнейшая религиозность и человек должен был начать кое-что развивать из себя, чтобы более активным образом, чем прежде, постигать свою связь с космическим Божественно-духовным». «В пра-персидскую эпоху у посвященных на место древней нераздельной религиозности выступило другое: философия («София» — так называли греки божественно-духовный Космос, уже плохо различимый в отдельностях), религия. Философию вырабатывали, религию наследовали, но, став унаследованной, она поблекла».

В 3-ю, халдео-египетскую эпоху «внутренняя активность человека должна была стать еще более значительной. Человек должен был теперь свою любовь связывать не только с божественной Софией, что как прасвет (Аура Маздао) пронизывала блеском мир, но человек должен был связать свою судьбу, свое положение в мире с тем, что было видно в мировых письменах благодаря конstellляциям звезд, благодаря движению звезд в пределах космоса. И то, что теперь вырабатывалось заново, было Космо-Софией. Эта Космософия хотя и содержала указания на божественно-духовных существ, но видели в космических письменах большей частью только выраженные деяния этих существ. При этом еще больше поблекли философия и религия. ... Люди своими душами жили больше во внеземном, чем в земном. ... Они, например, с внутренним участием ждали определенного появления Сириуса, они вглядывались в конstellляции планет. И то, что они видели, они связывали с тем, как будет себя вести Нил в отношении их земных нужд. Но в первую очередь они говорили не о земном. ... Что ощущали люди в то время, можно выразить примерно следующим образом:

Ах, темно Земли лицо,
Когда Солнце, бледнея, темнеет,
Но сколь светло мое дневное поле,
Коль душа освещает его мудростью звезд».

Поэтому позже египтяне могли сказать грекам: ваше воззрение на мир как у ребенка, ибо вы знаете только о Земле. «Однако греки воспринимали эту темноту Земли как светлое. Греки вообще имели тенденцию постепенно преодолеть Космософию, изменить ее. И когда созерцаемое в небесных даях стало еще более бледным, они Космософию преобразовали в Геософию. Космософия стала для них лишь традицией, что они могли лишь изучать, когда обращались к тем, кто им мог о ней сообщить». Так, например, Пифагор в Азии у египтян и халдеев изучал в Мистериях их Космософию.

«Только Геософия греков — на это теперь мало обращают внимания — в отношении земного была такой

наукой, такой мудростью, что человек действительно чувствовал себя связанным с Землей, и это связанное с Землей бытие носило душевный характер ... у образованных греков. Особым образом греки оживляли источники нимфами, оживляли богами Олимп... и это сводилось не к геологии, где Земля охватывается лишь понятиями, но к Геософии, где сущностное в Земле познавалось в переживании, и познаваясь, переживалось. Современное человечество знает лишь абстрактно то, что вообще было живым вплоть до четвертого христианского столетия». И еще у Скотуса Эригены мы находим в его «Классификации природы» следы Геософии». С XV столетия Геософия померкла совершенно, она превратилась в геологию. Космософия превратилась в космологию. Философия осталась сама по себе, но из нее сделали абстрактное существо, которое в действительности следовало бы назвать филологией...». Осталась и религия, стоящая в стороне от всякого познания. Но теперь перед человеком встает возможность нового восхождения. «Ибо когда он станет дальше вырабатывать абстракции, то через имагинации он сможет опять продвинуться к некоего рода Геософии и Космософии. Через инспирацию он углубит Космософию и продвинется к истинной философии, а через интуицию он углубит философию и придет к действительно религиозному миропониманию, которое вновь должно соединиться с познанием».

«1-я послееатл. эпоха: интенсивная религия.

2-я послееатл. эпоха: поблекшая религия: фило-София, религия.

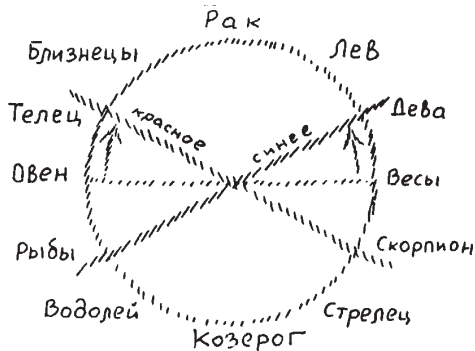
3-я послееатл. эпоха: дальнейшее побледнение; поблекшая философия: Космософия, философия, религия.

4-я послееатл. эпоха: дальнейшее побледнение...: Геософия = Космософия, философия, религия.

5-я послееатл. эпоха: дальнейшее побледнение...: геология, космология, философия, религия». 210(3)

Макрокосмический аспект мировоззрений

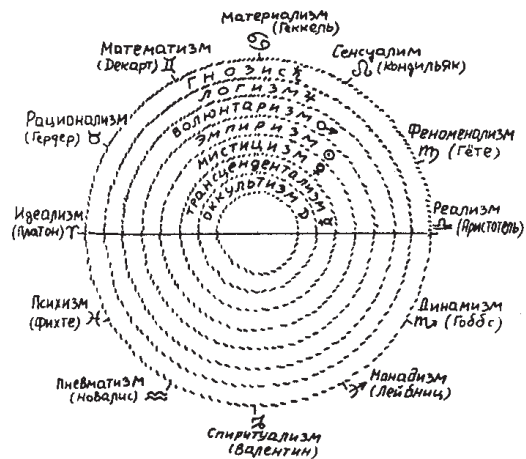
165. «Человек живет в космосе... и он ориентирован космически. ... Он так ориентирован космически, что в некотором колебании, качании может восходить по определенным направлениям к знакам Зодиака. ... При этом есть главные направления, с которыми он связан головной природой и природой конечностей. ... Эта ориентация имеет вид коромысла весов с плечом, идущим вверх и вниз (см. рис.)



Какова будет космическая ориентация человека ... когда мы его рассматриваем таким, что он ни думает, ни действует, но просто лениво отдается общему чувству жизни, полуспя, когда он ни пассивен, ни активен, но пассивно-активен (чего я вам делать не советую)?... Тогда коромысло весов лежит горизонтально. Но если мы хотим охарактеризовать человека в таком состоянии души, о котором можно сказать: он с чувством, возбужденно воспринимает то, о чем идет речь... то определенные существа... поднимают коромысло весов в направлении к Деве (синее)». Мысля и чувствуя, человек понуждает неких существ сходиться в определенной космической сфере и там вести борьбу, приводящую к состоянию покоя. Существа слева тогда борются с существами справа; «но когда вы погружаетесь в чувства, то борьбы нет и наступает покой. Только этот покой означает, что определенные существа, склоняющиеся к ариманическому, одержали победу» и коромысло весов пришло к покою, не колеблется.

«Если мы хотим описать действительность, то мы должны сказать: мы находимся в той сфере, в которой в нашем мыслящем пространстве мысли восходят благодаря тому, что определенные, склоняющиеся к ариманическому существа поднимают с одной стороны коромысло весов. Это действительный процесс. Рассмотрим другой процесс в человеческой духовно-душевной жизни: мы действуем, не беснуемся, а действуем, и наши действия пронизаны намерением, т.е. мыслями, ...тогда мы переносимся в определенную космическую сферу ... где некие люциферические существа коромысло весов поднимают в другом направлении (см. рис. красное)». Люциферические существа начинают борьбу против ариманических существ, это разыгрывается в нашей воле. Это поднятие коромысла весов происходит без нас. Человек должен переживать действие из сферы пребывающего и отблеск сферы преходящего. «Тогда, если человек не желает иметь теоретического мировоззрения, суживающегося в понятиях и идеях, но хочет постигать в жизни больше, он должен прийти к двум мировоззрениям: к одному для сферы духовно-душевного и к другому для сферы телесно-душевного — и в живой совместной жизни обоих мировоззрений плодотворно приближаться к жизни». «Не истина или наука, но как наука, так и истина». 184(6)

166.



«Мы должны быть в состоянии обойти мир кругом и вжиться в 12 различных точек зрения, с которых представляется возможным его наблюдать. Мыслительно все 12 точек зрения вполне правомерны. И не одно, а все 12 равноправных мировоззрений (т.е. для каждого из них можно найти одинаково достоверные с точки зрения мыслительного обоснования) существуют для мышления, желающего проникнуть в природу мышления». 151(2)

167. «Подобно тому, как Солнце видимо проходит через круг Зодиака, и подобно тому, как другие планеты видимо проходят через круг Зодиака, так и человеческой душе предоставляется возможность пройти через духовный круг, который содержит 12 мировоззрительных знаков. Да и особенности этих мировоззрительных знаков можно даже поставить в связь с отдельными знаками зодиакального круга». Последователи мировоззрений, лежащих выше горизонтальной черты, «в большинстве случаев являются упрямыми головами. ...Все, лежащее ниже этой черты, исповедуется людьми... которые с большей легкостью переходят от одного мировоззрения к другому».

«На ту половину мозга, которую знает анатом, о которой даже можно сказать, что она имеет форму полушария, воздействуют по преимуществу те влияния духовного Космоса, которые исходят от верхних мировоззрений. ...Незримая часть мозга, которая видима только тогда, когда рассматривают эф. тело, эта часть находится по преимуществу под влиянием нижней части духовного Космоса. ...Бесчисленные нюансы в деятельности мозга происходят вследствие того, что мозг как бы «плавает» в духовном Космосе». 151(3)

168. «Мыслительная деятельность охватывает мозг, иначе говоря, какую-либо часть центральной нервной системы, производит в ней известную работу, вызывает, скажем, некоторого рода движение в атомистических частях, приводит их в то или иное движение. Вследствие этого они становятся зеркальным аппаратом, и мысль получает отражение и доходит, как таковая, до сознания души». «Подобно тому, как в малых размерах совершается работа мыслей и производит свои маленькие гравировки (нашего мозга, что делает его зеркальным), так и весь наш организм должен быть построен из Космоса по этому же самому образцу мыслительной деятельности. ...Космос мыслит нас».

«Верхние констелляции (мировоззренческие) можно выдержать, сумев с помощью внешних отношений занять соответствующее положение в мире. Что лежит ниже линии, ведущей от идеализма к реализму, человек выдерживает только в том случае, если погружается в духовный мир, чего не мог сделать Ницше. Под выражением «внешним образом занять положение в мире» я имею в виду, например, приобретение с помощью воспитания или благодаря внешним жизненным отношениям положения в мире. ...Медитативная жизнь, жизнь, отмеченная изучением и пониманием Духовной науки, имеет значение для всего того, что лежит ниже линии идеализм-реализм». 151(4)

169. «Помимо семи... не может быть других мировоззренческих душевных строев, а только переходы от

одного к другому. ... (они) являются духовным коррелятом того, что внешне в мире составляет соотношение между знаком Зодиака и планетами». «Один человек имеет свое Солнце — в духовном смысле — в Близнецах, а своего Юпитера во Льве. — Это Вундт. И все особенности, которые выступают в философских сочинениях Вундта, можно понять, если проникнуть в тайну его особой душевной конфигурации».

«Особенно благоприятно, если кто-либо в действительности пережил различные душевные строи ... пережил в виде упражнений, так что может представить их себе, может как бы сразу поставить все эти душевные строи в созвездие феноменализма, в Деву. Тогда перед ним реально выступает как бы в феноменах, с совершенно исключительной грандиозностью то, что удивительным образом может раскрыть ему содержание мировоззрений.»

«Все мировоззрения, все их комбинации ...выступают тройко. Они могут быть, во-первых, теистичными, когда то, что выступает в душе как тон, я должен назвать «теизмом». Но они могут быть таковы, что в противоположность теизму мы должны соответственный душевный тон назвать «интуитивизмом». Теизм возникает, когда в поисках своего Бога человек держится всего внешнего, если он ищет своего Бога во внешнем. Древнееврейский монотеизм был по преимуществу теистическим мировоззрением. Интуитивизм возникает преимущественно при помощи того, что интуитивно всплывает в его внутреннем. ...Третий тон — это натурализм.

Эти три «душевных тона» также имеют отпечаток во внешнем мире космоса, при этом в человеческой душе они относятся друг к другу именно так, как Солнце, Луна и Земля. Теизм соответствует Солнцу — Солнце понимается в данном случае как неподвижная звезда; интуитивизм — Луне, а натурализм — Земле. ...Когда я смотрю на мир, то мне открывается Бог, наполняющий его. Земной человек, который выпрямляется, когда попадает под солнечные лучи, является теистом. Человек, который останавливается на отдельных явлениях природы ... смотрит только на то, что Солнце производит на Земле, такой человек — натуралист. Тот же, кто ищет лучшее, давая ему раскрыться в соответствии со своей интуицией, подобен интуитивно творящему поэту, воспевающему Луну и побуждаемому в своей душе влиянием серебристого, мягкого лунного света».

«...есть еще одна особенность. Она, правда, покоится на одном только элементе, когда в отношении всего мировоззрения человек придерживается всецело лишь того, что может узнать вокруг себя или в себе самом. Это антропоморфизм.

Он соответствует Земле, когда ее рассматривают как таковую, отвлекаясь от того, окружена ли она Солнцем или. Луной, или чем-либо иным. ...и в отношении мировоззрений мы можем не обращать внимания ни на что, кроме того, что мы как люди находим в себе. Тогда возникает столь распространенный в мире антропоморфизм. Если же выйти за пределы того, чем является человек, подобно тому, как для объяснения облика Земли необходимо выйти к Солнцу и Луне, чего не делает современ-

ная наука, то приходишь к необходимости признать тройное, существующее правомерно одно наряду с другим: теизм, интуитивизм и натурализм. Потому что истина отвечает не пребыванию в одном из этих тонов, а напротив — в их совместном звучании. И так же, как наша узкая телесность вновь включается вместе с Солнцем, Луной и Землей (в связь) с семью планетами, так и антропоморфизм... включается в то, что может совместно звучать из теизма, интуитивизма и натурализма, а оно, в свою очередь, — в то, что может совместно звучать из семи душевных строев. А эти семь душевных строев нюансируются в соответствии с 12-ю знаками Зодиака.

Вы видите, что уже по наименованию, но именно только по наименованию, истинным является не одно мировоззрение, а правомерны $12+7+3+1=23$ мировоззрения. ...Все же отдельно может возникнуть благодаря тому, что соответствующие планеты проходят через 12 созвездий Зодиака». 151(3)

170. «То, что мы называем антропоморфизмом, есть специальное образование эзотерического пантеизма. Он представляет различных богов в человеческом облике. Сюда принадлежит, например, религиозная система греков. Но было бы ошибкой думать, что за отдельными богами для образованных греков не господствовал единый духовный мир. ...Пантеизм — это духовная подоснова вещей; тогда боги имеют облик как люди». Эзотерически пантеизмом были: браманизм, воззрения древних египтян и евреев. «Только через этот антропоморфизм человечество могло быть подготовлено к постижению Богочеловека, к постижению Самого Бога, живущего в человеке. Но это есть Христианство, которое оккультизмом может быть названо теоморфизмом». 102(9)

171. «Пантеизмом было бы воззрение, что во всем, что распространено в природе, что вообще простирается как мир явлений, живет Божественное, что до некоторой степени сама природа есть непосредственное откровение Божественного. ...Против этого воззрения я выступал постоянно». И вот со стороны иезуита Циммермана нас обвиняют в пантеизме. «По-другому пантеизм можно охарактеризовать так: пантеизм не хочет внешнюю природу отделять от Божественно-духовного, он хочет смешать одно с другим». 188(2)

«Человек не может потерять Бога, а только свое представление о Боге. ... Всякое представление о Боге питается только Самим Богом и ни одно не способно Его объять. Люди, например, говорят о пантеизме и теизме, будто бы одно из них исключает другое. ... днем человек пантеист, ночью — скорее теист. Быть пантеистом, значит переживать Божество деятельным в мире. Теизм переживают как бы в ясновидческом мировом сне, как Божество, бодрствующее над миром». Д.110, с. 26

172. «Деизм — это выжатый лимон религиозного мировоззрения, где от Бога не осталось ничего, кроме сказок о всеобщих, совершенно абстрактных мировых событиях». 200(3)

173. «Подобно тому, как вы можете представить себе физический космос: круг Зодиака, планетную систему, Солнце, Луну и Землю совместно, а также Землю саму по себе, так можете вы представить себе духовную Все-

ленную: антропоморфизм; теизм, интуитивизм, натурализм; гнозис, логизм... и т.д.; и все это движущимся в 12-ти созвездиях духовного Зодиака. ...Насколько верно то, что физический космос существует физически, настолько же верно, что он существует духовно».

Представим себе человека, который отдается воздействию идеалистического мировоззрения с мистическим строем души. «Духовная конstellляция такого человека при его задатках такова, что Венера стоит в Овне. ...Эти конstellляции гораздо больше значат в жизни человека, чем конstellляции внешнего гороскопа... они ничуть не совпадают с расположением звезд в момент рождения во внешнем гороскопе. ...Нет необходимости, чтобы эти влияния, проистекающие из состояния мистицизма в знаке идеализма, появились именно при рождении. Они могут действовать до рождения, а также и после рождения. Короче говоря, выжидается тот момент, когда в соответствии с внутренней органической конфигурацией задатки могут быть влиты в человеческий организм наилучшим образом. ...Силы, которые возникают таким образом, не остаются неизменными в течение всей жизни». 151(3,4)

12 мировоззрений

174. «Представителей такого мировоззрения, которое полагает, что все является лишь орудием для идей, пронизывающих мировой процесс, можно назвать идеалистами, а их мировоззрение — идеализмом». «Если наряду с идеями, которые человек находит (через внешний мир), он признает еще и те, которые получает из области морали, из интеллекта, то он становится идеалистом». 151(2)

175. «Запомните это: идеалистом является тот, у кого устремления, мысли более велики, чем действия, осуществленные на физическом плане. ...от поступков, у которых мысли более велики, чем дела, т.е. от поступков, совершаемых из идеализма, остаются отражения в астр. теле, переходящие затем в эф. тело. Но существует большая разница между отражениями действий, исходящих из инстинктов, порывов, страстей и т.д., и отражениями действий, совершаемых из идеализма. Все отражения первого рода имеют в себе нечто разрушительное для всей нашей жизни; эти образы и образования нашего астр. тела действуют на все наше человеческое существо так, что постепенно съедают его; эти образы связаны именно с тем, что в течение своей жизни, вплоть до смерти, человек медленно съедает свое существо на физическом плане; и напротив, образы, исходящие из того, что в наших мыслях превышает размер наших действий, имеют в себе нечто животворящее. Они в высшей степени благотворны для нашего эф. тела, ибо они непрестанно вносят во все наше человеческое существо животворящие силы».

«Можно построить свою жизнь так, что она дольше сохранит в себе свежесть молодости, и для этого нужно совершать как можно больше таких поступков, в которых мысль превосходила бы своим размером размеры поступка».

«Если человек спросит себя, откуда он может почерпать идеалы, превосходящие его поступки, то можно сказать: это возможно, если глубже войти в духовное знание,

которое вводит нас в сверхчувственные миры. Когда мы слышим, например, сообщения Духовной науки о развитии человека в системе нашей Земли, то эти сообщения пробуждают силы в высших членах нашего существа и сообщают наиболее конкретный и нужный для нашего времени идеализм». 124(7)

176. «Тот, кто усматривает, что идеи, если они вообще возникают, связаны с сущностью, которая может обладать ими, тот не является простым идеалистом, он идет к признанию, что идеи связаны с душой: он становится психистом, а мировоззрение его является психизмом».

«Человек восходит от признания противоположности в мире к признанию духа или духов в мире. Ему еще не ясно, должен ли он признавать одного или многих духовных существ, но он восходит от психизма к пневматизму, учению о духе».

«Если кто-либо действительно стал пневматистом, то вполне может случиться, что он заметит ... что в отношении чисел едва ли можно говорить об «общем». Тогда он должен будет сказать себе: в этом случае было бы ошибкой говорить о едином духе, о единой пневме. — И тогда он постепенно подходит к возможности составить себе представление о духах различных Иерархий. Так он становится в истинном смысле слова спиритуалистом, а мы имеем непосредственный переход от пневматизма к спиритуализму».

«Истинное, высокое, чем необходимо заниматься, что является действительной реальностью, — это все-таки только дух. Материя же только обман, внешняя фантазмагория. ... Назовем мировоззрение таких людей спиритуализмом».

«Человек не доходит до того, чтобы представлять себе отдельных духовных существ в их конкретности так, как это делает спиритуалист, но он реагирует в мире на духовное, оставляя его неопределенным. Он называет его «монадой», т.е. описывает его только при помощи различия в характере представлений; он как бы говорит: да, дух или духи существуют в мире, но я описываю их только словами: это сущности, имеющие различный род сознания. Я исхожу из их частного свойства. Так я вырабатываю себе это одностороннее мировоззрение ... монадизм. Монадизм является абстрактным спиритуализмом». 151(2)

177. «Человеческое существо таково, что благодаря силам сверхчувственного воспоминания оно несет свое собственное существо через будущие времена. Если вы хорошо прочувствуете эту мысль... представьте себе душу, сохраняющую себя в течение веков, тогда вы получите определение того, что есть «монада» ... Представление об этом может быть получено только опытным, посвященным путем». 138(4)

178. «Если мы хотим весь мир объяснить как единство, то Ариман хватает нас за одно ухо; если мы становимся монадистами, односторонними монадистами, объясняем весь мир как состоящий только из многих-многих атомов, или монад, без единства, то Люцифер хватает нас за другое ухо». «Чего следует искать — это состояния равновесия, единства во множественности и множественности в единстве». 184(8)

179. В человечестве есть два духовных течения. «Одно из них выходит, можно сказать, из плюрализма, из монадохологии, которая начало и источник бытия выводит из множества существ и сил»; например, у индусов — Брами, Шива, Вишну; у германцев — Один, Хёнир и Лёдур и т.д. Это встречается также и в философиях. «Навстречу этому служению множеству должно было выступить синтетическое, обобщающее движение, которое бы исходило из монизма, из монома. Настоящими инспираторами всякого монотеизма и монизма, теми, кто дает импульс всему единобожию, являются семитские народы. Быть представителем монома, богоединства — это заложено... в их крови. ... Но монизм, или монотеизм, взятый отдельно, может составить лишь конечный идеал. И он никогда не может привести к ... охватывающему, конкретному мировоззрению. Тем не менее, в послеатлантический период и монотеистическое течение должно было найти свое представительство, и эта задача — дать фермент, импульс монотеизма, была возложена на один определенный народ, на семитов. Отсюда та абстрактная суровость, абстрактная неумолимость, свойственная этому народу в представительстве монотеистического принципа; с этой стороны получили импульс и остальные народы, когда своих различных божественных существ они приводят к единству».

«Все, что синтетической, резюмирующей деятельностью Я когда-либо могло быть извлечено из принципа единства, извлечено в течение веков семитским духом. В этом великая полярность между плюрализмом и монизмом, и в этом значение семитского импульса в мире. Монизм немислим без плюрализма и наоборот. Мы должны поэтому признать необходимость обоих». 121(7)

180. «Можно создать такое мировоззрение, которое будет постоянно подыскивать силы к тому, что происходит в мире; его можно назвать динамизмом». «Я принимаю мир, который простирается вокруг меня, который я вижу, о котором могу размышлять. Строить еще предположения: лежит ли в его основе дух или нет, — у меня нет особой охоты. Я держусь того, что простирается вокруг меня. — Такого человека, исходя из этих суждений, можно назвать реалистом, а его мировоззрение — реализмом». 151(2)

181. «Думать реалистически — всегда означает также думать спиритуально». 174(25)

182. «О мире, который простирается вокруг нас, можно сказать: он — реальный мир. Но можно сказать и так: об ином мире я не могу судить, мне лишь ясно, что есть мир, который является мне. Я не говорю, что мир красок и звуков возникает только благодаря тому, что у меня в глазу происходят известные процессы, которые являются мне в виде «красок», и что у меня в ухе происходят процессы, которые являются мне в виде «звуков», я не говорю, что это мир «истинный». Это мир феноменов. Феноменализм — это мировоззрение, о котором сейчас идет речь».

«Вокруг нас действительно лежит мир феноменов. Но из всего, что заключено в этих феноменах, правомерно лишь то, что нам говорят наши чувства. — Заметьте себе: человек, который говорит это, является не последо-

вателем феноменализма... Это мировоззрение можно назвать сенсуализмом. 151(2)

183. «Следует быть благодарным материализму, что он обратил внимание на то, что современное мышление зависит от мозга. Об этом следует думать куда более серьезно. Считают материализм ложным мировоззрением, а это не верно. Он есть продукт мирового развития, но мертвый, такой продукт, который характеризует жизнь в той связи, где она уже умерла». 217(3)

184. «Кто же является «материалистом по своему образу жизни?» Это человек, настолько зависящий от своей физической материи, что может выдерживать лишь несколько зимних месяцев в своей конторе, а летом должен быть непременно на Ривьере, чтобы поддержать свою жизнь. Он совершенно зависит от процессов, от комбинаций веществ. Таковы материалисты жизненной практики. Таким материалистом становится тот, кто приходит в полную зависимость от вещества, кто подчиняет свою душу всем нуждам, которые диктует нам жизнь. Это совсем другой материализм, чем тот, который живет только в идеях и мыслях. В ошибочности теоретического материализма может еще убедить теоретический идеализм, но исцелить от «практического материализма» может только подлинное углубление в Духовную науку». 124(7)

185. «Единственно возможная теория познания материалистического монизма — самовоздержание от мышления, больше-не-думание». 149(1)

186. «Материализм не только делает души людей материалистически чувствующими, он также умерщвляет логику и оглушает ощущения». 159(11)

187. «Как только ты встречаешься со Стражем Порога, тебе указывается, чем является материализм: путем к слабоумию!» 197(6)

188. «Поскольку из сфер духа древнеегипетская душа после смерти вынуждена была взирать вниз на консервированное физ. тело, то в ней укоренилась мысль, что это физ. тело является более высокой реальностью, чем это имеет место в действительности. ... Материализм как мысли во многих отношениях является плодом бальзамирования трупов». 105(1)

189. «Особенностью монистического и материалистического мировоззрения является то, что работающий в лаборатории или мастерской, основывая свое мировоззрение, должен затратить на это все свои силы; они должны целиком поглотиться тем, что он возводит в своей душе; и от этого он получает внутреннее удовлетворение. Но лишь примыкающий к такому мировоззрению, берущий материализм в готовом виде, не достигнет внутреннего удовлетворения, и тогда отчаяние постигнет культуру его воли и вызовет ее ослабление». 130(8)

190. «Понять не человека, а высшее животное и назвать его человеком — это стало идеалом работающей с последними остатками языческой мудрости науки. А то, что примыкало к иудейскому откровению, постепенно потеряло возможность, исходя из того, что оно знало о человеке, сказать что-либо о природе... Теологией во многих отношениях стала фразой... В этом расколе развивается все современное сознание, например, в агностицизме». 196(3)

191. «Если бы в нашей душе мы не были пронизаны люциферическими существами, то наша духовная деятельность являлась бы нам непосредственно как духовная. Мы тогда не пришли бы к идее, будто духовная деятельность может быть связана с материей. ... Образ, отражающийся в зеркале, зависит от того, как устроено зеркало; так и наше мышление зависит от нашей телесности. Но тело действует не иначе, как зеркало. Это открылось бы человеку в непосредственном созерцании, если бы не существовало люциферической иллюзии, будто из материального образуется духовная деятельность. В какой мере Люцифер вмешивается в сверхсознательное, в такой он вызывает (эту) иллюзию. ... Кто утверждает, что духовное есть продукт материального, тот объявляет — пусть не высказывая этого — Люцифера своим богом. Утверждение, что духовное происходит из материального, идентично утверждению, что зеркало производит отображение потому, что его будто бы делают находящиеся позади него существа». 184(10)

192. «Идеализм видит в материальности необходимый коррелят духа, который сопровождает его подобно тени идущего человека. Но как невозможно из тени реконструировать отбрасывающий тень объект — по содержанию, не по форме, — столь же невозможно из материи произвести дух». 38 с. 130

193. «С человеческой свободой дело обстоит так, что человеку свободно предоставлено осуществлять материализм для человеческого царства, т.е. так образовывать земного человека, чтобы он с головой ушел в материю. Поэтому, говоря по сути, это дело вкуса — быть материалистом. Если человек достаточно силен, чтобы также и осуществить то, что ему подсказывает его материалистическое убеждение, то тогда это убеждение через людей впервые становится истинным.

Что через эту форму действует на человека — это проходит через ариманическую сущность. Она хочет все то, что является земным развитием, удержать на ступени, которая только благодаря земному развитию входит в человека, — на ступени минеральной организации. Она хочет сделать человека совершенным, но только как минеральную организацию». Люциферические царства хотят человека вернуть к состоянию, бывшему до минерального состояния, хотят, чтобы он отбросил тело.» 197(1)

194. Будучи в физическом мире, трудно доказать бытие духовного мира, кроме как при наличии ясно-видения или веры в него. Но доказательство все же возможно. Материалисты утверждают, что физический мир создал в мозгу человека некий род зеркала, где и стал отражаться. Так познается истина. А заблуждение? — Через искаженное отображение. Но спросим: как возможно искривление истины и превращение ее в заблуждение, если все объясняется отражением? И мы приходим к выводу, что заблуждение не есть отражение внешнего мира и не имеет права существовать в нем. Оно может прийти только из сверхчувственного. 115(9)

195. «Совершенно грубой материализм... будет состоять в том, что кантовское изречение: в отдельных науках содержится лишь столько научности, сколько в них присутствует математики, — развивается до последнего

предела. Сам Кант этого не делал». Грубый материалист мог бы сказать: я не занимаюсь вычислениями, ибо «это уже предполагает суеверие, будто вещи построены в соответствии с числом и мерой. И кто возвысится над этим грубым материализмом, тот станет математиком и будет считать действительным только то, что может быть выражено в числовой формуле. В результате получается мировоззрение, в котором, собственно, не допускается ничего иного кроме математической формулы. Это мировоззрение можно назвать математизмом». Если признать, что мир построен математически, то можно наравне с математическими идеями допустить существование и других идей. «Такой человек допускает, что идеи все же живут в мире. Но он признает только такие идеи, которые он находит, которые он читает во внешних чувственно-реальных вещах, а не такие, какие можно получить изнутри, положим, благодаря какой-либо интуиции или инспирации. Такой человек является рационалистом, а его мировоззрением — рационализмом».

151(2)

Идеализм, реализм, номинализм

196. «Каждый идеал — это семя будущего природного свершения; каждое природное свершение — это плод прошлого духовного свершения. Только с помощью этого правила найдут мост между идеализмом и реализмом».

183(9)

197. «Кто признавал, что понятия являются реальностями вне человеческого духа, назывались в средние века и позже в католической философии реалистами. А воззрение... реализмом. Другое воззрение исходило из того, что понятия и идеи в человеческом духе фабрикуются подобно словам. Оно называлось номинализмом, а его предшественники — номиналистами».

165(12)

198. «Философы номинализма, которые по необходимости стоят у предельной черты, движутся в известном царстве — в царстве Духов Формы. В пределах царства Духов Формы, находящегося вокруг нас, господствуют формы... отдельные, строго законченные в себе вещи».

151(1)

199. «Древнее мистериальное воззрение во всех вещах видело творческий движущий принцип, который оно познавало как принцип Отца. И когда от чувственно воспринимаемого переходили к сверхчувственному, то чувствовали: человек переходит к божественному принципу Отца. Таким образом, реалистические идеи и понятия схоластов были последним, что человечество искало в вещах природы как принцип Отца.

Когда же схоластический реализм потерял свой смысл, то возникла возможность в европейской цивилизации говорить об атеизме. Ибо пока человек еще находил реальные мысли в вещах, он не мог говорить об атеизме. Что атеисты были уже среди греков — не следует понимать в современном смысле; они еще не были столь отчужденными атеистами. Но следует сказать, что в Греции из элементарных человеческих эмоций возникла первая зарница того, что лишь позже нашло свое основание в развитии человечества. И настоящий теоретический ате-

изм пришел впервые с падением реализма, схоластического реализма».

220(11)

200. Реализм. «Для этого мировоззрения основание для существующего вообще не может быть найдено в достижимом для нас. Это основание иной природы, чем предлежащий нам мир, оно находится вне его; это сущность для себя, существующая наравне с ним. Это воззрение можно назвать реализмом. Оно выступает в двух формах: либо принимает множественность реальных сущностей, лежащих в основе мира (Лейбниц, Герберт), либо единственно реальное (Шопенгауэр). Подобное сущее может быть познано не иначе, как идентичным с идеей; как сущностно различное, оно уже предполагается ею. Кто ясно осознает смысл вопроса о сущности явлений, тот не сможет быть приверженцем этого реализма. ... Желать объединить мир реальностью, которая не есть идея, является таким противоречием, что вообще не понятно, как оно могло возникнуть, могло приобрести приверженцев. ... Во-первых, откуда должны мы получить потребность объяснить мир с помощью чего-то такого, что ниоткуда не навязывается нам, что прячется от нас? Предположим, однако, что оно все же выступило перед нами, тогда встает вопрос: в какой форме и где? В мышлении его быть не может. А что за смысл оно должно иметь, объясняя чувственный мир качественно равностоящим? Остается лишь третье: мы должны принять, что имеется возможность немысленную и реальную сущность достичь иным путем, чем с помощью мышления и восприятия. Кто это допускает, впадает в мистицизм. Мы же им не занимаемся, ибо нас касается лишь отношение мышления и бытия, идеи и действительности».

«Наш ход мысли таков: мышление тяготеет к объяснению действительности из идеи. Это тяготение таится в вопросе: какова сущность действительности? О содержании этой сущности мы вопрошаем лишь в конце науки, мы не поступаем в духе реализма, который предполагает реальное заранее, чтобы затем вывести из него действительность. Мы отличаем себя от реализма полной осознанностью того, что средство для объяснения мира мы имеем только в *идее*.

Реализм также имеет *лишь* это средство, но не знает о том. Он выводит мир из идей, но полагает, что выводит его из других реальностей. Мир монад Лейбница есть не что иное, как мир идей, но Лейбниц полагает в них обоснование более высокой, чем идеальная, реальности. Все реалисты делают одну и ту же ошибку: они измышляют сущности и не признают, что они пришли из идей. ... *Реалисты не понимают, что объективные идеи существуют, идеалисты не понимают, что идеи объективны*».

1(10)

7 мировоззренческих душевных строев

201. «Человек является гностиком, если настроен на то, чтобы познавать вещи в мире не посредством внешних органов чувств или чего-либо подобного, а при посредстве определенных, лежащих в самой душе познавательных сил. Человек может быть гностиком и быть склонным давать себя освещать, например, духовному знаку

Зодиака, который мы обозначаем как «спиритуализм» (ѳ). Тогда в гнозисе он сможет глубоко осветить связи, существующие в духовных мирах. ... кто постигает идеализм внутренне совершенно конкретно, с такой же интенсивностью, с какой хватает рукой внешние предметы, тот является в сфере идеализма гностиком. ... всем своим способом ощущать мир, предстоять миру (гностики реализма) могут весьма многое сказать людям об этом мире. ... Они способны действительно с теплотой ощущать то, что находится вокруг нас во внешней реальности; они тонко восприимчивы к особенностям вещей. ... как много теософов отправляются на природу и совершенно при этом не умеют схватить душой все возвышенное и величественное в природе. — Они не являются гностиками реализма. ... можно быть и гностиками материализма. Это люди, у которых мысль, чувство и ощущение существуют только для всего материального, которые стремятся познать материальное через непосредственное соприкосновение, подобно тому, как поступает собака, которая обнюхивает материальное и благодаря этому приходит к интимному познанию; и она, собственно, в отношении материальных вещей является великолепным гностиком. ... Как планета проходит 12 зодиакальных знаков, так гнозис может пройти через 12 мировоззрительных знаков. ... Гнозис поистине у себя дома в спиритуализме».

«Мировоззренческий строй логизма заключается преимущественно в том, что душа способна приводить себя в такое состояние, что может давать присутствовать в себе действительным мыслям, понятиям и идеям, может иметь в себе присутствующими эти мысли и идеи так, что от одного понятия или мысли такая душа приходит к другому, подобно тому как, наблюдая какое-либо существо, переходят от глаз к носу, ко рту и все это рассматривают во взаимосвязи. ... Гегель... был в состоянии отыскивать и воспринимать все, что в мире может быть найдено как мысль, выстраивать в ряд мысль за мыслью и образовывать из этого организм — логику! ... Логизм... представляет собой нечто такое, что подобно планете проходит через созвездия Зодиака».

«Шопенгауэр благодаря особому строю своей души воспринимает все, что имеет характер воли. Этот характер имеют для него силы природы, твердость камня и т.д. Все, что реально, — это становится у него волей... И вот такое волевое мировоззрение, такой волевой мировоззренческий строй души можно опять-таки рассматривать как планету, которая проходит через все 12 созвездий духовного Зодиака. Я бы назвал этот мировоззренческий строй волюнтаризмом». «Своеобразная волевая ме-

тафизика Шопенгауэра — это волюнтаризм в духовном созвездии психизма».

«Как сложилось то своеобразное учение, которое изложено Гамерлингом в «Атомистике воли»? Оно сложилось благодаря тому, что душа его была настроена «волюнтаристически» и при этом преимущественно отдавалась воздействию духовного созвездия «монадизма».

«Человек не старается отыскивать какую-либо особенную связь позади явлений, а представляет вещам подходить к себе и ждет, что ему будет дано. Такой душевный строй можно назвать эмпиризмом... душевный строй, который просто принимает тот опыт, что ему предоставляется». «Внутреннее искание, когда Бог светит в душе, если она обрела покой... этот душевный строй может быть назван мистицизмом».

«Мистиком материализма является тот, кто усвоил себе особенно тонкое ощущение ... в котором находится человек, когда наслаждается тем или иным веществом... наслаждается соком того или иного растения и выжидает, что произойдет от этого в организме... Быть таким мистиком материализма необходимо для исследования целебной силы вещества».

«Мистик идеализма — это тот, кто прежде всего в собственной душе обладает возможностью извлекать из сокрытых внутри источников идеалы человечества, ощущает их как нечто внутреннее, божественное, и как такое ставит перед своей душой. Мистиком идеализма является, например, Майстер Экхарт».

«Душевный настрой трансцендентализма таков, что он чувствует: когда я воспринимаю вещи, то сущность их подходит ко мне, но само восприятие не является этой сущностью. Сущность находится за восприятием, но она подступает к человеку».

«Мы были бы трансценденталистами, если бы говорили: вокруг нас простирается мир, и этот мир возвещает повсюду о сущности (вещей). Но мы не говорим этого. Мы говорим: этот мир — майя, и внутреннее вещей нужно искать иным способом, чем с помощью внешнего восприятия чувств и обыкновенных познавательных средств. — Таков оккультизм, душевный строй оккультизма».

«Здравомыслящие естествоиспытатели современности — все оккультисты материализма, ибо они говорят об атомах... Хотя они не любят, чтобы их называли оккультистами, но они оккультисты в самом полном смысле слова». 151(3)

202. «Что такое мистика?... Это такое предприятие, которое осуществляет человеческая душа благодаря углублению в собственное внутреннее, чтобы найти божественно-духовный источник бытия». 58 с. 207

III. ЗАГАДКИ ФИЛОСОФИИ (часть 1)

202a. «Что сегодня надлежит делать философам, так это изучать философию, чтобы упражнять мышление. Изучение философии сегодня есть мыслительная медитация». В таком духе написаны «Загадки философии». Ницше стремился в философии иметь тренинг для мышления. «В философии сегодня необходимо мыслительное перевести в живое, не противопоставлять себя, как субъект, стоящей вонне истине, но истину переживать. Лишь тот, кто таким образом понимает современную философию, способен понять и противоположное, что при чтении антропософских сочинений и слушании антропософских лекций дело не сводится к тому, чтобы усваивать догмы».

Углубляясь в систему философии, мы не берем из нее ничего, мы на ней учимся. «Антропософия должна в первую очередь помогать в выработке образности, необходимой для...» созерцающей силы суждения. Сообщая мысли, взятые из имажинативного мышления, необходимо в слушающем возбудить образную силу. 343, с. 125

1. Античная Философия

203. «Это было как бы внешней оболочкой мирового духа, что подступило к людям в греческой философии, но это была пронизанная истинной жизнью мирового духа оболочка; это чувствовали. 149(2)

От мифа к понятию. Ферекид Сиросский

204. «Дионис — сын Зевса и смертной матери Семелы. Еще незрелым ребенком Зевс оторвал его от убитой молнией матери и сохранял его до зрелости в своем бедре. Гера — мать Богов — возбудила против Диониса титанов. Они разорвали на части мальчика. Но Паллада Афина спасла еще бьющееся сердце и принесла его Зевсу. Он породил из него сына во второй раз. В этом мифе точно виден процесс, отражающийся во внутреннем человеческой души. И если говорить в духе египетского жреца, поучавшего Солона о природе мифов, то можно было бы сказать так: что у вас рассказывают о Дионисе, сыне Бога и смертной матери, разорванном на части и снова рожденном, — это звучит как небывалица, истиной же в этом является рождение Божественного и его судьба в человеческой душе. Божественное соединяется с временно-земной человеческой душой. Но как только это Божественное, дионисийское, приходит в движение, душа ощущает бурное желание обрести свой истинный духовный облик. Сознание, опять-таки являющееся в образе женского божества — Геры, с ревностью относится к тому, что рождается из лучшего сознания. Низшая природа (титаны) жалит человека. Еще незрелое

дитя Бога разрывается. Как разрывающее пребывает чувственно-рассудочная наука в человеке. Если же в человеке содержится столь много от божественной мудрости (Зевс), что она может действовать в нем, то она оберегает и лелеет это незрелое дитя, которое затем вновь рождается как второй сын Бога (Дионис). Так из науки — разорванной на части в человеке божественной силы — и смертной матери — преходящей, бессознательно стремящейся к Божественному человеческой души — родилась единая мудрость, которая есть Логос, Сын Бога. До тех пор, пока человек видит во всем этом лишь *просто* душевные процессы или воспринимает это как образы, он далек от духовной действительности, которая здесь отражается. В этой духовной действительности душа не просто переживает нечто в себе, но она полностью уходит от себя и сопереживает мировой процесс, который в действительности разыгрывается не в ней, а вне ее.

Платоновская мудрость и греческий миф сливаются воедино; точно так же — мудрость Мистерий и миф. Рожденные боги были предметом народной религии, история возникновения богов была тайной Мистерией. И нет ничего удивительного в том, что было особенно опасно «выдавать» Мистерии. Ибо этим было бы «выдано» происхождение народных богов. Правильное понимание их происхождения — целительно, неправильное — губительно. 8(4)

205. Критский царь Минос заставлял афинян платить ему ужасную дань: каждые семь лет посылать к нему на съедение семь девушек и семь юношей. Когда в третий раз эта печальная дань была отправлена на Крит, то среди юношей был один, по имени Тезей, который решил убить Минотавра. Это чудовище жило в лабиринте, но Ариадна, дочь Минотавра, дала Тезею нить. Он вошел в лабиринт, убил ужасного врага и с помощью нити выбрался обратно. «Мисту (в древней Греции) должно было стать ясно, каким образом творящий человеческий дух приходит к созданию такого рода рассказа. Как ботаник подслушивает рост растения, чтобы найти его законы, так и мист хотел подслушивать творящий дух. Он искал истину, содержание мудрости в том, куда народ помещал миф. Саллюстий (IV в. до Р. Х., неоплатоник; не путать с другим Саллюстием, римским историком, жившим примерно в 85-35 гг. до Р. Х.) раскрывает нам отношение мистического мудреца к такому мифу: «Мифом можно назвать весь мир, содержащий видимым образом тела и вещи, а невидимым — души и духов. Если бы всех учили истине о богах, то все остались бы неразумными, поскольку не смогли бы ни понимать, ни ценить богов ... если же истина облечена в миф, то она предохранена от недооценки и дает побуждение к философствованию». ... Мисту было ясно, что он стоит *над* познанием народа, как ботаник стоит над растущим ра-

стением. Тогда говорилось совсем другое, чем то, что сохранилось в мистическом сознании, тогда видели глубокую истину в том, что символически выражалось в мифе. Человек стоит перед чувственным (миром) как перед колоссальной враждебностью. Он жертвует ему плоды своей личности. Тот их заглатывает и делает это так долго, пока в человеке не проснется его победитель (Тезей). Познание его тклет человеку нить, с помощью которой он снова найдет дорогу, если заблудится в лабиринте чувственности, куда он отправляется, чтобы убить своего врага. Мистерия человеческого познания выражена в этом преодолении чувственности. Мист знает эту Мистерию. Ею указывается на определенную силу в человеческой личности. Обычное сознание этой силы не осознает. Но она действует в нем. Она порождает миф, который имеет ту же структуру, что и мистическая истина. Эта истина символизирована в мифе. Что же, таким образом, заложено в мифе? В нем заложено духовное творение бессознательно творящей души. Душа обладает совершенно определенной закономерностью. Она должна действовать в определенном направлении, чтобы творить выше себя. И мифологическая ступень дает возможность действовать ей в образах; но эти образы построены сообразно душевной закономерности. Можно также сказать: когда душа поднимается над ступенью мифологического сознания и подходит к глубоким истинам, то они несут на себе тот же отпечаток, что и миф, ибо одна и та же сила действовала при их возникновении». Об этом говорит неоплатоник Плотин в «Энеадах» (V; 8,6), а также Платон в «Федре» (229, в). 8(5)

206. «В разговорах, которые Сократ ведет со своими слушателями, видно все то развитие, в ходе которого они созерцают вечное в человеческой личности. Слушатели воспринимают его мысли, они исследуют в самих себе, имеется ли в их собственных внутренних переживаниях нечто такое, благодаря чему они могли бы сказать «да» его идеям. Они делают возражения, к которым их поощряют. Что происходит со слушателями, когда разговор кончается? Они находят в себе нечто такое, чего раньше в них не было.

Они восприняли в себя не просто абстрактную истину, они проделали развитие. Нечто стало в них живым, что раньше таковым не было. Не является ли это чем-то таким, что можно сравнить с *посвящением*? Не бросает ли это свет на вопрос, почему Платон изложил свою философию в форме разговоров? Эти разговоры были не чем иным, как литературной формой для процессов, совершавшихся в местах Мистерий. Нас убеждают в этом многочисленные высказывания самого Платона. Как философский учитель, Платон хотел быть тем, чем был посвященный в Мистериях...» (см. особенно «Тимей»). 8(4)

207. «Греки развили высокую мудрость именно благодаря ариманическому вторжению, которое заявило о себе в их искусстве как люциферический элемент. Эта мудрость приняла очень индивидуальный, человечески индивидуальный характер. Однако в своей большей части она, по сути, освещалась из древних времен тем, чему учили люди сами духовные существа. ... Инспирировали,

инициировали их из духовных миров. ... Анаксагор, Гераклит — последние носители божественной мудрости, уже перенесенной в идеи и понятия. ... «Познай себя» — было мистериальным изречением. Но это древнее человеческое знание сообщалось окольным путем через Люцифера, и человек приобретал его через ариманические силы. Оно целиком и полностью было связано с состоянием равновесия между ариманическими и люциферическими силами. ... Когда пришла Мистерия Голгофы, ариманические силы были особенно велики. И именно они погнали душевную жизнь человека к абстракциям вплоть до того, что затем выступило в римской сути, которая насквозь абстрактна». И без Мистерии Голгофы человеку больше не приобрести бы представления, ощущения самой человеческой личности. 184(11)

208. «Философы передней Азии переживали (в зороастризме) понятие образно. Персидский философ видит в лошади существо, которое себя специфицировало во всеобщем до отдельной лошади как нечто живое. Это персы называли «Fегuer» ... что у Платона становится идеей». 165(12)

209. «В Ферекиде Сиросском, жившем в VI в. до Р. Х., в жизни греческой мысли предстает личность, на которой можно наблюдать рождение того, что в последующих рассуждениях называется «миро- и жизневоззрением». То, что он говорит о мировых вопросах, еще подобно, с одной стороны, мифическим и образным представлениям эпохи, лежащей до стремления к научному мировоззрению; с другой стороны, сквозь образ, сквозь миф представление прорабатывается у него до размышления, которое при помощи мысли стремится проникнуть в загадки бытия и в положение человека в мире. Он еще представляет Землю в образе крылатого дуба, вокруг которого Зевс тклет поверхность Земли, моря, реки и т.д. Он мыслит себе мир пронизанным духовными существами, о которых говорит греческая мифология. Он говорит также о трех источниках мира: о Хроносе, Зевсе и Хтоне. ... Ферекид приходит к образу мира иным путем, чем приходили до него. Значительным у него является то, что человека как одушевленное существо он ощущает иначе, чем это было до него. Для прежнего образа мира выражение «душа» не имеет еще того смысла, который она получила для позднейших жизневоззрений. У Ферекида идея души также еще не существует в таком виде, как у следующих за ним мыслителей. ... Люди прежних времен еще не отделяют подлинное человеческое душевное переживание от природной жизни. Они не ставят себя как особое существо наряду с природой; они переживают себя в природе точно так же, как они переживают в ней молнию и гром, движение облаков и звезд, прорастание растений». 18(2)

210. Ферекид Сиросский жил во времена семи великих мудрецов Греции. Он был учителем Пифагора и оказал влияние на учения Гераклита, Платона и более поздних философов. Он говорил о трех Принципах: Хроносе, Зевсе и Хтоне. Хронос — это лишь другое обозначение др. Сатурна, Зевс — Солнца; Хтон имеет отношение к тому состоянию Земли, когда из нее только что выделилась Луна и Земля была еще в хаотическом со-

стоянии, ее не покрывали растения, не было животных и человеческих обликов. Затем Хтон стал Геей благодаря тому, что Зевс сделал ему почетный подарок и Гея смогла облечься в одеяние — ковер растений, животные и человеческие облики. Ферекид получил финикийское посвящение. 113(4)

211. «Совместное действие Хроноса, Хтона и Зевса, в смысле Ферекида, переживается непосредственно в образе, как человек переживает представление о том, что такое он сам; но оно также переживается во внешнем мире как представление синей или красной краски. Это переживание можно представить себе следующим образом. Направьте взор на огонь, сжигающий вещи. В деятельности огня, теплоты изживается Хронос. Кто созерцает огонь в его деятельности и имеет перед собой действительный образ, а не самостоятельную мысль, тот созерцает Хроноса. Вместе с действительностью огня — не в чувственном огне — он созерцает «время». До рождения мысли иного представления о времени еще не существует. То, что теперь называется «временем», является идеей, выработанной в период мыслительного мирозерцания. Если направить взор на воду, но в форме воздуха или пара, или на расплывающиеся облака, то мы переживаем в образе силу Зевса, пространственно-действенного распространителя; можно было бы также сказать «лучисто простирающегося». А если смотреть на воду, как она превращается в твердое, или на твердое, как оно превращается в жидкое, то видишь Хтона. Хтон есть нечто такое, что впоследствии, в период мыслительного мировоззрения, стало «материей», «веществом»; Зевс стал «эфиром», а также «пространством»; Хронос — «временем».

Через совместное действие этих трех первооснов возникает, в смысле Ферекида, мир. Благодаря их совместному действию возникают, с одной стороны, чувственные, вещественные миры: огонь, воздух, вода, земля, — а с другой — сумма невидимых, сверхчувственных существ, оживляющих четыре чувственных мира. Зевс, Хронос, Хтон суть существа, в связи с которыми и можно употребить выражения: дух, душа, вещество; но этим на их значение указывается лишь приблизительно. Лишь благодаря взаимосвязи этих трех пра-существ возникают более вещественные царства мира, царства огня, воздуха, воды, земли, а также более душевные и духовные (сверхчувственные) существа. Пользуясь выражением более поздних мировоззрений, Зевса можно назвать «мироэфиром», Хроноса — «творцом времени», а Хтона — «созидателем вещества», тремя «пра-материями мира». Мы видим их и в «Фаусте» Гете, в сцене второй части, где Фауст вступает на путь к «Матерям».

«Ферекид уже пытается охватить при помощи жизни мыслей то, что орфики еще целиком удерживали в образе. Поэтому он является той личностью, в отношении которой можно говорить о рождении мира мыслей. Это выражается у Ферекида не столько в мыслительном оформлении орфических представлений, сколько в определенном основном настроении его души — которое затем подобным же образом встречается у некоторых философствующих последователей Ферекида в Греции,

— а именно: Ферекид чувствует себя вынужденным видеть первоисточники вещей в добре.

С мифическими божественными мирами древних времен он это понятие связать не может. Существом того мира приписывались такие душевные качества, которые не совместимы с этим понятием. К своим трем «первоосновам» Ферекид прибавляет понятия добра, совершенства.

В результате этого с рождением жизни мыслей было связано потрясение душевного ощущения. Не следует упускать из виду это душевное переживание там, где начинается мыслительное мирозерцание. В этом начале нельзя было бы ощутить прогресса, если бы с помощью мысли человек не стремился охватить нечто более совершенное, нежели то, что было достигнуто путем древнего образного переживания».

«Феионей Ферекида — не символическая идея для препятствующих разрушительных мировых сил. Ферекид в своем представлении стоит на границе между образом и мыслью. Он не думает: существуют опустошающие силы, и я представляю их себе в образе Феионей. Подобный процесс мысли не разворачивается в нем и как деятельность фантазии. Он смотрит на препятствующие силы, и перед его душой непосредственно встает Феионей, подобно тому, как перед душой встает красный цвет, когда взор обращается на розу». 18(2)

Досократики

212. «Та древняя мудрость, последний отзвук которой мы находим у греческих философов до Сократа, которая еще немного светит у Платона, то мировоззрение, оно не работало с интеллектом. Свое содержание, хотя и инстинктивным образом, оно в существенном приобрело с помощью сверхчувственного созерцания. Это сверхчувственное созерцание давало одновременно то, что можно назвать *внутренней* логической систематикой. Нет нужды в интеллектуальной переработке, если содержание сверхчувственного созерцания несут в себе, ибо человек имеет логическую структуру в себе, благодаря своему собственному существу». 206(5. VII)

213. «Пифагор хотел привести своих приверженцев к ощущению «добрых пра-материй», в которых должен был быть представлен первоисточник их душ. В этом отношении можно сказать, что он и его ученики хотели служить иным богам, чем народ, и этим указывается на то, что должно казаться разрывом между такой личностью, как Пифагор, и народом. Этот последний чувствовал себя хорошо со своими богами; Пифагор должен был отослать этих богов в область несовершенного. В этом также следует искать «тайну, о которой говорится в связи с Пифагором и которая не должна была открываться непосвященным.

Она заключалась в том, что его мышление приписывало человеческой душе иное происхождение, нежели душам богов народной религии. Этой «тайне» должны быть в конце концов приписаны многочисленные нападки, которым подвергся Пифагор. Как мог он кому-либо, кроме тех, кого он сначала тщательно подготовлял

к подобному познанию, пояснить, что они, как души, должны в известном смысле считать себя даже более высокостоящими, чем народные боги. И как можно иначе, чем строгим образом жизни, привести души к тому, чтобы они чувствовали свое высокое происхождение и вместе с тем чувствовали себя вовлеченными в несовершенство. Это чувство должно было породить стремление устроить жизнь таким образом, чтобы она путем самоусовершенствования была возвращена к своему первоисточнику. Понятно, что вокруг такого стремления Пифагора должны были создаться легенды и мифы, однако исторически до нас не дошло почти ничего об истинном значении этой личности. Но если кто-либо займется легендами и сказаниями древности о Пифагоре в их взаимосвязи, тот все же узнает в них только что описанный образ. ... Затруднительным для современного мышления в образе Пифагора является его идея о т. наз. «перевоплощении душ». Кажется дерзким якобы сказанное однажды Пифагором, что он знает, что в прежние времена он уже существовал на Земле как другое человеческое существо». Это раскрылось ему не понятно, а как внутреннее восприятие. Позднейшими пифагорейцами считаются Филолей, Архита и др. О них говорили в древности, что они «рассматривали вещи как числа».

Фалес обладал флегматическим темпераментом, Анаксимен — сангвиническим. К нам дошло его изречение, непосредственно показывающее, что он ощущал внутреннее переживание элемента воздуха как выражение мировой тайны: «Подобно тому, как наша душа, которая есть дыхание, связывает нас воедино, так воздух и дыхание окружают Вселенную».

«Непредвзятое исследование должно ощущать мировоззрение Гераклита совершенно непосредственно как выражение его холерической внутренней жизни. ... Он принадлежал к одному из знатнейших родов Эфеса. Он стал горячим поборником демократической партии. Это произошло потому, что ему открылись известные воззрения, истинность которых предстала перед ним в непосредственном внутреннем переживании. Воззрения его окружения, будучи поставленными рядом с его воззрениями, как казалось ему, должны были непосредственно и совершенно натурально доказать безумие этого окружения. Благодаря этому он пришел к столь значительному конфликту, что покинул свой родной город и вел одинокую жизнь у храма Артемиды. Прочтите несколько его изречений, дошедших до нас: «Было бы хорошо, если бы все взрослые эфесцы повесились и передали бы свой город несовершеннолетним». «Глупцы в своем неразумии, даже когда они слышат истинное, подобны глухим; о них говорится: они отсутствуют, присутствуя». Внутреннее переживание, выражающееся в подобной холеричности, ощущает себя родственным пожирающему действию огня; оно не живет в удобном, спокойном бытии, оно чувствует себя единым с «вечным становлением». Такой душевный строй переживает покой как бессмыслицу, отсюда знаменитое изречение Гераклита: «Все течет»...» 18(2)

214. «Гераклит утончил теософию до философии под влиянием Люцифера. Образно это выражено в рассказе

о том, что свою книгу он как жертву положил на алтарь Дианы Эфесской». 150(10)

215. «Нельзя рассматривать *мировоззрение* во всей полноте его значения, беря лишь его мыслительное содержание; существенное заключается в настроении, общающемся душе, в вырастающей из него жизненной силе». «Нужно почувствовать, как Гераклит своей собственной душой ощущает себя в потоке становления, как мировая душа пульсирует в человеческой душе и сообщает ей свою собственную жизнь, если эта человеческая душа осознает себя живущей в ней. Из такого сопереживания мировой души у Гераклита возникает мысль: все живущее несет в себе смерть благодаря всепроникающему потоку становления, но смерть несет в себе жизнь. Жизнь и смерть заключены в нашей жизни и умирании. Все заключает в себе все остальное, только таким образом вечное становление может все пронизывать. «Море есть самая чистая и самая нечистая вода. Она годна для питья рыб и благая для них, но не годна для питья людей и губительна для них». «Жизнь и смерть, бодрствование, сон, юность, старость — суть одно и то же. Меняясь, это становится то тем, то этим». «Добро и зло — одно». «Прямой путь и окольный ... одно и то же»...»

«Более свободным от внутренней жизни и более преданным самому элементу мысли является Анаксимандр. Он видит происхождение вещей в своего рода мировом эфире, в неопределенном, бесформенном пра-существо, не имеющем границ. Если взять Зевса Ферекида, лишив его всего, что присуще ему как образность, получится пра-существо Анаксимандра. В Анаксимандре выступает индивидуальность, в которой из душевного настроения, являющегося у ранее упомянутых мыслителей еще с оттенком их темпераментов, рождается жизнь мысли. Как душа, такая индивидуальность чувствует себя связанной с жизнью *мысли* и благодаря этому — не настолько сросшейся с природой, как душа, которая еще не переживает мысль как нечто самостоятельное. Она чувствует себя связанной с миропорядком, лежащим над природными процессами».

За упомянутыми мыслителями в историческом изложении следуют: Ксенофан из Колофона (род. в 570 г. до Р. Х.); ему душевно родственен, хотя и моложе его, Парменид (живший в Афинах около 460 г. до Р. Х.), Зенон Элейский (расцвет его падает на 500 г. до Р. Х.), Мелисс Самосский (живший около 450 г. до Р. Х.). «В них мыслительный элемент живет уже в такой степени, что они требуют мировоззрения и признают истинным лишь то, чем вполне удовлетворена жизнь мысли. Они спрашивают, каково должно быть происхождение мира, чтобы оно могло быть полностью воспринято в пределах мышления. Ксенофан считает, что народные боги не могут устоять перед мышлением, поэтому он их отвергает. Его бог должен быть помыслен. То, что воспринимают чувства, изменчиво, наделено качествами, не соответствующими мысли, которая должна искать пребывающего. Поэтому Бог есть постижимое в мыслях, неизменное, вечное единство вещей. Парменид видит во внешней, наблюдаемой чувствами природе неистинное, обманчивое; в единстве, в непреходящем, охваченном мыслью, — един-

ственно истинное. Зенон пытается разобраться в переживании мысли указанием на противоречия, встающие перед таким мировоззрением, которое видит истину в изменчивости вещей, в становлении, во множественности, явленной внешним миром. Из указанных им противоречий приведем лишь одно. Он говорит, что самый быстрый бегун (Ахилл) не может догнать черепахи, ибо, как бы медленно она ни ползла, когда Ахилл достигает места, на котором она только что стояла, она уже подвинулась вперед. С помощью таких противоречий Зенон показывает, как представление, придерживающееся внешнего мира, не может прийти к какому-либо результату; он указывает на трудность, с которой встречается мысль, пытаясь найти истину. Можно познать значение этого мировоззрения, называемого *элеатским* (Парменид и Зенон происходят из Элея), если направить взор на то, что носители его настолько подвинулись в развитии переживания мысли, что это переживание оформили в особое искусство, в т. наз. *диалектику*. В «искусстве мысли» душа научается чувствовать себя в своей самостоятельности и внутренней замкнутости. Тем самым реальность души ощущается как то, что она есть в своем подлинном существе и чем она чувствует себя благодаря тому, что она уже не сопереживает, как в прежние времена, общее переживание мира, но развивает в себе переживание мысли, коренящейся в ней, благодаря которой она может чувствовать себя растущей на чисто духовной основе мира. Сначала это ощущение еще не выражается в явственно высказанной мысли, но его можно живо почувствовать в ту эпоху по той оценке, которая дается мысли. Согласно «разговору» Платона, Парменид говорит молодому Сократу, чтобы тот у Зенона научился искусству мысли, иначе он будет далек от истины. Это «искусство мысли» ощущалось как необходимость для человеческой души, желавшей приблизиться к *духовным* первоосновам бытия».

«Кто в достижении человеческим развитием ступени переживания мысли не видит, как с началом этой ступени прекратились ранее существовавшие образные переживания, тот увидит особенности мыслителей VI-го и следующих дохристианских столетий в Греции не в том свете, в каком они должны быть изложены в этой книге. Мысль как бы поставила стену вокруг человеческой души. Раньше душа своими ощущениями жила в явлениях природы; и то, что она переживала совместно с этими явлениями природы таким же образом, как она переживала деятельность собственного тела, вставало перед ней в образных явлениях во всей их жизненности; теперь же вся картина образов была погашена силой мысли. Там, где раньше простиралась полная содержания образы, теперь распространялась мысль. И чувствовать себя в том, что простиралось вовне, в пространстве и времени, душа могла, только связывая себя с мыслью. Можно ощутить такое душевное настроение, если обратить взор на Анаксагора из Клазуомен в Малой Азии (род. в 500 г. до Р. Х.). Он чувствует себя в своей душе связанным с жизнью мысли; эта жизнь мысли охватывает то, что протяженно в пространстве и во времени. И в этой протяженности она предстает как «нус», как мировой рассу-

док. Этот последний, как сущность, пронизывает всю природу, но сама природа является только состоящей из малых пра-существ. Мировые процессы, являющиеся результатом совместного действия этих пра-существ, — суть то, что воспринимают чувства после того, как из природы исчезла картина образов. Этим пра-существ называют гомойомериями. Человеческая душа переживает в себе связь с мировым разумом (нус) в мысли, в пределах своих стен; сквозь окна чувств она взирает на то, что возникает благодаря мировому разуму через взаимодействие гомойомерий».

18(2)

216. «Эмпедокл (род. в 490 г. в Агрегенте) был почти современником мудреца из Сироса (Ферекида) (он жил позже примерно на шестьдесят лет), но душа его уже совсем иная. Она должна перейти Рубикон от древнего ясновидения к абстрактному понятию «я»».

139(7)

217. «Эмпедокл считал единое пра-существо разорванным на четыре элемента: огонь, воду, землю, воздух, — или на четверичность пребывающего. Становление и прохождение внутри этого мира пребывающего вызывает две силы: любовь и спор, борьбу. В египетской мифологии аналог этому — Горус (Сын Божий, Логос, Мудрость), находящийся между борьбой (Тифоном) и любовью (Изидой). В Греции это Афродита (любовь) и Ника (борьба). Они связывают и растворяют элементы».

8(5)

218. «В Эмпедокле жила индивидуальность, в душе которой встретились в бурном столкновении старый и новый образ представлений. Он еще чувствует связь души с внешним бытием. Ненависть и любовь, антипатия и симпатия живут в человеческой душе; они живут также за пределами стены, окружающей человеческую душу; жизнь души, таким образом, равномерно продолжается вне этой стены и проявляется в силах, разделяющих и соединяющих элементы внешней природы: воздух, огонь, воду, землю — и обуславливающих таким образом то, что чувства воспринимают во внешнем мире».

Эмпедокл стоит перед природой, являющейся для чувств неодушевленной, и развивает такое душевное настроение, которое восстает против этого обездушивания. Его душа не может поверить, чтобы истинная сущность природы была тем, что из нее хочет сделать мысль. Менее всего она может допустить, чтобы она к этой природе действительно стояла лишь в таком отношении, какое вытекает из мыслительного мировоззрения. Необходимо представить себе, что происходит в душе, которая во всей остроте переживает такое внутреннее раздвоение и страдает от него, тогда можно будет почувствовать, как в душе Эмпедокла воскресает как сила ощущения старый образ представлений, но она не соглашается вполне осознать это и ищет бытия в мысле-образах, в том, отголоском чего являются изречения Эмпедокла, которые, если их понять на основании сказанного, утратят свою странность. Ведь ему приписывается следующая фраза: «Прощайте. Я странствую уже не как смертный, но как бессмертный Бог ... как только я вхожу в цветущие города, мне оказывают почести мужчины и женщины: они присоединяются ко мне тысячами, ища вместе со мной пути к своему исцелению, ибо одни ждут от меня пророчаний,

другие — изречений, целящих от различных болезней». Таким образом одурманивает себя душа, в которой бродит древний образ представлений, благодаря которому она ощущает свое собственное бытие как бытие изгнанного Бога, который из иного бытия перенесен в лишенный души мир и который поэтому ощущает землю как «необитаемое место», куда он брошен как в наказание. Разумеется, в душе Эмпедокла можно найти еще и другие ощущения, ибо из его изречений впечатляюще сверкают молнии мудрости».

«Те мыслители, которых называют *атомистами*, смотрели иначе, чем Эмпедокл, на то, чем, благодаря рождению мысли, стала природа для души человека. Самый значительный среди них — *Демокрит* (род. в 460 г. до Р. Х. в Абдере). *Левкипп* является его предшественником.

У Демокрита *гомойомерии* Анаксагора стали в значительно большей степени вещественными. Пра-существа, частицы Анаксагора можно еще сравнить с живыми зародышами; у Демокрита они становятся мертвыми, неделимыми частицами вещества, своими различными комбинациями составляющими вещи внешнего мира. Они движутся по направлению друг от друга, друг к другу, друг через друга; таким образом возникают процессы природы. Мировой разум Анаксагора, который как духовное (бестелесное) сознание целесообразно создает мировые процессы из совместного действия гомойомерий, становится у Демокрита природной закономерностью.

Душа допускает лишь то, что она может постигнуть как ближайший результат мысли. Природа совершенно обездушена, мысль, как переживание души, бледнеет и становится внутренним теневым образом обездушенной природы. Тем самым через Демокрита проявился мысленный прообраз всех более или менее материалистически окрашенных мировоззрений последующего времени.

Мир атомов Демокрита представляет внешний мир, природу, в которой совершенно нет «души». Переживания мысли в душе, благодаря рождению которых человеческая душа обратила внимание на самое себя, у Демокрита — лишь теневые переживания. Этим отчасти характеризуется судьба переживаний мысли. Они приводят человеческую душу к сознанию собственного существа, но они, в то же время, наполняют ее неизвестностью относительно ее самой. Через мысли душа переживает себя в вырванной из духовной, независимой от нее мировой силы, дающей ей уверенность и внутреннюю опору. Такими отделенными (от духовного мира) чувствовали себя те люди, которым в греческой духовной жизни дается имя «*софистов*». Наиболее значительным среди них является Протагор (из Абдеры, 480-410 г. до Р. Х.). Вместе с ним следует упомянуть Горгия, Крития, Гиппия, Трасимаха, Продика. Софистов часто изображают людьми, легкомысленно обращающимися с мышлением. Такому мнению сильно способствовало то, как их описывал автор комедий Аристофан. Но лучшей их оценкой может, наряду со многим другим, служить, например, ска-

занное о них Сократом, который в определенной мере чувствовал себя учеником Продика и указывал на него как на человека, хорошо действовавшего в смысле благогождения языка и мышления своих учеников. Воззрение Протагора высказано в известном изречении: «Человек есть мера всех вещей сущих, дабы они были, не сущих, дабы они не были».

Переживание мысли господствует в настроении, лежащем в основе этого изречения. И в нем не чувствуется связи с объективной мировой силой. Когда Парменид говорит, что чувства дают человеку мир заблуждений, то можно было бы пойти еще дальше и прибавить: а почему не может обманывать и переживаемое мышление? Протагор, вероятно, ответил бы: какое дело человеку до того, является ли мир вне его иным, чем он его воспринимает и мыслит? Разве он представляет его не для себя? Каким бы он ни был для другого существа, человеку нечего об этом заботиться. Его представления должны служить только ему; он должен с их помощью найти в мире свой путь. Если он совершенно уяснит себе самого себя, то не станет желать иных представлений о мире кроме тех, которые нужны ему. Протагор хочет иметь возможность строить на мышлении, поэтому он основывает его исключительно на совершенстве его собственной мощи.

Но тем самым Протагор вступает как бы в противоречие с духом, живущим в глубинах Греции. Этот «дух» ясно ощутим в греческом существе. Он высказывается уже в надписи на дельфийском храме: «Познай себя». «Какова ценность отдельного человека? Софистика ставит этот вопрос и делает этим шаг на пути к греческому просвещению». 18(2)

219. «Между современными атомистами и Демокритом лежит целый мир, потому что Демокрит чувствует в себе контраст между человеком и природой, телом и душой. Он говорит об атомах, которые являются только комплексами сил. Он противопоставляет их пространству, как атомист нашего времени не смог бы этого сделать для атомов современной физики. Мог ли бы ученый наших дней сказать, как Демокрит: в бытии нет ничего больше, чем в небытии, в наполненном — ничего больше, чем в пустоте? Для Демокрита пустое в пространстве сродни пространству, наполненному атомами. Но все это имеет смысл только для сознания, которое еще не имеет представлений о современном понятии тела, а вместе с ним, и о концепции составляющих его атомов... Если бы Демокрит представлял себе пустоту так же, как мы, то, несомненно, он не стал бы сравнивать ее с бытием; и если он это сделал, то именно потому, что искал в ней душу, душу, которая несет Логос. Существование души для него — необходимость, но это необходимость психическая, внутренняя, у которой нет ничего общего с той, которая проистекает из наших природных законов. Вот что надо хорошо понять, когда хотят точно охватить оттенки мысли и чувства этих прошедших эпох». 326(2)

220. «Софистика явилась колоссальным прогрессом греческого просвещения. Человек с того времени мог думать о том, как организовать жизнь по своему усмотрению. Софисты странствовали по стране как пропо-

ведники добродетелей. А если желают научиться добродетели, то необходимо быть убежденным в том, что для жизни годятся не только унаследованные от прошлого нравственные воззрения, но что добродетели можно познать, размышляя о них». 51(1)

Сократ

221. «Если о софистах можно сказать, что они привели дух Греции к опасному подводному камню, выражающемуся в словах «Познай самого себя», то в *Сократе* мы должны признать такую личность, которая в высокой степени совершенства выразила этот дух. Сократ родился в Афинах в 470 г. и был в 400 г. до Р. Х. приговорен к смерти через отравление. Исторически Сократ встает перед исследователем из двух источников. Во-первых, — в образе, данном его великим учеником Платоном. Платон излагает свое мировоззрение в форме диалогов. И Сократ выступает в этих «диалогах» как учитель. Он является здесь как «мудрец», своим духовным водительством приведший окружающих к высоким ступеням познания. Второй образ дан Ксенофоном в его воспоминаниях о Сократе. Оба они взаимно дополняют друг друга. ... Обращая свой взор на Сократа, Платон приводит не такое учение, которое «устанавливается» размышлением, а дает высказаться в истинном смысле развитому человеку и наблюдает, что он выражает как истину. Таким образом, то, как Платон относится к Сократу, становится выражением того, чем является человек в своем отношении к миру. Значительно не только то, что Платон сказал о Сократе, но и то, как он в своем творчестве писателя выставил Сократа в мире греческой духовной жизни.

С рождением мысли человек был обращен на свою «душу». Теперь возникает вопрос: что говорит эта душа, когда она поднимает свой голос и выражает то, что в нее вложили мировые силы? И из того отношения, в которое Платон становится к Сократу, получается ответ: в душе мировой разум говорит то, что он хочет сказать человеку. Этим обосновывается доверие к откровениям человеческой души, поскольку она развивает в себе мысль. Под знаком этого доверия встает образ Сократа. ... Мировой разум изливает свой свет в жизнь мысли без особых приемов. Сократ ощущал: в мыслящей душе живет сила, которую ищут в «местах оракулов». Он ощущал в себе «демона», духовную силу, которая управляет душой. Сократ хотел сказать: душа, нашедшая себя в жизни мысли, может почувствовать, что она в себе общается с мировым разумом. Это есть выражение оценки того, чем являются для души переживания мысли.

Под влиянием этого воззрения проливается особый свет на добродетель. Цени мысль, Сократ должен предположить, что истинная добродетель человеческой жизни открывается жизни мысли. Истинная добродетель должна быть найдена в жизни мысли, ибо жизнь мысли определяет ценность человека. «Истине можно научиться», — так большей частью выражает Сократ свое представление. Ей можно научиться, ибо ею должен обладать тот, кто действительно постигает жизнь мысли. И то, что

Сократ говорит о добродетели, имеет целью обосновать доверие в душе, познающей себя в переживании мысли. Правильной мысли о добродетели следует доверять больше, чем всем другим мотивам. Добродетель делает человека ценным, когда он переживает ее в мысли». 18(2)

222. «Будда имел задачей сохранить культуру души ощущающей при переходе из предшествующей эпохи, из 3-ей, в 4-ую (греко-латинскую)... в эпоху души рассудочной... Великим Охранителем души ощущающей в культуре души рассудочной является Будда. «Сократ имеет задачу в эпоху души рассудочной, в 4-ом культурном периоде, воспринимать еще в абстрактной форме душу сознательную». 139(4)

223. Через самопознание Сократ пришел к Богопознанию. «Его обвинили в том, что он отрицал богов, тогда как он искал их на других путях, через собственную душу...» 52(16. III. 1904)

Платон

224. «Платон в своих трудах связан с умершим Сократом. И дело тут не только в форме изложения, тут имеет место нечто большее... это отголосок Мистерий, где ученик приводился к общению с умершими. ... Платон развивал философию, в которой он связан с умершими». 175(17)

225. «Родившийся в Афинах в 427 г. до Р. Х., Платон ощущал, как ученик Сократа, что благодаря учителю в нем укреплялось доверие к жизни мысли. Все, что хотело выявить предыдущее развитие, достигает в Платоне высшей точки, и это есть представление о том, что в жизни мысли раскрывается мировой дух. Это ощущение проливает свет на всю душевную жизнь Платона. Все познаваемое человеком посредством чувств или каким-либо иным образом не имеет цены до тех пор, пока душа не осветит это светом мысли.

Философия становится для Платона наукой об идеях как об истинно сущем. И *идея* есть откровение мирового духа посредством откровения мысли. Свет мирового духа сияет в человеческой душе, раскрывается в ней как идеи; и человеческая душа, схватывая идею, соединяется с силой мирового духа. Распростертый в пространстве и времени мир подобен морской воде, в которой отражаются звезды; но действительно лишь то, что отражается как идея. Таким образом, для Платона весь мир превращается в действующие друг на друга идеи. Их действия в мире осуществляются благодаря тому, что они *отражаются в первоматерии*. Благодаря этому отражению возникает то, что человек видит как отдельные вещи и отдельные процессы. Но не следует познание распространять на первоматерию, ибо в ней нет истины. К ней человек приходит после того, как выделит из образа мира все, что не является идеей.

Для Платона человеческая душа живет в идее; но эта жизнь устроена таким образом, что душа не во всех своих проявлениях является откровением жизни в идеях. Платон, по-видимому, различает в человеческой душе три члена, или части: душу разума, мужественную душу и душу вожделий. Но мы вернее определим дух его пред-

ставлений, выразив это иным образом. Душа по своему существу — член мира идей. Как таковая она — душа разума. Но она действует так, что к своей жизни в разуме она присоединяет деятельность в мужестве и в воздержаниях. В этом тройственном проявлении живет земная душа. Как душа разума, она через физическое рождение нисходит к земному бытию и со смертью вступает вновь в мир идей. Поскольку она душа разума, она бессмертна, ибо как таковая — она сопереживает вечное бытие мира идей.

Это учение Платона о душе является значительным фактом в эпохе восприятия мысли. Пробужденная мысль обратила внимание человека на душу. У Платона развивается взгляд на душу, являющуюся целиком результатом восприятия мысли. В Платоне мысль осмелилась не только указать на душу, но также выразить, что такое душа, известным образом описать ее. И то, что мысль может сказать о душе, дает этой последней силу осознать себя в вечном. Мысль в душе освящает даже природу временного, расширяя свое собственное существо за пределы временного. Душа воспринимает мысль. Душа нравственна, если устраивает жизнь так, чтобы с особой силой выявляться как душа разума. *Мудрость* — это та добродетель, которая исходит из разумной души; она облагораживает человеческую жизнь; мужество соответствует мужественной душе, сознательность — душе воздержаний. Две последние добродетели возникают, когда разумная душа становится властительницей над откровениями двух других душ. Когда все три добродетели гармонически совместно действуют в человеке, возникает то, что Платон называет *справедливостью*, направлением к добру». 18(2)

226. «С удивительной для него смелостью произносит Платон слова недоверия чувственному опыту: вещи этого мира, который воспринимают наши чувства, не имеют истинного бытия; о них всегда можно сказать «будут», но никогда «есть». Они обладают только относительным бытием, они существуют только в целом и лишь через отношение друг к другу; отсюда их существование с равным правом можно назвать как бытием, так и небытием. Следовательно, они не могут быть также и объектами настоящего познания. Ибо познание относится к тому, что, будучи всегда постоянным, существует в себе и для себя, тогда как предметы опыта представляют лишь объект возбуждаемого чувством мнения. До тех пор, пока мы замыкаемся в пределах наших восприятий, мы уподобляемся людям, сидящим в темной пещере и связанным так крепко, что они не могут повернуть головы и увидеть что-либо, в то время как свет огня, находящегося позади, отбрасывает на стену перед их взорами теневые образы действительных вещей, которые, мелькая между ними и огнем, действительно являются самими собой, но только как тени на той стене. И наша мудрость может быть сведена к тому, чтобы, исходя из последовательных опытов, предсказывать чередование этих теней».

Платон разрывает на две части представление о единстве мира: на представление о кажущемся мире и представление о мире идей, который единственно соответствует настоящей, вечной действительности. 6(2)

227. «Если бы греческие школы философии не были закрыты — но это не порицание, — то мы получили бы живого Платона, а не того мертвого Платона, которого вынес Ренессанс, не платонизм нового времени, представляющий собой ужасное непонимание действительно живого Платона». 162(6)

Аристотель

228. «Мышление, научность Аристотеля представляют собой нечто столь грандиозное, что и по сей день в человеческом мышлении, можно сказать, не произошло восхождения выше того». 148(1)

229. «Продолжающейся отъединенности человеческого от его первоначального Божественно-духовного можно избегать лишь до тех пор, пока человек еще не дошел до раскрытия своей души рассудочной, или души характера. После ее раскрытия в человеке происходит порча его физ., эф. и астр. тел. Древняя наука знает эту порчу как нечто, живущее в человеческой сущности, знает, что она необходима, дабы сознание в человеке могло продвигаться до самосознания. В познании, которое блюлось в местах, уготованных Александром Великим науке, жил аристотелизм, который, будучи правильно понятым, несет в себе эту порчу как определяющий элемент своей науки о душе. Однако позже более не проникали во внутреннюю сущность подобных идей». 26(137-139)

230. «Аристотель будет плохо понят, если не знать, что высшая часть человеческой души, называемая им дианоэтикон, понималась им как... интеллектуальная, нисходящая из духовно-душевного мира. Это Аристотель сознавал совершенно точно». 191(6)

231. У Аристотеля тело ощущений называется «эстетикон», душа ощущающая — «оретикон», душа рассудочная — «кинетикон», душа сознательная — «дианоэтикон». 176(5)

232. «Человек, причастный мудрости Мистерий, как грек, сознавал истинное бессмертие души. Если же он не был к ней причастен, как Аристотель, то он мог сказать — что, собственно, не является правдой по отношению к высокой истине...: если у человека отнять руку, то он больше не полноценный человек, и еще менее того — если отнять обе руки, если же отнять все тело, как это делает смерть, то больше нет совершенного человека. Поэтому для Аристотеля душа, пройдя врата смерти, не является больше совершенным человеком, т.к. лишена органов, с помощью которых можно приходиться в какое-либо отношение с окружением. Такова идея Аристотеля о бессмертии. О ней верно пишет Франц Brentano». 176(1)

233. «Аристотель понимает под материей не только вещественное, но и субстанцию, что, одновременно, и как духовное лежит в основе действительности». 35 с. 98

Платон и Аристотель

234. «Ученик Платона — *Аристотель* (род. в 384 г. до Р. Х. в Стагире во Фракии, ум. в 321 г.) отмечает вместе со своим учителем высшую точку греческого мышления. В нем уже совершилось и пришло к успокоению

живание мысли в *мировоззрении*, мысль вступает в свое правомерное владение, чтобы из себя понять существ и процессы мира. Платон еще применяет свои представления к тому, чтобы привести к господству мысль и повести ее к миру людей. У Аристотеля это господство стало само собой разумеющимся. Далее вопрос идет о том, чтобы укрепить ее во всех областях познания. Аристотель умеет пользоваться мышлением как орудием, проникающим в сущность вещей. У Платона речь идет о том, чтобы преодолеть вещь или сущность внешнего мира. Когда это преодолено, душа несет в себе идею, которая лишь отбрасывает тень на внешнее существо, которое ей чуждо, и витает над ним в духовном мире истины. Аристотель хочет погрузиться в существа и процессы, и то, что душа находит при этом погружении, является для него существом самой вещи. Душа чувствует, что она только вынула из вещи это существо и привела его для себя в форму мысли с тем, чтобы нести это в себе в виде памяти о вещи. Таким образом, для Аристотеля идеи пребывают в вещах и процессах, они являются одной стороной вещи, той, которую душа своими средствами может из них вынуть; другая сторона, которую душа не может вынуть из вещей, благодаря которой они имеют свою построенную в самих себе жизнь, есть вещество, материя.

У Платона его воззрение на душу проливает свет на все мировоззрения; то же самое видим мы и у Аристотеля. Основную сущность всего мировоззрения обоих мыслителей можно охарактеризовать, характеризуя их воззрение на душу.

Для Платона важно то, что живет в душе и что, как таковое, участвует в мире духа; для Аристотеля важно, как предстает душа перед его собственным познанием. Душа должна погрузиться в себя самое, в другие вещи, дабы разобраться в том, что составляет ее сущность. Идея, которую в смысле Аристотеля человек находит во внедушевной вещи, и есть эта сущность вещи, но душа ввела сущность в форму идеи, дабы овладеть этой сущностью. Действительность присуща идее не в познающей душе, но во внешней вещи совместно с веществом (Хиле). Однако, если душа погружается в себя, то она находит и идею как таковую в действительности. В этом смысле душа есть идея, но действенная идея, действенная сущность. И она проявляет себя в жизни человека как такая действенная сущность. В зародышевой жизни человека она охватывает телесное. Между тем как во внедушевной вещи идея и вещество образуют нераздельное единство, относительно человеческой души и ее тела этого сказать нельзя. Здесь самостоятельная человеческая душа охватывает телесное, лишает силы действующую уже в теле идею и сама занимает ее место. В смысле Аристотеля, в телесном, о котором соединяется человеческая душа, уже живет душевное. Ибо и в теле растений, и в животном теле он видит действие подчиненного, душевного. Тело, несущее в себе душевное растения и животного, как бы оплодотворяется человеческой душой, и таким образом для земного человека телесно-душевное соединяется с духовно-душевным. Это последнее прекращает самостоятельную деятельность телесно-душевного во время человеческой земной жизни и само действует при

посредстве телесно-душевного как при помощи инструмента. Благодаря этому возникает пять проявлений души, которые у Аристотеля являются подобно пяти душевным членам: растительная душа (трептикон), ощущающая душа (эстетикон), душа, развивающая вожделения (оретикон), душа, развивающая волю (кинетикон), и духовная душа (дианозтикон).

Образ мира Аристотеля является исследователю следующим образом: внизу живут вещи и процессы, представляя вещество и идею; чем выше поднимаем мы взор, тем больше исчезает то, чему присущ характер вещества; чисто духовное — представляющееся человеку как идея — является как мировая сфера, в которой коренится существо Божественного как чистая духовность, которой все движется. Этой мировой сфере принадлежит духовная человеческая душа; она существует не как индивидуальное существо, а только как часть мирового Духа до тех пор, пока не соединится с телесно-духовным. Благодаря этому соединению она достигает своего индивидуального, отделенного от мирового Духа бытия. ... Таким образом, индивидуальное душевное существо берет свое начало с человеческой земной жизнью и затем продолжает жить бессмертным. Платон принимает предсуществование души до земной жизни, Аристотель его отвергает. Для последнего, признающего существование идеи в вещи, это так же естественно, как естественно для Платона противоположное, ибо он представляет идею реюющей над вещью. Аристотель находит идею в вещи; и то, чем душа должна быть в духовном мире как индивидуальность, достигается ею в теле». 18(2)

235. «Если современный человек с настоящим правильным духовным ощущением, на основе определенной медитации читает Платона, то через некоторое время он почувствует, как его голова как бы возвышается над физической головой, как если бы нечто выступило из его физической организации. Это обязательно происходит со всяким, кто не совсем сухо читает Платона. ... Но кто читает Аристотеля на основе определенной медитативной подготовки, у того возникает чувство: Аристотель работает прямо в физическом человеке. Физический человек через Аристотеля движется вперед. Это не логика, которую просто рассматривают, но эта логика работает внутренне. ... Аристотелю логику правильно понимают в том случае, если развивают определенную медитативную практику». 233(6)

236. «Когда Платон, будучи уже очень старым, стоял в конце своего жизненного пути, между ним и Аристотелем произошла следующая сцена. Платон сказал — я должен облечь в слова то, что, естественно, разыгралось более сложным образом — Аристотелю нечто следующее.

Многое для тебя приобрело не столь верный вид, как это сообщалось мною тебе и другим ученикам. Что сообщалось мною тебе и другим ученикам, является, в конечном счете, экстрактом пра-древней священной мудрости Мистерий. Но люди в ходе их развития принимают форму, облик, внутреннюю организацию, которую они постепенно должны привести к чему-то более высокому, чем то, что мы теперь имеем в человеке. А это делает не-

возможным для людей принимать прежний род естествознания. (О нем было сказано в лекции). И Платон объяснил это Аристотелю. — И поэтому, — сказал Платон, — я хочу на время устраниваться, а тебя предоставить самому себе. Попытайся в мире мыслей, к чему ты особенно предрасположен и который на многие столетия должен стать миром людей, попытайся в мыслях выработать то, что ты воспринял здесь, в моей школе.

Аристотель и Платон разделились, и Платон этим исполнил высокое духовное поручение через Аристотеля». Исторически это рассказывается так, будто Аристотель был строптивым учеником и подобно плохой лошади, которая бьет копытом своего хозяина, ссорился с Платоном и в конце концов не мог ходить в его Академию. «Так написано в книгах по истории. Я же вам рассказал, как это было в действительности, и это несет в себе импульс для кое-чего весьма значительного. Ибо, видите ли, существует два рода сочинений Аристотеля. Один содержит в себе значительное естествознание, то естествознание, что существовало в Элевзисе и которое окольным путем, через Платона, пришло к Аристотелю; другой род сочинений содержит мысли, абстрактные мысли, которые по поручению Платона, вернее, по поручению того, что Платон осуществлял как задачу Элевзинских Мистерий, надлежало представлять Аристотелю.

И двояким путем пошло то, что должен был дать Аристотель. Одно стало логическими сочинениями, теми логическими сочинениями, которые извлекли наиболее движущие мысли из древней элевзинской мудрости. Эти сочинения с небольшой долей естествознания Аристотель передал своему ученику Теофрасту. И окольным путем через Теофраста и другими окольными путями они из Греции пришли в Рим, а в течение средних веков составляли учебную мудрость для тех, кто действовал в цивилизации, — для учителей мировоззрений в Средней Европе».

«Теофраст дал своего Аристотеля церковному учению средневековья. Александр Великий принес в Азию другого Аристотеля (его естествознание, вошедшее затем в учения иудейских, арабских школ): ту элевзинскую мудрость, которая в страшно ослабленном виде через Африку пришла в Испанию и засветилась в средневековье». 232(10)

Эпикуреизм, стоицизм, скептицизм

237. «Будучи поставлены рядом с Аристотелем, мыслители, которых дал греческий и весь древний мир ... являются индивидуальностями гораздо меньшего значения. Такое впечатление можно прежде всего получить от стоиков и эпикурейцев. К первым, ведущим свое название от колонной залы в Афинах, где они учили, принадлежат Зенон из Китиона (342-270 до Р. Х.), Хризипп (282-209) и др. Из прежних мировоззрений они берут то, что им кажется разумным; но прежде всего им важно путем наблюдения над миром узнать как человек поставлен в мир. Сообразно с этим они хотят определить устройство жизни, дабы оно соответствовало миропоряд-

ку и дабы человек, в смысле этого миропорядка, изживал то, что отвечает его сущности. Вожделениями, страстями, потребностями — согласно их воззрению — человек заглушает свою естественную сущность; благодаря уравновешенности, отсутствию потребностей он лучше всего чувствует, чем он может и должен быть. Идеал человека — мудрец, который не затемняет никаким пороком внутреннего раскрытия человеческого существа». 18(2)

238. «Спрашивалось: как следует употребить знание, чтобы стать человеком, способным достигать практических жизненных целей? Так видим мы в период начинающегося отлива, упадка расцвет течения, называемого *стоицизмом*. Для Платона и Аристотеля мудрый был в то же время добрым; всякое устремление к добру могло проистечь от мудрости. Стоики же спрашивали: что должен сделать человек, чтобы стать мудрым в жизни, в жизненном праксисе, стать целеустремленно, добро живущим человеком? Здесь практические жизненные цели примешивались в то, что было ранее универсальным размахом мудрости». *Эпикурейцы* спрашивали: «...как следует мне направить себя интеллектуально, чтобы эта жизнь могла протекать наиболее счастливо, наиболее внутренне гармонично? Фалес, Платон и другие, вплоть до Аристотеля, на этот вопрос могли бы ответить: ищи истину, она даст тебе наибольшее блаженство, зерно жизни. Теперь же этот вопрос (о жизненной ценности) был отделен от вопроса об истине, и возник нисходящий поток. Так что стоицизм и эпикуреизм являются течениями упадка». Вслед за ними выступил скептицизм с его сомнением в истине. 126(6)

239. Стоики «опирались на воззрение Сократа и Платона и пытались ответить на вопрос: как человеку вести себя, если он желает так поставить себя в жизни, чтобы это соответствовало интересам его существа, предписанному и для него познаваемому предопределению? Таков был основной вопрос стоиков». Они стремились к ясности сознания, к выработке я-сознания, которое замутняют страсти, ведущие душу к духовному бессилию. Развивая же мудрость, человек погружается в поток мировой мудрости. 63 с.225-226

239a. «Стоицизм состоит в поиске свободной от опьянения жизни». 65 с. 36

240. «Эпикур (342-270 до Р. Х.) по-своему пробо-вал подойти к элементам, уже заложенным в атомистике, и на этом фундаменте строил свое воззрение на жизнь, которое можно рассматривать как ответ на такой вопрос: поскольку человеческая душа поднимается из мировых процессов подобно цветку, то как следует ей жить, чтобы строить свою отдельную жизнь, свою самостоятельность сообразно разумному мышлению? Эпикур мог ответить на этот вопрос, только принимая во внимание душевную жизнь между рождением и смертью, ибо если быть вполне искренним, то из атомистического мировоззрения не может вытекать ничего другого. Особой жизненной загадкой для такого воззрения должно являться страдание. Ведь страдание есть один из тех фактов, которые вытесняют душу из сознания своего единства с вещами мира. Что процессы в человеке, а не вне его могут причинять ему страдание — это приводит душу к

признанию ее особой сущности. ... Таким образом, все, что устраняет неудовольствие, становится высшим жизненным благом эпикуреизма.

Это понимание жизни находило в далекой древности многочисленных приверженцев, в том числе и у стремившихся к образованию римлян. Римский поэт Лукреций Кар (95-52 до Р. Х.) в своей поэме «О природе вещей» дал этому пониманию законченное по форме выражение».

«Восприятие мысли ведет человеческую душу к признанию самой себя. Но может также случиться, что душа чувствует себя бессильной так углубить переживание мыслей, чтобы найти в нем связь с основами мира. Тогда душа, благодаря мышлению, чувствует себя оторванной от связи с этими основами; она чувствует, что в мышлении заключена ее сущность; но она не находит пути к тому, чтобы в жизни мышления найти что-либо помимо ее собственного утверждения. Тогда она может предаться только отказу от всякого истинного познания. В таком положении находился Пиррон (360-270 до Р. Х.) и его приверженцы, чье учение называют скептицизмом. Скептицизм — учение сомнения — приписывает переживанию мысли только способность создавать человеческие мнения в мире; имеют ли эти мнения значение для мира вне человека — этот вопрос здесь остается нерешенным».

18(2)

241. После скептицизма, стоицизма, эпикуреизма «человек, стремящийся к истине, почувствовал себя как бы исторгнутым из мировой Души и обращенным к своей собственной душе. Оглядев себя, он тогда сказал: теперь не та мировая эпоха, в которую через идущий вперед поток духовных сил в человечество входят импульсы развития. И тогда человек обратился к собственной внутренней жизни, к своему субъекту, и в греческой жизни выступает неоплатонизм, философия, не имевшая больше никакой связи с внешней жизнью, смотревшая в себя и стремившаяся восходить к истине мистическим путем одиночек». Это нисхождение продолжалось до 1250 г.

242. «Все же мы видим в ряде греческих мыслителей как бы рождение, раскрытие жизни мыслей; в мыслителях до Сократа — как бы вступление, в Сократе, Платоне, Аристотеле — вершину, а в последующем периоде — нисхождение жизни мыслей, как бы ее угасание».

18(2)

Неоплатонизм

243. «Но показала ли жизнь греческой мысли душе, что она обладает силой дать ей все то, что она в ней пробудила? Перед этим вопросом, как бы образуя отзвук жизни греческой мысли, стояло то направление мировоззрения, которое зовется неоплатонизмом. Его главный представитель — Плотин (204-269 по Р. Х.). Предтечей его может быть назван уже Филон, живший в начале нашего летоисчисления в Александрии. Ибо Филон не опирается на творческую силу мысли для построения мировоззрения. Он скорее применяет мысль для того, чтобы понять откровение Ветхого Завета. Что рассказы ведется в нем — как факты, — он излагает мыслительно,

аллегорически. Рассказы Ветхого Завета становятся у него символическими образами душевных процессов, к которым он стремится подойти мыслительно. Для Плотина мыслительное переживание души не является чем-то таким, что охватывает душу в полноте ее жизни. За жизнью мысли должна лежать иная душевная жизнь. На эту душевную жизнь постижение мысли скорее набрасывает покров, чем раскрывает ее. Душа должна преодолеть существо мысли, уничтожить его в себе и может после этого уничтожения прийти к переживанию, которое соединит ее с первосущностью мира. Мысль приводит душу к себе; она должна теперь постичь в себе нечто такое, что снова выведет ее из той области, в которую ее привела мысль. Плотин стремится к просветлению, наступающему в душе после того, как она оставила ту область, в которую ее привела мысль. Таким способом он думает подняться к мировому существу, не входящему в жизнь мыслей; поэтому мировой разум, к которому поднимаются Платон и Аристотель, не является для него последним, к чему приходит душа, а творением Высшего, лежащего по ту сторону всякого мышления. Из этого сверхмысленного, несравнимого ни с чем, что может быть помыслено, вытекает мировое свершение. Мысль, как она раскрывалась в греческой духовной жизни до Плотина, как бы совершила свой круг и тем самым исчерпала все отношения, в какие может вступить с нею человек. И Плотин ищет новых источников кроме тех, которые лежат в откровении мысли. Он выступает из развивающейся мыслительной жизни и вступает в область мистики. ... В мышлении Плотина продолжают действовать греческие мысли, но они не растут как организм, а воспринимаются мистическим переживанием и вместо того, чтобы вырабатываться в то, что они создают из себя сами, они перерабатываются с помощью внемыслительных сил. Приверженцами и продолжателями этого мировоззрения были: Аммоний Закас (175-250), Порфирий (232-304), Ямвлих (IV-й век), Прокл (410-485) и др.

Подобно тому, как Плотин и его последователи продолжали греческое мышление в его более платонической окраске под влиянием внемыслительного элемента, мышление пифагорейского оттенка развивается Нигидием Фигулом, Аполлонием Тианским, Модератом из Гадеса и др».

18(2)

244. «Что Платон искал в мире идей, то Филон надеялся найти в Боге иудаизма».

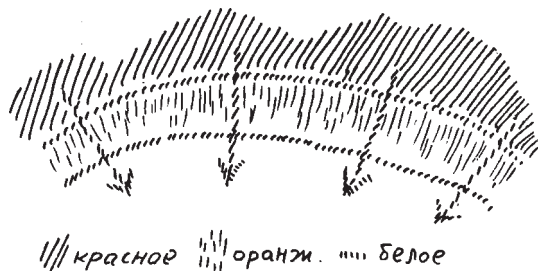
51(1)

245. «Плотин выступает как бы последним, запоздалым представителем того рода людей, которые пролагали совсем иной путь к познанию, к внутренней жизни души, чем тот, который стал понятен позже. ... Плотин стоит так, что современному человеку кажется фантастом». Потому его часто ругают, считают опасным мечтателем (Винцент Кнауэр, Франц Brentano). «Для нас *под* понятиями лежит чувственный мир; для Плотина *над* понятиями лежит духовный мир, собственно, интеллектуальный мир, мир собственно духовного царства».

74(1)

246. Учителем Плотина был Аммониус Закас, александрийский ученый. Он сам ничего не писал, т.к. выдающиеся умы того времени считали, что мудрость должна оставаться живой. Он пытался примирить спорив-

ших между собой последователей Платона и Аристотеля. «Можно в немногих чертах охарактеризовать, как Заккас мог говорить о Платоне и Аристотеле. Он говорил: Платон еще принадлежит той эпохе, в которую многие люди находили свой непосредственный душевный путь в духовный мир; иными словами, во время Платона людям еще был хорошо известен принцип посвящения. Но в древние времена — так мог говорить Аммониус Заккас — логически-абстрактное мышление совсем не было развито. Его первые следы появляются лишь теперь — под «теперь» я имею в виду начало III столетия. Мыслей, выработанных человеком, еще не было во времена Платона. Но если старые посвященные то, что они давали людям, облакали только в образы, в имажинации, то Платон был первым, кто преобразовал имажинации в абстрактные понятия. Если представить себе могущественное образное содержание (см. рис., красное), к созерцанию которого хотел приводить людей также и Платон, то в старые времена это образное содержание выразилось просто в имажинациях (оранжевое), для Платона же — уже в понятиях (белое). Но эти понятия некоторым образом устремлялись из божественно-духовного содержания вниз (стрелки). Платон говорил: самым низшим откровением божественно-духовного содержания являются идеи.



Аристотель больше не имел столь интенсивной возможности возвыситься к этому духовному содержанию. Поэтому он обладал только тем, что было ниже образного содержания, он обладал только идейным содержанием. Но он мог его охватить как открытое. Нет никакой разницы между Платоном и Аристотелем — так, примерно, говорил Заккас, — кроме той, что Платон заглядывал в духовный мир выше, а Аристотель — ниже». Заккас и его ученик Плотин внутренне были полны непосредственного переживания духа, полного конкретности содержания духовного мира. Последователем Заккаса был Ямвлих. 213(11)

247. «Дело не в том, как называют вещи, а в том, что вкладывается в представления. А в виду имелся люциферический мир. И хотя слова произносились другие, философы затухающего язычества во всех своих интерпретациях говорили не что иное, как следующее: мы хотим, как души, дабы избежать смерти, бежать к Люциферу, который нас примет, так что мы обретем бессмертие. Мы умираем в царстве Люцифера. В этом состояла истинная суть дела». 184(12)

2. Жизнь мышления от начала христианской эры до Скоттуса Эригены

248. Развитие европейского человечества примерно со II в. до Р. Х. и до эпохи схоластики представляет собой совершенно органический процесс. «Не обратив взоры к этому органическому процессу, невозможно понять становление человечества, как невозможно понять развитие человека, скажем, от 12 до 20 лет, если не принять во внимание важные импульсы, действующие в этом возрасте, такие как половая зрелость и все те силы, что вырабатываются из подоснов человеческого существа».

74(2)

Гнозис

249. «Моисей был сведущ в науке египтян, значит — в своеобразном гнозисе египтян». 292(7)

249а. «В обруганных, как гностические, сочинениях и иных древних писаниях отцов церкви, бывших еще учениками апостолов или учениками их учеников, содержатся потрясающие эзотерические учения о Христианстве; они были искоренены церковью, поскольку она желала устранить то, что было связано с этими писаниями: космическое. Именно вещи колоссального значения были уничтожены церковью... но чтение в Акаше-хронике вновь восстанавливает их вплоть до последней точки над i...» 346, с. 129

250. «То, чем для Плотина являлось его собственное мистическое переживание, что инспирировало его идеи, тем в широко распространенной жизни являются для духовного развития человечества религиозные импульсы в период, который начинается с угасания греческого мировоззрения и продолжается приблизительно до Скоттуса Эригены (умершего в 885 г.). Развитие мысли в этот период прекращается не вполне. Развиваются даже величественные, всеобъемлющие мыслительные построения. Но источник их мыслительных сил находится не в них самих, а в религиозных импульсах. Выявляющиеся при этом мысли суть продолжающиеся греческие мысли. Их воспринимают и перестраивают. Но им не дают произрасти из самих себя. Из глубины религиозной жизни выступают мировоззрения. В них живет не развивающаяся жизнь, а религиозные импульсы, стремящиеся к тому, чтобы в добытых мыслях найти свое выражение.

Значительные мыслители стремятся оправдать перед древними мировоззрениями то, что раскрывает религия. Таким образом возникает то, что история обозначает как гнозис в более христианской или в более языческой окраске. С гнозисом связаны такие индивидуальности, как Валентин, Василид, Маркион». 8(3)

251. «Гнозис, по сути дела, является распространенным на все, очень конкретным, построенным на атавистическом ясновидении мировоззрением древних времен, остатки которого имелись в первой, в меньшей степени — во второй послеатлантической культуре. Последние остатки этого древнего ясновидения были переработаны

в удивительную систему понятий гнозиса, которая была исключительно образной».

«Могущественные образы сияют из исторических хранилищ (гнозиса), образы, подобные ... Ялдабаофу, который говорит: я есть Бог-Отец, надо мной нет ничего. — А мать ему возражает: не лги, над тобой всеобщий Отец, Первый Человек, и Сын человеческий. — Тогда, как рассказывается далее, позвал Ялдабаоф шесть своих помощников и сказал: сотворим человека по нашему образу и подобию. ... В Ветхом Завете мы имеем лишь остатки, которые сохранило иудейское предание, остатки грандиозных образов, пребывавших в древнем гнозисе, жившем на Востоке, лучи которого пришли на Запад и в III–IV столетии уже дотлевали, но затем еще действовали у Манеса (215–276 гг.), у вальдензеров и катаров, но в дотлевающем виде». 187(3)

252. «Гнозис есть не что иное, как отзвук древних ясновидческих понятий. С помощью древних ясновидческих понятий люди попытались понять Мистерию Голгофы. Но позже понимание этих ясновидческих понятий было утрачено и остались лишь абстрактные понятия».

«Древнее ясновидчески-понятийное постижение было (в эпоху Мистерии Голгофы) пронизано люциферизмом, и это люциферическое пронизание древней ясновидческой системы понятий и есть гнозис. Поэтому против гнозиса должен был возникнуть некий род реакции». Люциферизация гнозиса привела к тому, что его представители утратили понимание принципа Отца, понимание материального. Развитие Христианства в первые столетия является борьбой с гнозисом. Кредо представляет собой ответ гнозису и его отвержение: внешнее исходит из принципа Отца, Христос воистину был связан с Иисусом, Его страдания не были видимостью и т.д. «Таково кредо IV столетия. Оно поистине было баррикадой против гнозиса». 165(13)

253. «Европейская церковь позаботилась о том, чтобы памятники этого гнозиса искоренить огнем и мечом. Уцелело очень немного ... что дает лишь неясный образ гнозиса, как, например, «Пистис София»; и еще кое-что о гнозисе известно из писаний отцов церкви, в которых они его ниспровергали». 187(3)

254. «В божественном духе мыслится наличие пробразов всех вещей. Мир — слабый отблеск покоящегося в Боге мира идей. Так в результате развития одно-стороннего платонизма человеческая душа была отделена от отношения между идеями и «действительностью». Платонизм распространил свое отношение к Божественному миропорядку на отношение, которое живет в *нем* между миром идей и иллюзорным миром чувственных восприятий. Таким образом, вследствие одно-сторонних представлений у человеческой души отнималась возможность в рассмотрении природы переживать мир идей как существо действительности. И такое переживание стало трактоваться как не христианское. Одно-стороннее воззрение платонизма распространилось и над самим Христианством. Как философское мировоззрение, платонизм удерживался главным образом в элементе мышления; религиозное чувство погружало мышление в

жизнь ощущений и так укрепляло его в человеческой природе. Таким образом, укоренившись в человеческой душевной жизни, одно-сторонний платонизм западноевропейской мысли мог бы иметь гораздо большее значение, чем если бы он просто оставался в философии. Эта западноевропейская мысль в течение столетий стояла перед вопросом: в каком отношении к действительности находится то, что человек производит как идеи? Являются ли они собой что-нибудь действительное?» 6(2)

255. «Во времена гнозиса (до возникновения христианской мистики) мистика называлась «матезисом». Это было миропознание в широком смысле, возводимое по образцу математики. Мистик искал познания внешнего пространства не только согласно внутренне приобретенным законам, но он искал познания всей жизни; он занимался изучением законов всей жизни». Содержание, характер мистики понимается весьма мало. Необходимо различать тройкое: «во-первых, творящие мысли во Вселенной; во-вторых, телесность человека как связующий член; в-третьих, мысли, пережитые затем в человеке. Тело открывает врата творящим вовне мыслям, и они вливаются вовнутрь и там вспыхивают снова. ... творящую в природе мысль называют духом. То, что мысль ощущает, называют телом. Что мысль переживает, называют душой». Творящий вовне дух мистика постигает в трех понятиях. Аристотель имел примечательное понятие о Творце мира — как о «неподвижном двигателе». Земля и мир стремятся к нему как к божественной цели. В мистике имеется обозначение для этого стремления к «первичному двигателю». В Индии его называют «веда» или «слово», в греческом мире — Логос, Слово. «Это стремление человека к неподвижному двигателю, который притягивает нас к себе. То, что осуществляется (претворяется), в первые времена христианской мистики называлось Святым Духом. Стремление (к цели) — это Слово. Третье — это сам неподвижный двигатель ... Отец. ... Первый христианский мистик говорил: Бог предстает в трех масках... или персонах (маска=персона) Божественного Духа. В них являет Себя Дух в Универсуме. А живущее внутри человека — это душа. Она не может творить себе мыслей. Она сначала должна иметь ощущение предметов. Тогда она может в себе духовно создать предмет (вторичный). Тогда в душе имеется представление; тогда к нам приходит сознание представления. Что живет в душе — это можно представить себе в двух аспектах: в аспекте ощущения, великого побудителя, великого оплодотворителя; затем идет то, что вспыхивает в душе как представление; это есть покоящееся в душе, что свое содержание воспринимает извне. Покоящаяся душа, позволяющая оплодотворить себя через ощущения, идущие из мира, есть Мать. Сумма ощущений, приходящих из Универсума, есть душевно-мужское, Отец. Что дает себя оплодотворить, есть душевно-женственное, Мать-душа, вечно-женственное. То, благодаря чему человек осознает себя, мистики называли Сыном».

Таковы аспекты души: Отец, Мать и Сын. Они соответствуют трем аспектам в Космосе: Отцу, Сыну, Св. Духу, аспекту мирового Духа.

Когда человек дает оплодотворить себя через ощущения души, то он еще раз все Мироздание обретает из своей души как Сына. Этот, из души как из матери рожденный Универсум мистик называл Христом». Экхарт говорит, что Христос рождается в душе. Таулер: Христос — это в каждой душе вновь рожденное Мироздание. В др. Египте этой троичностью были Озирис, Изида и Горус. 51(14)

256. «Личности, подобные Клименту Александрийскому (ум. в 211 г.) и Оригену (род. в 185 г.), стояли на более догматической христианской почве. Климент берет греческие мировоззрения как подготовленные к христианскому откровению и пользуется ими как инструментом для выражения и защиты христианских импульсов. Подобным же образом действует и Ориген». 18(3)

257. В Клименте Александрийском, Оригене, Тертуллиане, Иринее, не говоря о более древних отцах церкви, «жил совершенно особенный род внутреннего движения понятий и представлений; в них жил совсем иной дух, чем позднее в церкви. Мы должны приблизиться к этому духу, что жил в них, если хотим приблизиться к Мистерии Голгофы». 175(15)

258. «Душа сознательная внутренне постоянно смешана (с другими частями души). Но Самодух с душой сознательной связан, не смешан. И это понятие вырабатывает себе Тертуллиан (отвечая Маркиану на его гностическое утверждение, что Христос не был связан с физ. телом). Он говорит: не смешан Христос с Иисусом, но связан». 165(13)

259. «В мировоззрении гностиков Дионисия, Скоттуса Эригены человеческая душа чувствует свои корни в основе мира, на которую она становится не силой мысли, но из которой она хочет получить мир мысли как дар. В подлинной силе мысли душа чувствует себя неуверенной, но она стремится к тому, чтобы в мысли пережить свое отношение к основе мира. Мысль, которая у греческих мыслителей жила своей собственной силой, душа оживает другой силой, которую она берет из религиозных импульсов. В этот период мысль как бы живет такой жизнью, в которой ее собственная сила дремлет. Так следует представлять себе также и образное представление на протяжении тех столетий, которые предшествовали рождению мысли. Образное представление пережило эпоху древнего расцвета, подобно переживанию мысли в Греции; потом оно впитало в себя силу из других импульсов и лишь после того, как оно прошло это промежуточное состояние, оно превратилось в переживание мысли. Это промежуточное состояние роста мысли встает перед нами в течение первых веков христианской эры». 18(3)

Августин

260. «Подобно провозвестию встает новый элемент, который создает из самого себя жизнь мысли у Августина (354-430), чтобы незамеченным продолжать свое течение в прикрывающем его религиозном представлении и чтобы отчетливее выступить позже, в средневековье. У Августина новое является как бы воспоминанием о жизни греческой мысли. Он смотрит вокруг себя и в себя и

говорит: пусть все, что открывает мир, дает лишь неизвестное и обманчивое; в одном лишь нельзя сомневаться: в достоверности человеческого переживания. Я не познаю этого восприятия, которое может меня обмануть, я пребываю в самом этом переживании; оно существует, ибо я присутствую в то время, когда ему приписывается его бытие.

В этих представлениях можно увидеть нечто новое по отношению к миру греческой мысли, несмотря на то, что они похожи на воспоминания о нем. Греческое мышление указывает на душу. Августин указывает на средоточие душевной жизни. Греческие мыслители рассматривают душу в ее отношении к миру; у Августина душевной жизни противостоит нечто в ней самой, и он рассматривает эту душевную жизнь как особый замкнутый в себе мир. Это средоточие душевной жизни можно назвать «я» человека. Для греческих мыслителей становится загадкой отношение души к миру, для новейших мыслителей — отношение «я к душе. У Августина это лишь начинается; последующие стремления мировоззрения еще слишком заняты согласованием мировоззрения и религии, чтобы ясно осознать то новое, что теперь вступило в духовную жизнь». 18(4)

261. «Августин говорил себе: если мы только лишь сомневаемся, один факт остается несомненным, а именно: что мышление, сам мыслящий человек должен здесь существовать; иначе ведь сомнение было бы невозможным. Если я сомневаюсь, значит, мыслю, следовательно, я существую, существует мой разум. В разуме мне открываются некоторые истины... происходящие от Существа, обладающего всеми истинами, от Бога. Следовательно, божественная Сущность должна существовать. Мой разум доказывает мне это. Но разум дает мне лишь часть истины; высшая истина пребывает в Откровении». 51(1)

262. Скептицизм вел Августина к тому, что в истории философии обычно называют неоплатонизмом. Он питался им значительно больше, чем обычно думают. Слом, который Августин пережил при переходе от манихейства к плотинизму, с той же силой повторился при его переходе от неоплатонизма к Христианству. «Он нуждался в чем-то таком, что не так непосредственно, как принципы манихейства, должно быть увидено в чувственной вселенной как духовно-чувственное». Если Плотин был последним представителем той эпохи, когда ощущали, могли воспринимать мир идей как духовный мир, то Августин был уже предшественником тех людей, которые этого больше не имели. Только по рассказам других он мог знать об этом. «В таком раздвоении по отношению к плотинизму находился Августин», хотя он и не был полностью лишен способности внутренне понимать плотинизм; он только не имел видения. В таком настроении он подошел к Христианству. «Через Библию он пришел к убеждению: тебе не нужно проникать к Единому, тебе нужно только взирать на то, что историческая традиция сообщает о Христе Иисусе. Здесь Единый низошел вниз, стал Человеком». Сущность мира идей явилась телесно на Земле.

«Так Августин сменил Плотина на церковь. Но полученное им в плотинизме он использовал для понима-

ния Христианства и его содержания. Так, например, он образовал понятие Единого — для Плотина это было переживанием — и другие понятия, сведя их в троичность, что также шло из платонизма; что для Августина было Троицей, понималось им на основе платонизма».

«Единое — Бытие	}	Троица»
Мир идей — Знание		
Псюхэ — Жизнь — любовь		

Подобную же троичность мы находим и позже у Скоттуса Эригены, жившего в IX столетии и написавшего книгу о разделении природы. Так Христианство интерпретировало свое содержание с помощью Плотина.

263. «Августин имел в юности связи с гностическим манихейством, но не мог этого переварить и тогда обратился к т. наз. простоте, к примитивным понятиям. ... Но от Августина исходит также первый рассветный луч того, что должно теперь вновь быть выработано: познание, исходящее из человека, конкретного человека. В древние, гностические времена пытались исходить от мира и идти к человеку». 187(3)

264. «Точкой, в которой с древней спиритуальностью уже не могут связать никакого смысла (тьнь которой еще видна в гнозисе), является IV-е христианское столетие. И как раз у такого рода духа как Августин в чрезвычайной степени ясно видно, как он из самых глубин человеческой души стремится к мировоззрению, но как невозможно для него прийти к мировоззрению, проистекающему из какой-

либо спиритуальности, и как он поэтому причаливает в конце концов к принятию того, что догматически ему предложила католическая церковь». 206(5. VIII)

265. Августин прошел через манихейство и скептицизм. Манихейство пыталось справиться с наличием в мире добра, света рядом со злом, тьмой, с тем, что принимало вечно длящуюся полярность, вечно длящуюся противоположность. С этим дуализмом манихейство как-то справилось, приводя на помощь дохристианские понятия, представления, основанные на старом ясновидении. В скептицизме он прошел через сомнение в возможности познать сверхчувственное, т. е. в познании истины вообще. «В конце концов Августин пришел к убеждению, что неопровержимая очевидность, не доступная заблуждению, может быть добыта человеком только в отношении того, что он переживает внутри своей души. Все остальное может оказаться не достоверным». Так ли устроены вещи, как об этом говорят нам наши чувства, — этого сказать нельзя. «Можно придерживаться мнения, что все остальное, что говорит мир, подвержено заблуждению, но нельзя сомневаться в том ... что мы переживаем внутри как наши представления и чувства. Это твердое основание для несомненной истины образует исходный пункт для августинова мировоззрения. Этот пункт совершенно блестящим образом был вновь взят в 5-ой послеплатонической эпохе Картезием, который жил в 1569-1650 годах, т. е. на самой заре эпохи». 184(1)

IV. ЗАГАДКИ ФИЛОСОФИИ (часть 2)

1. Мировоззрения в средние века

266. «Тем, кто в европейской цивилизации, я бы сказал, воспринял в свою душу первое «впрыскивание» искр собственных мыслей, был ... Скоттус Эригена. Ему, правда, предшествовали кое-кто другие, кто больше не получал мысли инспиративно, открывающимися свыше».

240(2)

267. «Интеллектуализм как техника мышления выработывался до XV в». Не так важна была духовная жизнь отцов церкви, Скоттуса Эригены, Фомы Аквинского, Альберта Магнуса, как воспитание человечества в интеллектуализме.

206(5. VIII)

Схоластика

268. Слово «схоластика» происходит от греческого слова «*scuole*» внимательное слушание, но его неправильно производят от «*scole*» — школа.

109(5)

269. «Большой вопрос стоял перед умами высокой средневропейской схоластики, возникший из взаимодействия того, что шло с Запада как разум и с Востока как откровение. ... Поэтому и возникло учение схоластики, воздавшее должное и тому и другому, разуму и откровению».

200(3)

270. «Схоластики поставили себе задачу на основе суждений, из интеллекта найти обоснованное доказательство того, о чем не было никаких исторических свидетельств, никаких внешних документов и о чем люди ни в коей мере не могли судить на основе ясновидческого опыта, как это было возможно в предыдущие столетия за счет наследования эф. тела Иисуса из Назарета. ... Из души рассудочной, из интеллекта, как отражение астр. тела Иисуса из Назарета, ставили они себе задачу с помощью тонко и остро образованных понятий доказать все то, что в их писаниях содержалось как мудрость Мистерий. Так возникла та удивительная наука, с большой остротой ума пытавшаяся из интеллекта вывести все, что вообще было образовано в среде человечества. И через многие столетия — о содержании схоластики могут думать при этом что угодно — благодаря этому тонкому различению понятий, очерчиванию понятий, развилась человеческая способность размышлять, какой она выступила в позднейшей культуре. С XIII по XV-е столетие благодаря схолистике развилась способность остро и пронизательно логически мыслить».

107(11)

271. Без схоластики немислимо современное естествознание. И Геккель, и Дарвин, и Дюбуа-Раймон могли мыслить так, как они мыслили, только благодаря христианской науке средних веков. Люди тогда учились мыслить в истинном смысле слова.

109(2)

272. «Можно как угодно бранить схоластику с той

или иной стороны — вся эта брань мало способствует пониманию истинного положения вещей. ... Существенно здесь именно то, что чистое мышление с математической уверенностью идет от идеи к идее, от суждения к суждению, от вывода к выводу, что мыслитель всегда считается даже с малейшим шагом». Это мышление протекало в тихих монастырях, и только позже к этому подошли с партийными интересами.

74(2)

273. «Развитие человечества принесло индивидуальное, личное бессмертие, и в схоластике доминиканцы были теми, кто первыми подчеркивали это личное бессмертие».

237(11)

274. «Аристотель делает различие между активным рассудком, деятельным духом человека, и пассивным рассудком. Что он при этом имеет в виду? Этого не понять, если не обратиться к возникновению этих понятий. ... оба эти рода рассудка участвуют в возведении человеческой души; поскольку рассудок — деятель, он деятелен и в устройстве души, но именно как рассудок, не подобно памяти, один раз прекращающейся, а затем, как память, эмансипирующей, а как рассудок, действующий в течение всей жизни. И это есть ноус поэтикос, то, что индивидуализируясь во Вселенной, возводит тело, в смысле Аристотеля. Это также есть не что иное, как строящая человеческое тело деятельная душа Плотина. А то, что затем эмансипируется, что присутствует здесь только для того, чтобы воспринимать внешний мир и впечатления внешнего мира перерабатывать диалектически, — есть ноус патетикос, страдающий интеллект, *intellectus possibilis*. Что в острой диалектике, в точной логике, в схоластике выступает перед нами — это восходит к тому древнему наследию. И в том, что разыгрывается в душе схоласта, не разобраться, если не рассмотреть эту игру в ней пра-древних традиций».

74(2)

275. «Тщетно восставал Аристотель против платоновского раздвоения представлений о мире. Он видел в природе единое существо, которое в равной мере удерживает идеи и воспринимаемые чувствами вещи и явления. Только в человеческом духе идеи могут иметь самостоятельное бытие. Но в этой самостоятельности у них нет никакой действительности. Просто душа может отделяться от воспринимаемых вещей, сообщая с которыми она составляет действительность. Если бы западноевропейская философия захотела усвоить правильно понятое воззрение Аристотеля, то она могла бы уберечься от многого того, что гетевскому мировоззрению явилось как заблуждение».

Но этот правильно понятый Аристотель был очень неудобен для тех, кто хотел бы образовать мыслительную основу для христианских представлений. Считавшие себя «христианскими мыслителями», не хотели начинать с того воззрения на природу, которое полагало ее высший

принцип в мире опыта. Многие христианские философы и теологи истолковывали Аристотеля на свой лад. Они придали его воззрениям такой смысл, который делал их логической подпоркой христианской догмы. Не следует *искать* духа созидающих вещи идей. Истина сообщается людям Богом в форме откровения. Разум способен только *подтверждать* божественное откровение. Аристотелевские суждения были так перетолкованы христианскими мыслителями средневековья, что стали философским обоснованием священных религиозных истин.

Только Фома Аквинский, наиболее значительный христианский мыслитель, искал аристотелевские мысли в самих глубинах развития христианской мысли и продвинулся так далеко, насколько это было возможно в его эпоху. Согласно его воззрению, существует откровение высочайших истин, святое учение Священного Писания, но разум, по образцу Аристотеля, может углубляться в вещи и вскрывать их идеальное содержание. Насколько глубоко погружается откровение, настолько высоко поднимается разум, так что священное учение и человеческое познание в некоторых точках соприкасаются и переходят друг в друга. Таким образом, метод аристотелевского проникновения в сущность вещей служит Фоме для приближения к области откровения». 6(3)

276. «В смысле Фомы Аквинского человек своей духовной жизнью коренится в мировой действительности; но эта душевная жизнь не может из себя самой познать эту действительность во всей ее полноте. Человек не мог бы знать, какое место в развитии мира занимает его существо, если бы то духовное существо, к которому стремится его познание, не склонилось бы к нему и путем откровения не сообщило бы ему того, что должно оставаться скрытым для познания, опирающегося на свою собственную силу. Исходя из этой предпосылки, Фома Аквинский строит свой образ мира. В нем две части: одна, состоящая из тех истин, которые раскрываются подлинному переживанию мыслей в связи с естественным ходом вещей; эта часть сливается с другой, с которой соединилось то, что дошло до человеческой души через Библию и религиозное откровение. Таким образом, если душа хочет почувствовать себя в полноте своего собственного существа, в нее должно проникнуть нечто, не достижимое для ее собственной жизни.

Фома Аквинский совершенно проникается мировоззрениями Аристотеля. Этот последний становится для него как бы учителем в мыслительной жизни. Фома тем самым является самой значительной, но все же лишь одной из многочисленных индивидуальностей средневековья, возводящих мыслительное построение целиком на Аристотеле». 18(4)

277. «Что стоит в его (Аквинского) книгах, вы должны представлять себе как инспирацию его духа Иерархией Ангелов; он записывал то, что шло из сознания высшего Духа». 176(15)

278. «Внешне это выглядит так, будто бы Альбертус Магнус и Фома Аквинский хотели в некотором роде диалектически соединить августинизм с аристотелизмом.

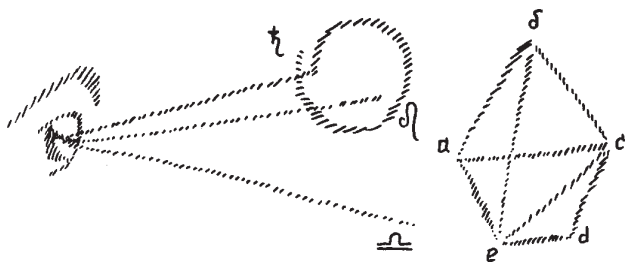
Один был носителем церковных идей, другой — философских. Но значение их простирается до наших дней».

«Что для древних было созерцанием, что древним как реальность представало в духовном мире, для схоластики стало чем-то таким, о чем должна была решать вся та острота мышления, вся та пластичность и тонкость логики, о которой я говорил. Это увлекло проблему, прежде снимавшуюся созерцанием, в сферу мышления, в сферу рации. В этом суть томизма, в этом суть альбертизма, суть высокой схоластики. ... Все проблемы она видит перед собой прежде всего в рациональном облике, в логическом облике, в облике, какой должно постигать мышление».

«Другое и важное, перед чем стояла схоластика, было учение о двойной истине. Оба мыслителя, и Августин, и Фома, придавали этому особое значение: содержание веры привести в созвучие с содержанием разума, не искать никакого противоречия» между ними. Одно не должно противоречить другому. Это было радикализмом для того времени. Задававшие тон отцы церкви считали, что человек просто должен жить с двумя видами истины. И так, собственно, мы живем и поныне. Для Фомы логика позволяет подняться до определенного предела, далее можно идти с содержанием веры. Одно стоит рядом с другим без противоречия. Но истина двояка, потому что человек вплоть до внутренней своей души подпал греху. 74(2)

279. «У Августина все лично, у Фомы Аквинского все совершенно нелично. У Августина мы имеем дело с борющимся человеком, у Фомы Аквинского — с его позицией по отношению к Небу, к Земле, к людям, к истории и т.д. ...» «Для Августина человечество было целым, для Фомы каждый отдельный человек был индивидуальностью». «Августин, не желая выставлять на вид человеческую индивидуальность, принял учение о предопределении, исключил человеческую индивидуальность ради человечества...» 74(1)

280. Раймонд Луллий. «Он хотел обновить Мистерии Логоса. ... Он говорил себе: когда человек говорит, то в речи уже присутствует микрокосмос. То, что говорит человек, концентрируется в органе речи. Но тайна слова заложена в целом человеке, а если она пребывает во всем человеке, то она пребывает и во всем мире». Из эвритмии мы знаем, что когда произносится, например, звук А, то его форма основана на определенном жесте эф. тела, который затем переходит в физ. тело. Луллий это только предчувствовал. Он смотрел на созвездие Весов, затем на созвездие Льва. Так, говорил он, мы приходим к А.



Затем наблюдаем движение Сатурна вокруг Тельца, так мы получим из космоса ощущение О. «Из таких предчувствий Раймонд Луллий нашел определенные фигуры, по углам и сторонам которых он написал буквы. И затем ему стало ясно, что если из ощущений провести линии в фигурах по диагоналям и т.д., связав все как-либо в пятиугольник abcde — это только схема, — то в этом следует видеть связь звуков, и эта связь звуков говорит об определенных тайнах Мироздания, космоса». Так стремился он отгадать само Мировое Слово. 233(11)

Номинализм и реализм

281. «Борьба с «загадкой я» интенсивнее всего выражается в XIX-ом столетии, и мировоззрения современности живут в самом разгаре этой борьбы. Эта «мировая загадка» живет в споре номиналистов и реалистов в средневековье. Носителем реализма можно назвать *Ансельма Кентерберийского*. Общие мысли, рождавшиеся в человеке при рассмотрении мира, являются для него не только обозначениями, которые создает себе душа, но они коренятся в реальной жизни. Когда человек создает себе общее понятие «льва», чтобы обозначить этим всех львов, то в смысле чувственного бытия, конечно, действительностью являются только отдельные львы; но общее понятие льва все же не является только объединяющим обозначением, имеющим значение лишь для человеческой души. Оно коренится в духовном мире, и отдельные львы чувственного мира суть разнообразные воплощения единой «природы льва», выражающейся в идее льва. Против подобной реальности идей обратились номиналисты, например *Росцеллин* (тоже XI в.) Для него «общие идеи» являются лишь объединяющими обозначениями, именами, которые душа создает для своего употребления, для своей ориентировки, но которые не соответствуют действительности. Действительны лишь отдельные вещи. Спор характерен для душевного настроения его носителей. И те и другие чувствуют необходимость исследовать силу и значение мыслей, которые должна создать себе душа. Они относятся к мысли иначе, чем относился к ней Платон или Аристотель».

«Подобно тому, как в греческую эпоху мысль вошла в человеческую душу и искоренила древнее образное представление, так в эпоху средних веков в души вошло сознание Я; это приглушило живость мысли; отняло у нее силу восприятия. Познать развитие жизни мировоззрений можно лишь прозревая, как мысль, идея для Платона и Аристотеля действительно были чем-то совершенно иным, чем для личностей средних веков и нового периода. У мыслителя древности было чувство, что мысль ему дана; мыслитель более позднего периода чувствует: он образует мысль, и, таким образом, для него возникает вопрос: какое значение для действительности может иметь то, что образуется в душе? Как душа, грек ощущал себя отделенным от мира; он искал в мысли соединиться с духовным миром; более поздний мыслитель чувствует себя одиноким в своей мыслительной жизни. Так возникает исследование «общих идей». Человек спрашивает: что же я, собственно,

создал в них? Коренятся ли они только во мне, или же они указывают на действительность?» 18(4)

282. «Схоластики говорили себе: понятия — это универсалии, так как они охватывают множество отдельных вещей... Прежде всего, — говорили они, — есть универсалии ante rem — до всякого дела, до того, что человек видит во внешнем мире, так что универсалия «лошадь» мыслится до всех обычных чувственных лошадей, как мысль в Божестве.

Затем существуют универсалии in re — в вещах, а именно как эссенция в вещах, именно там, откуда они приходят. Универсалия «овца» является тем, от чего она пришла, что обуславливает тот феномен, что если бы волк питался только овцами, то он не стал бы овцой.

Затем есть третья форма универсалий: post rem — после вещей, как они пребывают в нашем духе, когда мы, рассматривая мир, отвлеклись от вещей. Этим различиям средневековые схоласты придавали большую ценность, и через это различие они были предохранены от скептицизма, от того надрыва, в силу которого нельзя коснуться сути вещей, поскольку понятия и идеи, которые человек вырабатывает в своей душе в отношении вещей, являются лишь фабрикациями души и под ними не подразумевается ничего того, что могло бы иметь значение для самой вещи.

Особую выработку этого скептицизма мы находим в одной форме у Юма, в другой — у Канта. Здесь понятия и идеи вообще являются только тем, что образует человеческий дух в идеале. Через понятия и идеи человек здесь уже не может подойти к вещам». 165(12)

283. «Универсалии, всеобщие понятия, вначале пребывают как определенные понятия в Боге: это универсалии ante rem; затем понятия пребывают в вещах: универсалии in re; и затем понятия в нашем духе, в нашей душе: post rem. Это был путь, на котором хотели узнать: связан ли человек, когда он мыслит, когда он думает в понятиях, с действительностью?» 180(9)

284. Универсалия ante rem — «сущностные формы прежде, чем они живут в отдельностях вещей». Универсалия in re — «сущностные формы в вещах». Универсалия post rem — «сущностные формы, отделенные от вещей и как внутреннее душевное переживание вступающие в познание через взаимообмен души с вещами». Реальные формы — энтелехии. 35 с. 91

285. «Универсалии в вещах и универсалии после вещей содержательно, в душе, суть одни и те же, только по форме они различны». Третий род универсалий — до вещей, пребывает в божественном рассудке и в рассудке служителей божественного. Опять же по содержанию они подобны двум первым, а по форме иные. Об этом последнем роде говорит Плотин как об интеллигибельном мире. 74(2)

286. «Номинализм, собственно говоря, реальное видит только в многообразии, во множественности. Только реалисты могли в совокупности, в универсальном также видеть нечто реальное». И здесь возникает трудность для теоретической философии. Для номиналистов Божественная Троица распадается на три личности. Но реалисты с этим еще могут справиться. «Центральная

догма о Троице... связана с дилеммой: «реализм или номинализм», с тем или другим постижением сути универсалий. Поэтому вам должно стать понятно, что когда кантова философия во все большей мере становилась философией протестантских кругов в Европе, в католических кругах возникла на это реакция, которая состояла в том, что на этой почве было заявлено: необходимо вновь и точно исследовать старую схоластику, необходимо обосновать, что, собственно, имела в виду схоластика. Короче говоря, люди попытались — поскольку не были в состоянии новым образом достичь созерцания духовного мира — реконструировать схоластику. Возникла обширная литература, поставившая себе задачу сделать вновь доступной людям схоластику. ... В 1879 году появилась энциклика папы Льва XIII. В ней католическим теологам вменялось в обязанность изучение Фомы Аквинского». 165(12)

287. Фома представлял себе, «что человек индивидуальное притягивает к себе через универсальное, а затем в духовный мир вносит то, что притянуло к себе его универсальное; это он вносит туда. Таким образом, для Альберта и Фомы не было никакого предсуществования, а только посмертное существование. Так было это и для Аристотеля. В этом отношении оба мыслителя продолжили аристотелизм». Да, этот вопрос тлел в душах Альберта и Фомы: а не восприняли ли мы грехопадение также и в наше мышление, в наш разум? Ведь разум дает нам иную истину, чем она является в действительности. Возьмем в наш рассудок Христа и придем в созвучие с истиной, которая является содержанием веры! «Вопрос Христологии жил, по сути, в этом вопросе высокой схоластики. И что не могло быть решено ею — это вопрос: как вступает Христос в человеческое мышление? Как становится человеческое мышление пронизанным Христом? Как выводит Христос собственное человеческое мышление в те сферы, где оно может срастись с тем, что составляет только содержание веры?» В постановке вопроса состоит значение схоластики. «Этот вопрос стоит всемирноисторически с того момента, как Фома Аквинский умер в 1274 г.». 74(2)

288. «Развитие теологии до XIII, XIV, XV столетия таково, что оно повсюду сочеталось с исключительно острым умом. ... До XV в. рассудок нес в себе нечто инстинктивное, он еще не был проникнут душой сознательной. В человечестве не было тогда самостоятельного размышления, которое пришло лишь от души сознательной, а была возникающая здесь или там исключительно сильная, острая пронизательность, которую можно встретить во многих описаниях XV в.». 185(1)

289. «Ибо откуда же выходили рапсоды XII, XIII или XIV в., вступавшие в мир, чтобы пробудить мысле-формы, благодаря которым души теперь могут воспринимать нечто другое? Где было средоточие этих рапсодов? Где научались они давать людям такие образы? Они обучались в тех же храмах, в которых мы должны видеть школы розенкрейцеров. Они были учениками розенкрейцеров! И их учителя говорили им: теперь вы еще не можете выступать, говоря с людьми в мыслительных формах, как это будет впоследствии; теперь вы должны

рассказывать о царском сыне, о царице цветов, о трех плащах, чтобы образовались те мыслеформы, которые должны жить в душах людей; и когда эти души придут снова, они поймут то, что будет необходимо для дальнейшего развития». 124(10)

Шартр

290. «Выдающиеся люди, учившие в школе Шартра, принадлежали к ордену цистерцианцев». 238(4)

291. «Затем из тех импульсов, которые мы находим в книге Алануса Лилльского «Contra Haereticos» (Против еретиков), возникла такая вещь, как «Summa fidei catholicae contra gentiles» Фомы Аквинского. И так возникла та характерная черта времени, которую мы все видим в изображении, где доминиканские учителя церкви попирают ногами Аверроэса, Авиценну и других, где жизненно отстаивается спиритуальное Христианство и в то же время являет себя переход к интеллектуализму». 237(6)

Арабизм

292. В средневековой живописи вы многократно встречаете один страстный мотив: схоласты попирают ногами арабских ученых, силой Христа попирают их ногами. В этих картинах дана вся страсть средних веков: «противопоставить христианское тому, что как враждебное ему выступает из академии Гондизапура через арабскую ученость в Европе, что выступает — кто знает связи — у Маймонида-Рамбам (1135-1204; еврейский философ), у Авиценны (980-1037) ... у Аверроэса (1126-1198)». Аверроэс, арабско-испанский ученый, говорит: «когда человек умирает, то во всеобщую духовность улетает лишь субстанция его души; у человека нет никакой личной индивидуальности, но все, чем является душа в отдельном человеке, есть лишь отражение всеобщей души. — Почему Аверроэс это говорит? Потому, что это ветвь мудрости Гондизапура, которая разъясняет людям, что не каждый в отдельности должен развивать душу сознательную, но, что мудрость души сознательной должна снизойти к ним свыше как откровение. Однако это было бы ариманическим откровением». 184(14)

293. «У Аверроэса мы встречаемся со взглядом, что существование особого мира мыслей в жизни человека есть заблуждение. Существует лишь один-единственный мир мыслей в божественном изначальном существе. Подобно тому, как свет может отражаться во многих зеркалах, так единый мир мысли раскрывается во многих людях. В переживании греческой мысли это мировоззрение продолжает действовать таким образом, что оно закрепляет себя в единой, божественной основе мира. Создается впечатление, что в нем выражается представление такого рода, что развивающаяся человеческая душа не чувствует в себе подлинной жизни мысли, оно переносит эту силу во внечеловеческую власть мира». 18(3)

294. «Аверроэс и его последователи, т.е. магометанские постаристотелики, говорили: интеллигенция есть нечто всеобщее. Они говорили только о пан-интеллиген-

ции, а не об интеллигенции отдельного человека. Для Аверроэса отдельная человеческая интеллигенция была лишь родом отражения в отдельной человеческой голове того, что было реальностью лишь в общем». Поэтому и возник спор у схоластов с этими азиатскими продолжателями александризма, пришедшими в Испанию. «Видите ли, то, что Аверроэс представлял себе, — это было верно до конца времен Александра, это было космически-человеческим фактом до конца времени Александра... Доминиканцы принимали эволюцию человечества, они говорили: это не так! Они, естественно, могли бы также сказать: некогда это было так, но сегодня это уже не так! Но они этого не делали, они только брали фактическое состояние дел в XIII столетии, которое затем с особой силой выступило в XIV и XV столетиях. Они говорили: теперь каждый имеет свой собственный рассудок». 238(8)

295. Философами из Эдессы Аристотель был переведен на сирийский язык. «Сирийский перевод был привезен в Гондшапур, а там сирийского Аристотеля перевели на арабский». В этом как бы проглядывает — говоря гипотетически — некое намерение. Так аристотелевы понятия являются в арабской душе, острое мышление соединяется с определенной фантастикой, последняя вступает в логическую колею и восходит до определенного видения. «Не удалось достичь того, что большой учитель, чье имя осталось неизвестным, но который был величайшим врагом Христа Иисуса, преподносил ученикам в Гондшапуре; однако кое-что другое удалось».

«Из нейтрализованной гностической мудрости Гондшапура возникло европейское естественнонаучное мышление. Интересно в этом отношении изучить Роджера Бэкона (не Веруламского), который показывает как в него, несмотря на то, что он был монахом — правда, не особенно терпимым своими коллегами монахом, — как в него влилась гностическая мудрость Гондшапура». 184(14)

2. Мистики

296. «Развитие мировоззрений в течение столетий, следующих за периодом реализма и номинализма, становится исканием нового фактора действительности. Один из путей, открывающийся наблюдателю этого искания, — это тот, которым шли средневековые мистики: Майстер Экхарт (ум. 1329 г.), Иоганн Таупер (ум. в 1361г.). Генрих Сузо (ум. в 1365г.). Эти мистики хотят включить нечто в я-сознание, чем-то наполнить его. Поэтому они стремятся к такой внутренней жизни, которая «совершенно уравновешена», которая отдается покою и, таким образом, ждет, чтобы внутреннее души наполнилось «божественным Я». Позже такое душевное настроение, только с большим духовным подъемом, выступает у Ангела Силезского (1624-1677).

Другим путем идет Николай Кузанский (Николай Крипфс, род. в Кузе на Мозеле; 1401-1464). Он стремится выйти за пределы мыслительно достигаемого знания и подойти к такому душевному состоянию, в котором это

знание прекращается и душа в «ученом невежестве» встречается со своим Богом. Николай Кузанский чувствует себя одиноким в своем «я»; это последнее не имеет в себе связи со своим Богом. Этот Бог — вне «я». «Я» встречается с ним, когда достигает «ученого невежества».

18(4)
297. Один род мистиков, подобно неоплатоникам (Ямвлиху, Плотину), живет умом и сердцем. Это Эригена, Майстер Экхарт. «Другой род мистиков не любит того, что идет через мысль. Благодаря этому они берегут силы и сердцем чувствуют все, что говорит окружающая природа. Это опьяняющая сила сердечного чувства. Таков Франциск Ассизский.

Но если бы человек выключил все личное сознание и кроме того все переживания сердца, то он давал бы людям только чистые мысли — мысли и представления, которые пользуются только орудием мозга. И если на Франциска Ассизского люди смотрят с интересом, но не решаются ему подражать, то от мистика последнего рода они будут бежать, так как людей интересуют именно личные переживания, а он их подавляет. Таким мистиком является Гегель — мистик с одним переживанием мозга. Такой человек поднимает нас, так сказать, на чистейшие эфирные высоты мысли. В то время как в обыкновенной жизни человек имеет только такие мысли, которые коренятся в личном интересе, в личном сознании, проникнуты этим личным, у философа-мистика Гегеля именно это должно быть исключено. Такой мистик исключает также и то, что делает духовное желанным благодаря тому, что оно связывается с переживанием сердца. ... из всего, что может пережить человеческое сердце, он имеет только мысли. ... Гегель обращает свое внимание и на «я», поскольку оно есть идея особенно важного переживания, переживания «я».

Еще один тип мистиков имеет в себе все три способности: земное сознание, переживание сердца и мозга (т.е. мышление) — и погашает их одну за другой (сердце последним), — такова святая Тереза.

Если же у мистиков, стремящихся выйти за пределы лично-человечески-земного, тем не менее в сильнейшей степени сохраняются переживания сердца, то в их стремление вмешивается нечто человечески ограниченное — любовные инстинкты (переживание жениха-Христа со всеми силами человечески земной любви и др.), — такова святая Хильдегарда. Когда же у подобных мистиков не утрачивается некий взгляд на себя со стороны, чувство юмора, то возникает более симпатичный тип мистиков: Матильда из Магдебурга». 137(4)

298. «Мир представлений *Майстера Экхарта* насквозь пронизан огнем того ощущения, что в духе человека предметы возрождаются как высшие существа. Он принадлежал к ордену доминиканцев, как и величайший христианский богослов средневековья Фома Аквинский, живший с 1225 по 1274г. Экхарт был безусловным почитателем Фомы. Это должно казаться вполне понятным, если принять во внимание весь характер Майстера Экхарта. Он считал себя в полном согласии с учениями христианской церкви и такое же согласие предполагал и у Фомы. Экхарт не хотел ничего убав-

лять в содержании Христианства, а также и ничего прибавлять к нему. Но он хотел по-своему воспроизвести это содержание. Духовным запросам такой личности, как он, не свойственно ставить те или иные новые истины на место старых. Такая личность совершенно срастается с содержанием, полученным ею по преданию. Но этому содержанию она хочет дать новый облик, новую жизнь. Экхарт, без сомнения, хотел остаться правоверным христианином. Христианские истины были его истинами. Но только по-иному хотел он рассмотреть эти истины, чем это делал Фома Аквинский».

«Происходящее в человеке принадлежит к первосуществу; в противном случае первосущество было бы только частью самого себя. В этом смысле человек вправе чувствовать себя *необходимым* членом мирового существования. Экхарт выражает это так, описывая свои ощущения по отношению к Богу: «Я не благодарю Бога за то, что Он любит меня, ибо не любить Он не может — хочет ли Он того или нет, Его природа принуждает Его ... И потому я не хочу просить Бога, чтобы Он мне что-либо дал, не хочу и славить Его за то, что Он мне дал».

«Но это отношение души к первосуществу нельзя понимать так, что душа в ее индивидуальной сущности объявляется как бы единой с этим первосуществом. Душа, погруженная в чувственный мир и, тем самым, в конечном, еще не имеет в себе, как таковая, содержания первосущества. Она должна сначала развить его в себе. Она должна уничтожить себя как отдельное существо. Очень точно характеризует Майстер Экхарт это уничтожение как «совлечение всякого *становления*». «Когда я углублюсь в основание Божества никто не спрашивает меня, откуда я пришел и где я был, и никто не ощущает моего отсутствия, ибо здесь совлекаю я становление».

«Душа, отдающаяся внутреннему просветлению, познает в себе не только то, чем она была до просветления, но она познает и то, чем она становится *через* это просветление. «Мы должны соединиться с Богом сущностно; мы должны соединиться с Богом в единство; мы должны соединиться с Богом всецело. Как должны мы соединиться с Богом сущностно? Это должно произойти в видении, а не в существовании. Его существо не может стать нашим существом, но должно быть нашей жизнью». Не наличная жизнь, не существование должно быть познано в логическом смысле, но высшее познание — видение — должно само стать жизнью: духовное, идеальное должно так ощущаться созерцающим человеком, как ощущается индивидуальной человеческой природой обычная, повседневная жизнь.

Исходя из этого, Майстер Экхарт приходит к чистому *понятию свободы*. В обычной жизни душа не свободна. Ибо она погружена в царство низших причин. Она исполняет то, к чему принуждают ее эти низшие причины. Видение поднимает ее из области этих причин. Она действует уже не как отдельная душа. В ней освобождается первосущество, которое не может быть обусловлено уже более ничем, кроме самого себя. «Бог не принуждает волю; напротив, Он водворяет ее в свободу, так что она не хочет ничего иного, нежели чего хочет Сам Бог. И дух не может хотеть ничего иного, нежели

чего хочет Бог; и это не есть его несвобода, это его настоящая свобода. Ибо свобода состоит в том, чтобы мы были несвязанными, чтобы мы были такими же свободными, чистыми и беспримесными, какими мы были, когда впервые проистекли и когда были освобождены в Святом Духе». О просветленном человеке можно сказать, что он сам — то существо, которое из себя определяет добро и зло. Он не может совершить ничего, кроме добра. Ибо не он служит добру, но добро изживается в нем. «*Праведный человек не служит ни Богу, ни творениям, ибо он свободен, и чем ближе он к праведности, тем более он — сама свобода*». Чем же тогда может быть зло для Майстера Экхарта? *Зло* может быть только действием, совершенным под влиянием низшего образа воззрений, действием души, не прошедшей через совлечение с себя всякого становления. Такая душа себялюбива в том смысле, что она хочет только себя. Она может только внешне привести свое веление в согласие с нравственными идеалами. Созерцающая душа не может быть в этом смысле себялюбивой. Даже и желая себя, она все же желает господства идеального; ибо она сделала себя этим идеалом. ... Действовать в духе нравственных идеалов не означает для созерцающей души ни принуждения, ни лишения. «Для человека, пребывающего в Божьей воле и в Божьей любви, для него *радость* — делать все добрые дела, которых хочет Бог, и не делать злых, которые противны Богу. И для него невозможно не исполнить дела, исполнения которого хочет Бог. И как невозможно ходить тому, у кого связаны ноги, так же невозможно человеку, пребывающему в Божьей воле, совершить злодеяние».

«Майстер Экхарт хотел поглубже запечатлеть человеку слова Христа: «Лучше для вас, что Я уйду от вас; ибо если Я не уйду от вас, вы не сможете получить Духа Святого». И он поясняет эти слова, говоря: «Это как если бы Он говорил: вы вложили слишком много радости в Мой *теперешний образ*, поэтому не можете стать причастными совершенной радости Святого Духа». Экхарт полагает, что говорит о том же самом Боге, о котором говорит и Августин, и евангелист, и Фома; и тем не менее их свидетельства о Боге не есть его свидетельство. «Иные люди хотят видеть Бога глазами, как они видят корову, и хотят любить Бога, как они любят корову. Так любят они Бога ради внешнего богатства и ради внутреннего утешения; но эти люди не истинно любят Бога. ... Простецы мнят, что они должны увидеть Бога, как если бы Он стоял там, а они здесь. Но это не так. Бог и я суть одно в познании». В основе таких признаний у Майстера Экхарта лежит не что иное, как опыт внутреннего чувства. И этот опыт являет ему предметы в более высоком свете».

«Когда Экхарт напоминает слова Павла: «Облекайтесь во Христа Иисуса», то этим словам он придает следующий смысл: углубляйтесь в себя, погружайтесь в самосозерцание — и из глубин вашего существа навстречу вам воссияет Бог; Он осветит вам все; вы нашли Его в себе; вы стали единными с существом Бога. «Бог стал человеком для того, чтобы я стал Богом». В своем трактате «Об отрешенности» Экхарт так высказывается об отношении внешнего *восприятия* к внутреннему: «здесь

должен ты узнать, что говорят учителя: в каждом человеке — два человека; один называется *внешним* человеком, и это — чувственность; этому человеку служат пять чувств, а действует он силою души. Другой человек называется *внутренним* человеком — это есть внутреннее человека. Так знай же, что каждый человек, любящий Бога, затрачивает на внешнего человека душевных сил не больше, чем того требуют пять чувств; а внутреннее обращается ко внешним чувствам лишь поскольку оно есть руководитель и наставник пяти чувств, и оберегает их, чтобы они не служили своему влечению к животности». Кто так говорит о внутреннем человеке, тот уже не может больше направлять свой взор на *вне его* лежащую *сущность* вещей. Ибо ему ясно, что никакой внешний мир не может явить ему этой *сущности*. 7(2)

299. «В лице Иоанна Таулера (1300-1361), Генриха Сузо (1295-1365) и Иоанна Рейсбрука (1293-1381) мы знакомимся с людьми, в жизни и деятельности которых самым ярким образом проявились движения души, вызываемые в глубоких натурах духовным путем, подобным пути Майстера Экхарта. Если Майстер Экхарт представляется человеком, который в блаженных переживаниях духовного возрождения говорит о характере и сущности познания как о картине, которую ему удалось нарисовать, то другие представляются странниками, которым это возрождение указало новый путь; они хотят идти этим путем, но цель его отодвигается для них в бесконечную даль. Экхарт больше описывает великолепие своей картины; они — трудности нового пути».

«Таулер был охвачен чувством: ты не можешь вырваться из обособленности, не можешь очиститься от нее. Поэтому существо Вселенной не может выявиться в тебе во всей своей чистоте, а может только осветить основу твоей души. Таким образом, в этой основе осуществляется только отблеск, только образ существа Вселенной. Ты можешь так преобразить свою отдельную личность, что она будет в образе отражать существо Вселенной; но само это существо не просияет в тебе. Исходя их таких представлений, Таулер пришел к мысли о Божестве, никогда всецело не восходящем в человеческом мире, никогда в него не изливающимся. Более того, он даже не хочет, чтобы его смешивали с теми, кто признает божественным сам этот внутренний мир человека. Он говорит, что соединение с Богом «неразумные люди понимают телесно и говорят, что им надлежит превратиться в божественную природу; но это неверно, и это злая ересь. Ибо даже при самом высочайшем, теснейшем единении с Богом все же божественная природа и божественная сущность остаются высоко, и даже превыше всех высот, и то, что никогда не достается ни одной твари, уходит в божественную бездну».

«И оттого, что взор Таулера направлен на природного человека, для него не так важно объяснить, что совершается при вступлении высшего человека в природного и как найти пути, на которые должны стать низшие силы личности, если мы хотим перевести их в высшую жизнь. Как человек, озабоченный нравственной жизнью, он хочет указать пути к существу Вселенной. У него есть безусловная вера и упование, что существо Вселенной про-

сияет в человеке, если он устроит свою жизнь так, что в ней будет обитель для Божественного. Но никогда это существо не может просиять в нем, если человек замыкается в своей чисто природной, отдельной личности. Этот обособленный в себе человек — только отдельный член мира, отдельная тварь, на языке Таулера. Чем больше человек замыкается в это существование, как член мира, тем меньше может найти в нем место существо Вселенной. Если человек хочет воистину стать одно с Богом, то и все силы внутреннего человека должны умереть и умолкнуть. Воля должна отрешиться даже от образа добра и от всякого воления и стать безвольной». «Человек должен устраниться от всех внешних чувств и обратить назад все свои силы и прийти к забвению всех вещей и самого себя». «Ибо истинное и вечное Слово Божие проносится только в пустыне, когда человек вышел из самого себя и из всех вещей и стоит совершенно праздный, пустой и одинокий».

«*Естествознание* прослеживает развитие существ от простейшего до самого совершенного, до самого человека. Это развитие лежит перед нами законченным. Мы познаем его, проникая его силами нашего духа. Когда это развитие доходит до человека, то он не находит впереди ничего иного и должен продолжать его. Он сам выполняет дальнейшее развитие. Отныне он *живет* в том, что по отношению к прежним ступеням он только *лозает*. Он предметно *создает* то, что по отношению к предыдущему он только *воссоздает* по духовной сущности. Что истина не есть одно с существующим в природе, но охватывает как природно-существующее, так и не существующее — этим всецело исполнен Таулер во всех своих ощущениях. Существует предание, что он был приведен к этому одним просвещенным мирянином, неким «*другом Божьим из Оберланда*». Здесь перед нами таинственная история. Где жил этот «друг Божий», об этом существуют только догадки; а кто он был, о том даже и догадок нет. По-видимому, он много слышал о характере проповедей Таулера и после этих рассказов решил поехать к нему в Страсбург, где тот был проповедником, чтобы исполнить по отношению к нему какую-то задачу. Описание отношения Таулера к «другу Божьему» и влияния, которое последний имел на него, мы находим в сочинении, приложенном к старейшим изданиям проповедей Таулера под заглавием «Книга учителя».

«Если бы Таулер с его образом мышления сделался естествоиспытателем, он должен был бы настаивать на чисто естественном объяснении всего природного, включая и *все* человека. Он никогда не поместил бы «чисто» духовных сил в саму природу. Он не стал бы говорить о какой-то мыслимой по человеческому образцу «целесообразности» в природе. Он знал, что там, где мы воспринимаем внешними чувствами, нельзя найти «творческих мыслей». Напротив, в нем жило самое ясное сознание, что человек есть чисто природное существо. А так как он чувствовал себя не естествоиспытателем, а был поглощен задачами нравственной жизни, то он ощущал эту противоположность, раскрывающуюся между природным существом человека и созерцанием Бога — *созерцанием*, которое возникает среди этой *природности*

естественным образом, но как нечто духовное. Именно в этой противоположности и предстал его взору *смысл жизни*. Человек застаёт себя как отдельное существо, как творение природы. И никакая наука не может сказать ему относительно этой жизни ничего иного, как то, что он есть творение природы. Как творение природы, он не может выйти за пределы природной тварности. Он принужден оставаться в ней. И однако внутренняя его жизнь выводит его за ее пределы. Он должен иметь доверие к тому, чего не может ему ни дать, ни показать наука о внешней природе. Если он называет *сущим* только эту природу, то должен быть в состоянии возвыситься до воззрения, которое признает высшим *не-сущее*. Таулер не ищет Бога, сотворившего мир в смысле творения человека. В нем живет познание, что даже само понятие творения у учителей церкви есть лишь идеализированное творчество человека. Ему ясно, что нельзя найти Бога тем путем, которым наука находит деяния природы и природную закономерность. Таулер сознает, что мы отнюдь не вправе примышлять чего-либо к природе в качестве Бога. Он знает, что кто мыслит Бога согласно самому себе, тот в своем мысленном содержании обнимает не больше, чем тот, кто мыслит природу. И потому Таулер стремится не к тому, чтобы мыслить Бога, но чтобы мыслить божественно. Познание природы не *обогащается* через знание Бога, но *преображается*. Познающий Бога знает не *иное*, чем познающий природу, но знает по-иному. Ни одной буквы не может познающий Бога прибавить к познанию природы; но все его познание природы озаряется новым светом.

«Генрих Сузо и Иоанн Рейсбрук обладали духовным складом, который можно охарактеризовать как гениальность души. Их чувства как бы инстинктивно притягиваются туда же, куда чувства Экхарта и Таулера были приведены возвышенной жизнью представлений. Сердце Сузо пламенно устремляется к Первосуществу, которое объемлет как отдельного человека, так и весь прочий мир, и в котором он хочет раствориться в забвении себя, как капля воды в великом океане. Он говорит о своем томлении по существу Вселенной не как о чем-то, что он хочет мысленно постигнуть; он говорит о нем как о природном влечении, которое опьяняет его душу жаждой уничтожить свое обособленное бытие и вновь возродиться во Вселенской деятельности бесконечного существа. «Обрати очи твои к этому существу в его чистой простоте, чтобы отбросить всякое частичное существо. Принимай только существо само по себе, которое не смешано с несуществом; ибо всякое несущество отрицает всякое существо; точно так же поступает и существо само по себе, которое отрицает всякое несущество. Вещь, которой еще надлежит стать или которая была, ее ныне нет в существенном присутствии. Нельзя познать смешанное существо или несущество иначе, как приняв во внимание всецело существо. Ибо как только хотят понять вещь, разум встречает прежде всего сущность, и это есть во всех вещах действующая сущность. Это есть раздельная сущность той или иной твари, ибо всякая раздельная сущность смешана с чем-нибудь иным, с возможностью что-нибудь принять. Поэтому не имеющее имени боже-

ственное существо должно в самом себе быть существом *всецелым*, которое присутствием своим содержит все раздельные существа».

Так говорит Сузо в своем жизнеописании, написанном им совместно с его ученицей Елизаветой Штеглин. И он тоже благочестивый священник и живет всецело в кругу христианских представлений. ... Он написал «Книжечку о *вечной Премудрости*». В ней «вечная Премудрость» говорит своему «служителю», т.е. ему самому: «разве ты меня не узнаешь? Или ты так низко пал, или исчезла у тебя память о скорби сердца, возлюбленное дитя мое? Ведь это я, милосердная Премудрость, широко распахнула бездну бездонного милосердия, неисследимую даже для всех святых, чтобы благостно принять тебя и все кающиеся сердца; это я, сладостная вечная Премудрость, ставшая нищей и убогой, чтобы вернуть тебя к твоему достоинству; это я, претерпевшая горькую смерть, чтобы вернуть тебя к жизни. Я стою здесь, бледная, окровавленная и любящая, как стояла на высоком древе креста, между строгим судом Отца моего и тобою. Это я — брат твой; смотри, это я — твоя супруга! Я забыла все, что ты когда-либо сделал против меня, как если бы никогда этого и не было, только бы ты всецело обратился ко мне и никогда более не разлучался со мною». Все телесно-временное в христианском представлении о мире стало для Сузо, как мы видим, духовно-идеальным процессом внутри его души.

«Бельгийский мистик Иоанн Рейсбрук шел теми же путями, что и Сузо. Его духовный путь вызвал резкие нападки со стороны *Иоанна Герсона* (род. в 1363г.), бывшего долгое время ректором парижского университета и игравшего значительную роль на *Констанцском соборе*. Можно пролить некоторый свет на сущность той мистики, которая нашла своих ревнителей в Таулере, Сузо и Рейсбруке, если сравнить их с мистическим устремлением Герсона, имевшего своих предшественников в *Рихарде Сен-Викторском*, *Бонавентуре* и др. Сам Рейсбрук боролся против тех, кого он причислял к еретическим мистикам. *Еретиками* для него были все те, кто, в силу поверхностного рассудочного суждения, считал вещи за истечение *единого* Первосущества, т.е. кто видел в мире лишь многообразие, а в Боге — единство этого многообразия. Рейсбрук не причислял себя к ним, ибо знал, что не рассмотрением самих вещей приходят к Первосуществу, но лишь поднимаясь от этого низшего способа рассмотрения к высшему. Равным образом восставал он против тех, кто в единичном человеке, в его обособленном бытии (в его тварности) хотел видеть попросту и высшую его природу. Немало сожалел он также о заблуждении, которое стирает в чувственном мире все различия и с легким сердцем говорит, что вещи различны лишь по видимости, по существу же они все одинаковы. Для того образа мышления, какой был у Рейсбрука, это то же самое, что сказать: нам нет никакого дела до того, что деревья аллеи вдали сближаются для наших глаз; в действительности они везде стоят на одинаковом расстоянии друг от друга; поэтому наши глаза должны привыкнуть видеть правильно. Но наши глаза видят правильно. То обстоятельство, что деревья сбли-

жаются, покоится на необходимом законе природы; и мы ничего не можем возразить против нашего зрения, но мы должны в духе познать, почему мы видим именно так. И мистик не отвращается от чувственных вещей. Он принимает их как чувственные за то, что они суть. И ему ясно также, что никакое суждение не может сделать их иными. Но в духе он выходит за пределы внешних чувств и рассудка, и только тогда находит единство. У него непоколебимая вера, что он может развиться до видения этого единства. Поэтому он приписывает человеческой природе божественную искру, которая может быть доведена в нем до сияния, до *самовоссияния*.

Иначе думают умы типа Герсона. Они не верят в это самовоссияние. То, что может видеть человек, для них всегда остается внешним, которое должно приходиться к ним откуда-нибудь извне. Рейсбрук верил, что для мистического созерцания должна воссиять высочайшая мудрость; Герсон верил лишь тому, что душа может проливать свет на внешнее содержание учения (на учение церкви). Для Герсона мистика состояла лишь в том, чтобы с теплым чувством относиться ко всему, что дано в этом учении через откровение. Для Рейсбрука она была верой, что все содержание учения может быть также и рождено в душе. Поэтому Герсон порицает Рейсбрука за то, что тот не только воображает себе, будто он обладает способностью ясно созерцать существо Вселенной, но и само это созерцание считает выражением деятельности существа Вселенной. Герсон никак не мог понять Рейсбрука. Они говорили о двух совершенно различных вещах. Рейсбрук имеет в виду душевную жизнь, которая вживается в своего Бога; Герсон — лишь такую душевную жизнь, которая стремится любить Бога, но никогда не может изживать Его в самой себе. Подобно многим другим, Герсон боролся с тем, что ему было чуждо только потому, что он не мог постичь этого в опыте». 7(3)

300. «Великолепной сияющей звездой на небе средневековой духовной жизни является Николай Крипфс из Куз (близ Трира, 1400-1461). Он был на высоте знания своей эпохи. В математике он дал выдающиеся работы. В естествознании его можно назвать предтечей Коперника, так как он стал на точку зрения, что Земля — подвижная планета, подобная другим. ... Если сравнить Николая с такими духовными индивидуальностями, как Экхарт или Таулер, то получается очень важный вывод: Николай — научный мыслитель, который хочет от исследования вещей мира подняться на ступень более высокого созерцания; Экхарт и Таулер — верующие люди, ищущие высшей жизни исходя из содержания веры. В конце концов, Николай приходит к той же внутренней жизни, что и Майстер Экхарт, но внутренняя жизнь его имеет своим содержанием богатое внутреннее знание».

«В сущности, есть три пути, по которым человек может идти дальше, когда он пришел туда, куда пришел Николай; один путь — *положительная вера*, которая вторгается к нам извне; второй путь — отчаяние; человек стоит одиноко со своим бременем и чувствует, как шатается и он сам, и все бытие с ним; третий путь — развитие глубочайших собственных сил человека. *Доверие* к миру

должно быть одним вождем на третьем пути; *мужество* следовать этому доверию, куда бы оно ни вело, должно быть другим вождем».

«Николай Кузанский вступает на путь, который от знания, приобретаемого в отдельных науках, должен был вознести его к внутренним переживаниям. Превосходная логическая техника, выработанная схоластиками, и в которой он был воспитан, несомненно, сама дает средство, чтобы прийти к внутренним переживаниям, хотя самих схоластиков и удерживала от этого пути положительная вера. Но чтобы вполне понять Николая, надо принять во внимание, что его положение священника, приведшее его к сану кардинала, не позволяло ему окончательно порвать с церковной верой, которая находила тогда в схоластическом богословии свое наиболее отвечающее эпохе выражение. Мы находим его столь далеко зашедшим на этом пути, что каждый дальнейший шаг неизбежно увел бы его из церкви. Поэтому мы лучше всего поймем кардинала, если сделаем еще и этот шаг, которого он не сделал, и уже оттуда осветим то, чего он хотел достичь».

Самым важным понятием в духовной жизни Николая является понятие «ученого незнания». Под этим он понимает познание, представляющее более высокую ступень, чем обыкновенное знание. Знание — в подчиненном смысле — есть постижение какого-либо предмета духом. Важнейший признак знания состоит в том, что оно освещает нам что-то, находящееся вне духа, т.е. оно взирает на что-то, что не есть оно само. Таким образом, в знании дух занят вещами, мыслимыми вне его. Но что дух вырабатывает в себе относительно вещей — это и есть *сущность* вещей. Вещи суть дух. Человек видит дух сначала лишь через чувственную оболочку. Вне духа остается только эта чувственная оболочка; сущность же вещей входит в дух. Взирая тогда на эту сущность, которая одной с ним природы, дух уже не может более говорить о знании; ибо он взирает не на вещь, которая вне его, а на вещь, которая есть часть его самого; он взирает на самого себя. Он уже больше не знает; он только взирает на самого себя. Он имеет дело не с «знанием», а с «незнанием». Он уже не занят больше *пониманием* чего-либо посредством духа; он «созерцает помимо понимания» свою собственную жизнь. Эта высшая ступень познания по отношению к низшим ступеням является «незнанием». — Но ясно, что сущность вещей может сообщаться только через эту ступень познания. Таким образом, Николай Кузанский под своим «ученым незнанием» понимает не что иное, как возрожденное знание, ставшее внутренним переживанием. Он сам рассказывает, как пришел к этому внутреннему переживанию. «Я делал много попыток, — говорит он, — связать в одну основную идею мысли о Боге и мире, о Христе и церкви, но ни одна из них не удовлетворяла меня, пока, наконец, при возвращении морем из Греции взор моего духа, как бы по какому-то озарению свыше, не вознесся к созерцанию, в котором Бог явился мне как высочайшее единство всех противоположностей». Этим просветлением он обязан более или менее также и изучению своих предшественников».

301. «Яков Беме (1675-1724), одинокий, преследуемый ремесленник, из внутреннего просветления создал себе образ мира, внес в него характер более позднего периода... Перед его духовным взором выступает внутренняя двойственность душевной жизни: противоположность между Я и другими душевными переживаниями. Он переживает Я таким, каким оно создает себе в своей собственной душевной жизни внутреннее противоположение, как оно отражается в собственной душе. Затем он встречается это внутреннее переживание в мировых процессах. Он видит в этом переживании всепроникающее раздвоение».

18(4)

302. Беме. «Он чувствовал внутри то, что в природе тклет, действует и живет. Он сопереживал жизнь природы и в своих сочинениях дал, собственно говоря, то, что сопереживал, так что в его словах можно почувствовать продолжающуюся вибрацию того, что он видел. Поэтому в его словах содержится нечто от того, что он в особенности чувствовал как составляющее «как» в самой природе». В Беме важно, как он «переживание мира делает переживанием души, когда ей даются откровения.» Его не понимают те, кто думает, что он переживал гром, облака и т.д. как современный человек, а также те, кто считает его пантеистом.

62 с. 233

303. ««Внешний мир не есть Бог и вовеки не будет именоваться Богом, но лишь существом, в котором открывается Бог. ... Когда говорят: Бог есть все, Бог — это небо и земля, а также и внешний мир, — то это правда; ибо от Него и в Нем искони пребывает все. Но что мне делать с подобной речью, которая не есть религия?» — На основе такого воззрения слагались в духе Якова Беме его представления о существе всего мира, когда он в известной последовательности производил закономерный мир из безначальной бездны. На семи природных образах возводится этот мир. В темной терпкости получает Первосущество свой образ, безмолвно замкнутый в себе и неподвижный. Эту терпкость Беме разумеет под символом *соли*. Подобными обозначениями он примыкает к Парацельсу, который заимствовал у химических процессов названия для процесса природного. Через поглощение своей противоположности первый природный образ переходит в форму второго; терпкое, неподвижное вступает в движение; в него входит сила и жизнь. Символ для этого второго образа — *ртуть*. В борьбе покоя и движения, смерти с жизнью открывается третий природный образ (*сера*). Эта борющаяся в себе жизнь получает проявление; она уже не живет больше внешней борьбой своих членов; ее существо потрясается как бы целостно сверкающей молнией, озаряющей самое себя (*огонь*). Этот четвертый образ природы восходит к пятому, к покоящейся в самой себе живой борьбе частей (*вода*). На этой ступени, как и на первой, есть внутренняя терпкость и безмолвие; только это не абсолютный покой, не молчание внутренних противоположностей, а внутреннее движение противоположностей. Покоится в себе не покойное, а подвижное, возжженное огневой молнией четвертой ступени. На шестой ступени само Первосущество познает себя как такую внутреннюю жизнь; оно воспринимает себя

через органы чувств. Этот образ природы представляют живые существа, одаренные внешними чувствами. Яков Беме называет его «*звук*» или «*звоном*» и тем самым устанавливает чувственное ощущение звука как символ для чувственного восприятия. Седьмой природный образ — это дух, восходящий на основе своих чувственных восприятий (*мудрость*). Он вновь обретает себя как самого себя, как первооснову внутри выросшего в безначальной бездне и слагающегося из гармонии и дисгармонии мира. «Святой Дух вводит в существо сияние величия, в котором Божество пребывает явно».

«Каким же образом из одного и того же Первосущества может проистекать и добро, и зло? В смысле Якова Беме на это получается следующий ответ. Первосущество изживает свое бытие не в самом себе. Многообразие мира принимает участие в этом бытии. Человеческое тело живет своей жизнью не как отдельный член, но как множественность членов; точно так же и Первосущество. И как человеческая жизнь излита в эту множественность членов, так излито Первосущество в многообразие вещей этого мира. И если верно, что весь человек имеет лишь *единую* жизнь, то не менее верно и то, что и каждый член имеет свою собственную жизнь. И как нет противоречия со всей гармонической жизнью человека в том, что его рука может обратиться против собственного тела и ранить его, так нет ничего невозможного в том, чтобы обращались друг против друга и вещи мира, живущие каждая по-своему жизнью Первосущества. Так изначальная жизнь, распределяясь на различные жизни, дарует каждой жизни способность обращаться против целого. Зло вытекает не из добра, а из того, *как* живет добро. Подобно тому, как свет может светить лишь тогда, когда он пронизывает мрак, так и добро может прийти к жизни только таким путем, что оно пронизывает свою противоположность. Из «безначальности» мрака излучается свет; из безначальности безразличного рождает себя добро. И подобно тому, как в тени только светлое требует указания на свой источник, тьма ощущается как само собою разумеющееся ослабление света, так и в мире во всех вещах является лишь закономерность, а зло и нецелесообразность принимается как само собой разумеющееся. Таким образом, хотя для Якова Беме Первосущество есть Вселенная, однако нельзя ничего понять в мире, если одновременно с Первосуществом не иметь в виду и его противоположность. «Добро поглотило зло, или сопротивное... Всякое существо имеет в себе доброе и злое, и в своем развитии, приводя себя к раздельности, оно становится сопротивностью свойств, когда одно старается одолеть другое». И потому совершенно в духе Якова Беме видеть добро и зло в каждом процессе мира; но совсем не в его духе искать Первосущество попросту в смешении добра со злом. Первосущество должно было поглотить зло; но зло не составляет части Первосущества».

7(6)

Семичленная последовательность: «форма, сила, число, гармония, слово, мысль, Я».

265, с.187

304. «Аврора, или утренняя заря, у мистиков всегда являлась осмысленным образом рождения высшего Я, когда душа поднимается над низшим бытием. Одухо-

творение человека всегда облекалось в образ утренней зари».

«Вряд ли есть бóльшая противоположность, чем Яков Беме и Им. Кант». 54(22)

305. «Семичленность, не возвращающаяся назад к трехчленности, ведет к заблуждению». 262, с. 51

306. «Для Парацельса было важно прежде всего выработать идеи о природе, проникнутые духом высшего познания. Родственным ему мыслителем является Валентин Вейгель (1533-1588), применивший подобные же представления преимущественно к собственной природе человека. Он вырос из протестантской теологии в таком же смысле, как Эххарт, Таулер и Сузо — из католической. У него есть предшественники в лице Себастьяна Франка и Каспара Швенкфельдта. В противоположность церковной вере, державшейся внешнего учения, они призывали к углублению внутренней жизни. Им дорог не Иисус, которого проповедует Евангелие, а Христос, Который может быть рожден в каждом человеке как его более глубокая природа и Который должен стать для него искупителем от низшей жизни и вождем к идеальному восхождению».

Вейгель скромно и незаметно отправлял свою пасторскую должность в Цшоппау. Только из оставшихся после него сочинений, напечатанных в XVII в., стало кое-что известно о весьма значительных идеях, возникших у него о природе человека. (Из его сочинений назовем: «Золотой Ключ, или как познать всякую вещь без ошибки; многим высокоученым неведомое и однако всем людям необходимое знание», «Познай самого себя», «О месте мира»). Вейгель стремится уяснить себе свое отношение к учению церкви. Это приводит его к исследованию основных устоев всякого познания. Может ли человек познать что-либо через вероучение? В этом он сможет дать себе отчет только тогда, когда узнает, как он познает. Вейгель исходит из самого низшего рода познания. Он спрашивает себя: как познаю я чувственную вещь, когда она предстоит мне? Отсюда он надеется подняться до такой точки зрения, на которой он сможет отдать себе отчет в наивысшем познании. ... «Так как в естественном познании должны быть две вещи, как-то: объект, или предмет, который должен быть познан и увиден глазом, и глаз, или познающий, который видит объект, или познает, то вот и сопоставь: от объекта ли в глаз исходит познание или же суждение, или познание исходит из глаза в объект». (Золотой Ключ).

Тут Вейгель говорит себе: если бы познание исходило из предмета (или вещи) в глаз, то от одной и той же вещи необходимо должно было бы идти одинаковое и совершенное познание во все глаза. Но это не так, а каждый видит сообразно своим глазам. Только глаза, а не предмет могут быть причиной, что от одной и той же вещи можно получить множество различных представлений. Для пояснения Вейгель сравнивает зрение с чтением. Если бы не было книги, я, конечно, не мог бы читать ее; но она может, пожалуй, и быть, и все же я ничего не смогу прочесть в ней, если не умею читать. Итак, книга должна быть; но сама по себе она не может дать мне решительно ничего; все, что я читаю, я должен извлечь из себя. Тако-

ва же сущность природного (чувственного) познания. Цвет присутствует как «предмет», но он ничего не может дать глазу сам по себе. Глаз должен из самого себя познать, что такое цвет. Как содержание книги не находится в читателе, так не находится и цвет в глазу. Будь содержание книги в читателе, ему незачем было бы и читать ее. Тем не менее при чтении это содержание исходит не из книги, а из читателя. Так и с чувственной вещью. Что такое чувственная вещь вовне — это не извне входит в человека, но исходит изнутри его. Основываясь на этих мыслях, можно было бы сказать: если всякое познание исходит из человека в предмет, то познается не то, что есть в предмете, а только то, что есть в самом человеке.

Подробную разработку этого хода мыслей мы находим в воззрениях Иммануила Канта. (Ошибочные стороны этого хода мыслей указаны в моей книге «Философия Свободы». Здесь я должен ограничиться упоминанием, что Валентин Вейгель с его простым, безыскусным образом представления стоит гораздо выше Канта). Вейгель говорит себе: если даже познание и исходит из человека, то все же в нем проявляется — но только окольным путем, через человека — сущность самого предмета. Как посредством чтения я узнаю содержание книги, а не мое собственное, так и посредством глаза я узнаю цвет предмета, а не тот, который у меня в глазу или во мне. ... Так разъяснил себе Вейгель сущность чувственного познания. Он пришел к убеждению, что все, что имеют сказать нам внешние вещи, может проистекать только из нашего внутреннего мира. Человек не может оставаться пассивным, если хочет познать чувственную вещь; он должен быть деятельным и извлечь познание из самого себя. Предмет только пробуждает в духе это познание. Человек поднимается к высшему познанию, когда дух сам становится своим объектом. На чувственном познании можно увидеть, что никакое познание не может войти в человека извне. Следовательно, и высшее познание тоже не может прийти извне, а может лишь быть пробуждено внутри человека. Поэтому не может быть и внешнего откровения, но только внутреннее пробуждение. И как внешний предмет ждет, пока к нему не подойдет человек, в котором он может высказать свою сущность, так и человек, если он хочет стать для себя предметом, должен ждать, пока в нем не пробудится познание его сущности. Но если в чувственном познании человек должен вести себя деятельно, чтобы вынести навстречу предмету его сущность, то в высшем познании он должен оставаться пассивным, так как теперь он сам является для себя предметом. Он должен получить в себе свою сущность. Поэтому познание духа является ему как просветление свыше. И Вейгель называет высшее познание, в противоположность чувственному, «светом благодати». Этот «свет благодати» в действительности есть не что иное, как самопознание духа в человеке или возрождение знания на высшей ступени созерцания. Однако как Николай Кузанский на своем пути от знания к созерцанию не дает приобретенному им знанию действительно вновь родиться на высшей ступени, но ошибочно принимает за новое рождение то церковное учение, в котором он был воспи-

тан, так происходит это и с Вейгелем. Он приходит к истинному пути и опять теряет его в то самое мгновение, как вступает на него. Кто хочет идти путем, на который указывает Вейгель, тот может считать его своим вождем лишь до исходной точки этого пути. 7(6)

307. «Иоганн Шефлер, носивший имя Ангела Силезского (1624-1677), был личностью, которая в XVII в. дала еще раз в великой душевной гармонии разгореться тому, что подготовили Таулер, Вейгель, Яков Беме и др. Идеи этого мыслителя как бы собраны в духовный фокус и излучают сосредоточенный свет в книге «Херувимский странник». И все, что говорит Ангел Силезский, является настолько непосредственным и естественным раскрытием его личности, как если бы этот человек был призван по особой воле провидения воплотить в личном образе мудрость. Непосредственность, с которой переживается им мудрость, сказывается в той — изумительной также и в художественном отношении — форме кратких изречений, в которую он ее облакает. Он парит как духовное существо над всем земным бытием; и то, что он говорит, подобно веянию из иного мира и уже заранее свободно от всего грубого и нечистого, из чего обычно лишь с большим трудом высвобождается человеческая мудрость. В смысле Ангела Силезского воистину познающим является лишь тот, кто пробуждает в себе к видению око Вселенной; в истинном свете видит свою деятельность только тот, кто чувствует, что эта деятельность направляется в нем рукою Вселенной: «Бог есть во мне огонь, а я — сиянье в нем; не слиты ль оба мы всецело с ним в одно?» — «Богат и я как Бог; нет в мире ничего, в чем (человек, поверь) я б не был с ним одно». — «Бог любит больше нас, чем Самого Себя; и если мной любим Он больше, чем я сам, то я даю Ему не меньше, чем Он мне». — «Для птицы воздух — дом, а камню дом земля; в воде жилище рыб; покой для духа — Бог». — «Коль ты рожден из Бога, то Бог цветет в тебе; и Божество Его — краса твоя и сок», — «Постой, куда бежишь; Небо в тебе самом; коль Бога мнишь не там, то не найдешь нигде». — Для того, кто чувствует себя так во Вселенной, прекращается всякое разделение между ним и другими существами; он больше не ощущает себя отдельным индивидуумом; напротив, все, что ни есть в нем, он ощущает как звенья мира, а собственное существо свое — как саму Вселенную. «Мир, он не держит нас; ты сам себе тот мир, что крепко в плен забрал тебя в тебе тобой». — «Дотоле человек блажен не будет весь, пока иного в нем не поглотит одно». — «Все вещи в человеке; коль нет в тебе чего, то ты не знаешь сам, насколько ты богат».

Как существо чувственное, человек есть вещь среди других вещей; и органы его внешних чувств доставляют ему, как чувственной индивидуальности, чувственные вести о вещах, в пространстве и времени вне его; но когда в человеке говорит дух, тогда нет ни внешнего, ни внутреннего; духовное не здесь и не там, не прежде и не после: пространство и время исчезают в созерцании духа Вселенной. Только до тех пор, пока человек взирает как индивидуум, он бывает здесь, а вещь — там; и только до тех пор, пока он взирает как индивидуум, существует одно прежде, а другое — после. «Когда возносишь дух выше

времен и мест, то вечность в каждый миг бывает твой удел». — «Я вечность буду сам, когда покину время и в Бога заключусь, в себя вобравши Бога». — «Та роза, что сейчас ты внешним видишь оком, от вечности она так в Господе цвела». — «Стань в точке посреди, и все увидишь враз: что было и что есть, что здесь и в небесах». — «Пока в уме хранишь ты плен времен и мест, дотоле не поймешь, что вечность есть и Бог». — «Когда избавишь дух от множества вещей и к Богу вознесешь, найдешь единство в Нем». — Тем самым человек достигает высоты, на которой он выходит за пределы своего индивидуального «я» и преодолевает всякую противоположность между миром и собой. Для него начинается высшая жизнь. Охватывающее его внутреннее переживание является ему как смерть старой жизни и воскресение в новой. — «Поднявшись над собой, в себе дай править Богу: тогда узнает дух твой вознесенье в Небо». — «Возвысить в духе плоть, а дух ты должен — в Боге, когда ты вечно в нем блаженно хочешь жить». — «Чем больше мое «я» во мне изнемогает, тем крепче и сильнее во мне Господне Я». С такой точки зрения познает человек свое значение и значение всех вещей в царстве вечной необходимости. Природное «все» является ему непосредственно как божественный Дух. Мысль о таком божественном Духе Вселенной, который еще может иметь бытие и пребывание над вещами мира или наряду с ними, исчезает как превзойденное представление.

Этот Дух Вселенной является в такой степени излившимся в вещи и столь сущностно соединившимся с ними, что его нельзя было бы больше даже и мыслить, если отнять от существа его хотя бы одно какое-нибудь звено. «Есть только Я и Ты; не будь обоих нас, Бог был бы уж не Бог и рухнуло бы Небо». — Человек чувствует себя необходимым звеном в мировой цепи. Его деятельность больше не имеет в себе ничего произвольного и ничего индивидуального. Все, что он делает, необходимо в целом, в мировой цепи, которая распалась бы, если бы из нее выпала эта его деятельность. «Не может без меня Бог ничего создать: не поддержку я с Ним — и тотчас рухнет все». — «Я знаю: без меня не может жить и Бог; коль превращусь в ничто, испустит дух и Он». — На этой высоте человек впервые видит вещи в их истинной сущности. Ему не нужно больше извне наделять духовностью ничтожные и грубо-чувственные вещи. Ибо таким, каково оно есть, это ничтожное, при всей своей ничтожности и грубой чувственности, является звеном во Вселенной. — «Пылинки малой нет, соломинки такой, чтоб Бога в них мудрец в величьи не узрел». — «В зерне горчичном скрыт, коль хочешь ты узнать, весь образ всех вещей, тех, что вверху и долу». — На этой высоте человек чувствует себя свободным. Ибо принуждение существует лишь там, где что-нибудь еще может принуждать извне. Но когда все внешнее влилось во внутреннее, когда исчезла противоположность между «Я и миром», между «вне и внутри», «природой и духом», тогда человек чувствует все, что его побуждает, только как свое собственное побуждение.

«Закуй меня, как хочешь, хоть в тысячу цепей, и все ж на воле я, свободен от оков». — «Коль волей мертв я

стал, то должен Бог творить то, чего я хочу: я сам Ему указ». — Тут кончаются все извне приходящие нравственные нормы; человек становится сам себе мерой и целью. Над ним не стоит никакого закона, ибо закон стал его сущностью. — «Для злых лишь есть закон; без писанных скрижалей любить бы добрый стал и Бога и людей». — Таким образом, на высшей ступени познания человеку вновь даруется невинность природы. Он выполняет поставленные ему задачи в чувстве вечной необходимости. Он говорит себе: через эту железную необходимость дана тебе возможность освободить от вечной необходимости то звено мира, которое тебе досталось в удел. — «Учитесь, люди, вы, у полевых цветов: как Богу угодить и расцвести в красе». — «Не знает роза никаких «зачем» и «почему»; не спросит: видят ли ее, цветет себе без дум». — Восставши на более высокой ступени, человек ощущает в себе, подобно полевому цветку, вечное, необходимое устремление Вселенной; он живет, как цветет полевой цветок. Чувство его нравственной ответственности возрастает при всяком его действии до неизмеримости. Ибо, упуская что-нибудь сделать, он отнимает это у Вселенной, он умерщвляет Вселенную, поскольку возможность такого умерщвления зависит от него. «Что значит: не грешить? Ответ искать не долго: тебе его дадут безмолвные цветы». «Все смерти подлечит: коль не умрешь для Бога, то для врага тебя в конце поборет смерть»...» 7(7)

3. Мироззрения на заре эпохи души сознательной

Вера и знание

308. Лютеру было мало дела до того, к чему пришли средневековые мистики. «Он в первую очередь хотел божественное откровение спасти от противоречий разума. В противоположность схоластике, он искал достигнуть этого благодаря тому, что говорил: в вопросах веры разуму не дано решать ни в коей мере. Он должен заниматься разъяснением мировых явлений... Слово откровения есть источник веры. С этой верой разум не имеет ничего общего; он с нею не соприкасается. Он не может ни доказать ее, ни опровергнуть». Потому Лютер высмеивал Аристотеля, на которого опирались схоласты. 51(1)

309. «Вглядываясь внутрь себя, человек увидел бы не темную бездну и не бесконечную пустоту, а также и не один только образ Божий; он почувствовал бы, что в нем бьется жизнь, которая есть сама божественная жизнь, и что его собственная жизнь и есть именно жизнь Бога. Этого схоластик не мог допустить. По его мнению Бог не мог вступить в него и говорить из него; он мог быть в нем только как образ; на самом деле Божество должно было быть вне его Я. Поэтому и открываться оно не могло внутри его, через духовную жизнь; оно должно было открываться извне, сверхъестественно сообщаясь ему. Но то, к чему при этом стремятся, меньше всего достигается этим путем. Хотя достигнуть как можно более высокого понятия о Божестве. На самом же деле Божество прини-

жается до вещи среди других вещей, с той только разницей, что другие вещи открываются нам естественным путем, через опыт, тогда как Божество принуждено открываться нам сверхъестественно. Различие же между познанием Божественного и познанием тварного достигается тем, что при познании тварного внешняя вещь дается нам в опыте и мы имеем о ней знание; при познании же Божественного предмет не дан нам в опыте, мы можем достигнуть его только в вере. Таким образом, самые высокие вещи являются для схоластика предметами не знания, а одной только веры. Правда, отношение знания к вере, по понятию схоластиков, нельзя представлять себе так, что в какой-нибудь области господствует только знание, а в другой только вера.» Ибо «познание сущего возможно для нас потому, что сущее само происходит из творческого познания; вещи существуют для духа, потому что они исходят из духа; им есть что сказать нам, потому что они имеют смысл, вложенный в них высочайшим умом». «Так как Бог сотворил мир сообразно мысли, то, постигая мысль мира, мы можем постигнуть путем научного размышления также и следы Божественного в мире. Но что такое Бог по своей сущности — это мы можем постигнуть только через откровение, которое Он дал нам сверхъестественным образом и в которое мы должны верить. Что можем мы знать о высочайших вещах — об этом решает не человеческая наука, а вера ...» 7(4)

310. «Когда кто-либо, подобный Фоме Аквинскому, изучал собственную душу, то он находил в ней действующий и живой духовный элемент. Но именно не в самой душе, а в духе, который жил и действовал в душе, искали Фома Аквинский и его предшественники свое Я. Они приходили к духу путем души и там они отыскивали Я, то Я, которое для них было даром Бога. Они говорили себе, или по крайней мере могли себе сказать: я погружаюсь в свою душу, я созерцаю там дух, и в этом духе находится Я. Но эволюция человечества хочет, чтобы, прогрессируя по направлению к свободе, оно теряло возможность находить дух, погружаясь в себя.

Также и Иоганн Скоттус Эригена не стал бы говорить как Майстер Экхарт. Он сказал бы: я созерцаю самого себя. Пройдя весь внешний мир, я открываю в себе, в моей душе дух, я нахожу Я, которое поддерживает и оживляет мою душу. И в этой Божественности, в духе я нахожу свое Я.

Судьбы человечества пожелали, чтобы путь, практиковавшийся в предшествующие столетия, был закрыт во времена Майстера Экхарта. Пробуя следовать тем же путем, что и Скоттус Эригена или Фома Аквинский, Экхарт больше не погружался в Бога, в дух. Он находил только божественное небытие и должен был в этом небытии искать свое Я. Одним словом, человек потерял видение духа в своем внутреннем существе, и только понуждаемый глубокой необходимостью, такой человек как Экхарт вынужден искать свое Я в небытии. Николай Кузанский, следующий за ним, признает совершенную несомненность того, что старые методы, основанные на мыслях и идеях, потеряли свою ценность и больше ничего не стоят, если надо добиться чего-либо в духовной области. Душа потеряла всякую возможность найти в са-

мой себе духовный мир. И Николай Кузанский говорил себе: все, что дает мне *теология*, может только погрузить меня в небытие человеческой мысли; поэтому мне надо соединиться с духовным опытом. Но духовное знание, полученное таким образом, не может быть выражено и сообщено. Пойдя туда, человек может только оставаться немым.

Итак, Николай Кузанский почувствовал всю бесплодность теологии средних веков, склонявшейся к своему закату, и в ученом незнании нашел лекарство, нашел обходной путь. ... Он обладает строгостью рассуждения, заимствованной им из математической практики. Но все же он не решается применять эту математическую уверенность к духовной области, которую ему открыло ученое незнание. И он пытается приблизиться к ней с помощью разного рода формулировок робкого символизма. И в то же время он сознает их символический характер. *Математические* познания, которые я приобрел, — говорит он себе, — являются для меня остатками прежнего знания. Я не могу сомневаться в их надежности тем же образом, как я сомневаюсь в теологии, потому что эта уверенность оказывается во мне в тот же час, как только я усваиваю математическую истину. Но в то же время беспомощность, бесплодие теологии так тяжело давит на его душу, что у него нет мужества применить к духовной области математическую точность, если только она не дается в виде символов. Именно так отмечается конец этой эпохи в истории человеческой мысли.

По типу своего ума Николай Кузанский является уже почти таким же математиком, каким позже станет Декарт, но он не осмеливается искать на путях математики ту истину, которую обрел в ученом незнании. Он чувствует удаление духовного мира от человечества, его все большее и большее исчезновение из поля зрения. Духовный мир делается недоступным для человеческой науки. Чтобы снова соединиться с ним в глубинах своей души, надо сделаться незнающим».

«Что Николай Кузанский сделал для угасавшего духовного мира, применяя к нему свои робкие математические символы, — это же самое со смелостью и отвагой Николай Коперник сделает для чувственного мира, к которому он применит математическое мышление. Если трактат об ученом незнании, вышедший в 1440г., является признанием в бессилии по отношению к духовному миру, то труд Коперника «Де революционибус орбум селесциум», вышедший в 1543г., смело требует для всего Мироздания признания математической мысли. ... За этот столетний отрезок времени родилась *западная наука*. До этого она существовала только в эмбриональном состоянии. ... Нужно вернуться к этому времени, даже немного ранее Николая Кузанского, если действительно хочешь понять, чем является научная мысль, знать, что может принести человечеству наука и какую новую духовную жизнь может она породить». 326(1)

311. «Как раз там, где душа сознательная начала развиваться в среде цивилизованного человечества, где истинное розенкрейцство это восхождение, это начало импульса души сознательной должно было взять в руки, там в одного из умов того времени как молния ударило

нечто из этого сверхземного импульса. И этим умом в XV в. был Раймунд де Сабунда. То, чему учил Раймунд де Сабунда в XV в., было почти земным отблеском великого сверхчувственного учения Михаэля, которое я вам характеризовал (см. отдел 7).

Он говорил: люди отпали от того исходного пункта, который был им дарован относящимися к ним богами. Если бы они остались в том пункте, на той точке зрения, то все вокруг себя, что живет в удивительных кристаллических формах минералов, в неформленном минеральном царстве, что живет в сотнях и тысячах форм растительного, что живет в формах животного, что движется и волнуется в воде и воздухе, что движется и волнуется в тепловом и земном, — все это они бы видели таким, каким оно является в своем истинном облике.

Раймунд де Сабунда напоминал о том, как в дереве Зефирот, в аристотелевских категориях, в тех всеобщих понятиях, которые столь удивительно выглядят для тех, кто их не понимает, как во всем этом содержится то, что через интеллигенцию должно быть внесено в духовный мир». 237(8)

312. Книга Л. Бюхнера «Сила и вещество» «была главным ударом по традиционным представлениям веры. И реакционеры знают, почему в глубине своих душ они ненавидят Бюхнера и охотнее примкнули бы к заявлениям Дюбуа Раймона и его единомышленников, поскольку сами неспособны создать новое воззрение».

«Что его (Геккеля) разум познал как главную суть мира, это душа его хочет почитать религиозно. Наука у него естественным образом переформирована в религиозное исповедание. Он не может допустить, чтобы можно было «верить» в то, о чем нельзя думать в научном смысле. Поэтому он ведет непримиримую борьбу против тех представлений веры, которые для него стоят в противоречии с наукой». Для него неприемлемо кантово непознаваемое как место для веры. 30 с. 389,444

Агриппа и Парацельс

313. «В том же направлении, на которое указывает уже весь характер представлений Николая Кузанского, шли Агриппа из Неттесгейма (1487-1533) и Теофраст Парацельс (1493-1541). Они углубляются в природу и стараются исследовать ее законы всеми доступными в то время средствами и со всей возможной всесторонностью. В познании природы они видят в то же время истинную основу всякого высшего познания. Высшее познание они стараются развить из самого естествознания, заставляя его вновь родиться в духе».

Агриппа Неттесгеймский провел жизнь, обильную переменами судьбы. Он происходил из знатного рода и родился в Кельне. Он рано изучил медицину и науку права и пытался разобраться в процессах природы в том духе, как это было тогда принято в некоторых кругах и сообществах, а также у отдельных исследователей, которые тщательно хранили в тайне то, чего им удавалось достигнуть в познании природы. Ради этого он неоднократно путешествовал в Париж, в Италию и Англию, а также посещал знаменитого аббата Триттгейма

Спонгеймского в Вюрцбурге. В разное время он преподавал в научных учреждениях, а по временам поступал на службу к богатым и знатным и отдавал в их распоряжение свои политические и естественнонаучные способности и познания. Если его биографы и признают эти, оказанные им, услуги не всегда безупречными и если они говорят, что он наживал деньги под предлогом обладания тайными искусстваами, то этому можно противопоставить его бесспорное, неутомимое стремление честно усвоить себе в целом все современное ему знание и углубить его в смысле высшего познания мира. У него отчетливо выступает стремление стать в определенное отношение, с одной стороны, к естествознанию, с другой — к высшему познанию. Но стать в такое отношение к ним может только тот, кто ясно понимает, какими путями приходят к этим обоим видам познания. И если верно, что естествознание необходимо в конце концов поднять в сферу духа для того, чтобы оно могло перейти в высшее познание, то не менее верно и то, что первоначально оно должно оставаться в принадлежащей ему области, и только тогда оно может дать истинную основу для высшей ступени познания».

«Агриппа Неттесгеймский борется за истинное естествознание, которое не хочет объяснять явления природы наличием духовных существ, таящихся в чувственном мире, а склонно видеть в природе только природное, а в духе — только духовное. Мы, конечно, совершенно неверно пойдем Агриппу, если будем сравнивать его естествознание с естествознанием позднейших веков, располагавшим совершенно другими опытами. При таком сравнении легко могло бы показаться, что он еще всецело относит к непосредственным действиям духов различные явления, основанные лишь на естественной связи... Само собой разумеется, он верил в факты, в которых считалось невозможным сомневаться в его время. Но это делаем и мы. Или, быть может, думают, что будущие века не выкинут, как старый хлам «слепого» суеверия, многое из того, что мы признаем за несомненные факты? ...Конечно, во времена Агриппы, защищаемая им «природная магия», искавшая в природе только природное, а духовное только в духе, встречала мало понимания; люди тяготели к «сверхъестественной магии», которая искала духовное в царстве чувственного, но ее Агриппа оспаривал. Поэтому аббат Триттгейм из Спонгейма мог дать ему совет: сообщать свои воззрения, как тайное учение, лишь немногим избранным, способным подняться до подобной идеи о природе и духе, ибо ведь и «быку дают только сено, а не сахар, как певчим птицам». Этому аббату Агриппа и был, быть может, обязан своей правильной точкой зрения. ... Насколько трудно было самому Агриппе выбиться из предрассудков своего времени и подняться к чистому созерцанию, об этом свидетельствует то, что свою «Тайную Философию», написанную уже в 1510 году, он не выпускал в свет до 1531 года, считая ее незрелой».

«Агриппа по трем последовательным ступеням восходит к высшему познанию. На первой ступени он рассматривает мир, каким он дан внешним чувствам, с его веществами, его физическими, химическими и иными

силами. Природу, рассматриваемую на этой ступени, он называет элементарной. На второй ступени он рассматривает мир как целое, в его естественной связи, как все вещи в нем приведены в стройный порядок, сообразно мере, числу, весу, гармонии и т.д. Первая ступень располагает вещи по их ближайшей связи. Причину возникновения какого-нибудь процесса здесь ищут в непосредственной близости с этим процессом. На второй ступени отдельный процесс рассматривается в связи со всем Мирозданием. Здесь проводится мысль, что всякая вещь находится под влиянием всех остальных вещей мирового целого. Это мировое целое представляется как великая гармония, в которой все единичное является лишь ее членом. Мир, рассматриваемый с этой точки зрения, Агриппа называет астральным, или небесным. Третья ступень познания — это та, на которой дух, через углубление в самого себя, непосредственно созерцает духовность, изначальное существо мира. На этой ступени Агриппа говорит о духовно-душевном мире».

7(5)

314. «Парацельс сам характеризует себя, подписав под своим портретом: «Никто не должен быть рабом другого, раз он может принадлежать самому себе». Вся его позиция по отношению к познанию дана в этих словах. Он хочет везде сам дойти до глубочайших основ естествознания, чтобы собственными силами подняться к высочайшим областям познания. Как врач, он не хочет, подобно своим современникам, просто принимать на веру все накопившиеся с древних времен утверждения слышавших тогда авторитетами старинных исследователей, например Галена или Авиценны; он хочет сам непосредственно читать в книге природы. «Врач должен пройти через изучение природы, которая есть мир; и она же — все его начало. И чему его учит природа — это он должен предписать и своей мудрости: не искать ничего в своей мудрости, но единственно только в свете природы». Он ни перед чем не отступает, чтобы всесторонне изучить природу и ее действие. Ради этого он совершает путешествия в Швецию, Венгрию, Испанию, Португалию и на Восток.

Он вправе сказать о себе: «я гонялся за моим искусством с опасностью для жизни и не стыдился учиться ему у бродяг, палачей и цирюльников. Мое учение было испытано не хуже серебра, в нищете и заботах, борьбе и нужде». Переданное по традиции от старых авторитетов не имеет для него никакой цены, ибо он полагает, что правильных воззрений можно достичь только тогда, когда сам переживешь восхождение от природного знания к высшему познанию. Это самостоятельное переживание влагает в его уста гордые слова: «Кто ищет истину, тому надо в мою монархию ... За мной, а не я за вами, вы, Авиценна, Гален, Мезур! За мной, а не я за вами, вы, из Парижа, из Монпелье, из Швабии; вы, из Мейссена, из Кельна, из Вены и изо всех мест по Дунаю и по Рейну; вы, острова морские, ты, Италия, ты, Далмация, вы, Афины, ты, грек, ты, араб, ты, еврей; вы за мной, а не я за вами! Мне принадлежит монархия!». Парацельс легко может быть понят неправильно из-за его грубой внешней оболочки, которая нередко за шуткой таит глубокую серьезность. Он сам говорит: «природа не наделила меня изяществом,

да и вырос я не на смоквах и не на пшеничном хлебе, а на сыре, молоке, хлебе из отрубей; поэтому я, конечно, груб по сравнению с белоручками и людьми тонкого обхождения, ибо они воспитаны в мягких одеждах, а мы на еловых шишках, и мы плохо понимаем друг друга. И хотя бы я и казался сам себе красавцем, у других я все же должен прослыть неотесанным. Да и как мне не казаться странным тому, кто никогда не ходил под солнцем?»»

«Для Парацельса в природной основе бытия таится глубокая связь между человеком и всей Вселенной, и эта связь закрыта благодаря существованию духа. Дух, ведущий нас к высшему познанию тем, что он сообщает нам знание и дает затем этому знанию возродиться на высшей ступени, он имеет для нас, людей, первым следствием то, что закрывает от нас нашу собственную связь со Вселенной. Таким образом, природа человека разлагается для Парацельса прежде всего на три члена: на нашу чувственно-телесную природу, или наш организм, являющийся для нас природным существом среди других природных существ, совершенно таких же, как и все другие природные существа; затем, на нашу скрытую природу, являющуюся звеном в цепи всего мира и, следовательно, не замкнутую внутри нашего организма, но излучающуюся во всю Вселенную и получающую от нее силовые воздействия; и на самую высшую природу: наш дух, изживающий себя только духовным образом. Первый член человеческой природы Парацельс называет элементарным телом, второй — эфирно-небесным, или астральным телом, а третий член он называет душой. Таким образом, в «астральных» явлениях Парацельс видит промежуточную ступень между чисто телесным и собственно душевными явлениями. Они становятся видимыми, когда дух, закрывающий природную основу нашего бытия, прекращает свою деятельность. Простейшее явление из этой области мы имеем перед собой в мире сновидений. Образы, окружающие нас во сне, с их игрой и с их удивительной осмысленной связью с событиями вокруг нас и с нашими собственными внутренними состояниями, эти образы — порождения нашей природной основы, которые затмеваются более ярким светом души ... что Парацельс толкует как «*астральное*» тело. Это сумма природных воздействий, под влиянием которых мы находимся или можем оказаться при особых обстоятельствах; они исходят из нас, однако без участия нашей души; и тем не менее, они не подходят под понятие чисто физических явлений.

... Исходя из такого взгляда на человеческую природу, Парацельс делит ее на семь членов. Это те же самые члены, которые мы встречаем и в мудрости древних египтян, и у неоплатоников, и в каббале. Человек есть прежде всего физически-телесное существо и подчинен, следовательно, тем же законам, каким подчинено всякое тело. В этом отношении он есть чисто элементарное тело. Чисто телесно-физические законы слагаются в члены органического жизненного процесса. Парацельс обозначает органическую закономерность как *archaeus*, или «*spiritus-vitalis*»; органическое поднимается до духоподобных явлений, которые, однако, еще не суть дух. Это «астральные» явления. Из «астральных» процессов

возникают функции «животного духа». Человек — существо мыслящее. С помощью рассудка он осмысленно связывает свои чувственные впечатления. Так оживает в нем «душа рассудочная». Он углубляется в свои собственные духовные порождения; он научается познавать дух как дух. Тем самым он поднимается на ступень «духовной души». Наконец он узнает, что в этой духовной душе он переживает глубочайшую основу мирового бытия; духовная душа перестает быть индивидуальной, отдельной. Наступает познание, о котором говорил Экхарт, когда чувствовал, что не он сам, но Первосущество говорит в нем. Наступает состояние, в котором мировой Дух созерцает сам себя в человеке. Парацельс запечатлел чувство этого состояния в простых словах: «И вот нечто великое, о чем вам надо подумать: нет ничего на небе и на земле, чего нет и в человеке. И Бог, который на небе, Он и в человеке».

Перечисленными семью основными частями человеческой природы Парацельс хочет выразить не что иное, как факты внешнего и внутреннего переживания. И этим вовсе не отвергается, что в высшей действительности есть еще и некое *единство*, которое для человеческого опыта разлагается на множественность семи членов. Затем и существует высшее познание, чтобы вскрыть единство во всем, что является человеку, вследствие его телесной и духовной организации, в непосредственном переживании как множественность. На ступени высшего познания Парацельс стремится всецело к тому, чтобы слить единое Первосущество мира в живое единство со своим духом. Но он знает, что человек лишь тогда может познавать природу в ее духовности, когда вступает с природой в непосредственное общение. Человек постигает природу не тем, что населяет ее сам произвольно допущенными духовными существами, но тем, что принимает и ценит ее такую, какова она есть, как природа. И потому Парацельс не ищет *Бога или духа в природе*, но эта природа, какой она предстает его глазам, для него совсем непосредственно божественна. Нужно ли сначала приписать растению душу, наподобие человеческой души, чтобы найти в нем духовное? Поэтому Парацельс объясняет себе развитие вещей, насколько это было возможно при научных средствах его времени, безусловно, как чувственный естественный процесс. Он производит все вещи из *первоматерии*, из первичной влаги. И дальнейшим естественным процессом он считает разделение первоматерии (которую он называет также великим лимбом) на четыре стихии: *воду, землю, огонь и воздух*. Если он говорит, что «божественное Слово» вызвало из первоматерии множественность существ, то и это надо понимать лишь в том смысле, как понимают, например, в новейшем естествознании отношение силы к материи. «Духа» в фактическом смысле еще не существует на этой ступени. Этот «дух» есть на самом деле не основа природного процесса, а его фактический результат. Дух не создает природу, а сам развивается из нее». 7 (5)

315. «У Парацельса отношение к природе уже уподобляется тому, которое все более развивалось в новейшем мировоззрении и которое является действием души, чувствующей себя одинокой в я-сознании. Не нужно давать

говорить самой мысли, — так ощущал Парацельс. Следует предположить, что за явлениями природы существует нечто, что раскрывается, если стать к нему в правильное отношение. Необходимо иметь возможность получить от природы нечто, чего мы не образуем при созерцании ее как мысли. Необходимо быть связанным со своим Я при помощи иного, чем мысль, фактора действительности. Парацельс ищет за природой высшую Природу. Его душевное настроение таково, что он не стремится пережить нечто в себе самом, чтобы прийти к основам бытия; со своим «я» он хочет как бы вонзиться в процессы природы, дабы ему под поверхностью чувственного мира раскрылся дух этих процессов. Древние мистики стремились проникнуть в глубины души; Парацельс хотел предпринять то, что во внешнем мире ведет ко встрече с подосновой природы.» 18(4)

Новое естествознание

316. «В основе расцвета естествознания нового времени лежит то же искание, что и в основе мистики Якова Беме. Это выявляется в Джордано Бруно (1548-1600) — том мыслителе, который вырос непосредственно из духовного течения, которое через Коперника (1473-1543), Кеплера (1571-1630), Галилея (1564-1642) и др. привело к первым великим естественнонаучным достижениям нового времени. Рассматривая то, как он учит об образовании мира из бесчисленного множества малых одушевленных и душевно переживающих себя первичных существ — монад, не возникших и непреходящих и в своем взаимодействии создающих явления природы, можно было бы сопоставить его с Анаксагором, по мнению которого мир состоит из гомойомерий. И все же между ними имеется огромное различие. Для Анаксагора мысль о гомойомериях раскрывается в то время, как он рассматривает мир; мир дает ему эту мысль. Джордано Бруно чувствует, что лежащее за явлениями природы может быть осмыслено так, что существо «я» окажется возможным в картине мира. «Я» должно быть монадой, иначе оно не могло бы быть действительным. Таким образом, принятие монад необходимо. И так как только монада может быть действительной, то истинно действительные существа суть монады с различными внутренними качествами. В глубине души такой индивидуальности, как Джордано Бруно, происходит нечто такое, что не доходит до полного ее сознания. В Джордано Бруно «я» борется за свое бытие в мире, и выражением этого является воззрение: «я» — это монада, она не возникает и не преходит.

Сравните, насколько различными путями Аристотель и Джордано Бруно приходят к представлению о Боге. Аристотель рассматривает мир. Он видит прекрасное в природных процессах. Он отдается этому прекрасному; также и в природных процессах раскрывается ему мысль «перводвигателя этих процессов». Джордано Бруно в своей душевной жизни прорабатывается к представлению о монадах; природные процессы как бы погашены в том образе, в котором, действуя друг на друга, выступают бесчисленные монады; и Бог становится си-

ловым существом, действующим за всеми процессами воспринимаемого мира, живущим во всех монадах. В страстной вражде Джордано Бруно к Аристотелю выражается противоположность между мыслителями Греции и нового времени.» 18(5)

317. «Джордано Бруно, до которого дошло новое воззрение Коперника на природу, не мог понимать дух в мире, изгнанный из него в старой форме, иначе, как мировую душу. Если углубиться в сочинения Бруно (особенно в его глубокомысленную книгу «О причине, о начале и об Едином»), то возникает впечатление, что он мыслит вещи одушевленными, хотя и в различной степени. Он не пережил в себе духа в действительности и потому мыслит его наподобие человеческой души, в которой единственно дух выступал перед ним. Говоря о духе, он понимал его таким образом: «Универсальный разум есть самая внутренняя, самая деятельная и наиболее свойственная ей способность и потенциальная часть мировой души; он есть нечто тождественное, наполняющее все и озаряющее Вселенную и научающее природу производить роды ее существ, какими они должны быть». Правда, в этих словах дух изображается не как «газообразное позвоночное животное» (Геккель), однако все же как существо, подобное человеческой душе. «Как бы мала и ничтожна ни была вещь, в ней есть часть духовной субстанции, которая, найдя подходящий к тому субстрат, тянется стать растением или животным и организуется в любое тело, которое обыкновенно называется одушевленным. Ибо дух находится во всех вещах, и нет ни одной самой маленькой частицы, которая не принимала бы в себе такого участия, чтобы оживить себя». Джордано Бруно не пережил в себе дух действительно как дух и потому мог смешивать жизнь духа с внешними механическими приемами, при помощи которых Раймунд Луллий (1235-1315) в своем т. наз. «Великом искусстве» хотел снять покров с тайн духа. ... Не будем несправедливы к человеку, которого католическая церковь заставила искупить смертью его опередивший эпоху образ представлений. Хотя Бруно и мыслит еще чувственное душевным, все-таки нужно было невероятно многое для того, чтобы все небесное пространство включить в то же мирозерцание, которое обнимало до тех пор лишь земные вещи.» 7(7)

318. «Как лирический поэт говорит Джордано Бруно о Мироздании. И есть нечто музыкальное, завораживающее в словах, которыми он украшает современную науку. Происходит это оттого, что всем своим существом он еще придерживается способа, которым древние внутренне ощущали мир; но его рассудок говорил ему, что в том положении, к которому все пришло, человеческий дух должен принимать концепции Коперника. Он понимал эту необходимость, которую человечеству предписывала его эволюция. ... Атомизм у него еще является Духовной наукой, а атомы чем-то живым; совокупность космических законов является как бы душой, хотя он не мог уже, как прежние мистики, разделять вплоть до мелочей живую реальность этой души и видеть в математических законах космоса намерения Духа.» 326(4)

Философия XVI-XVII веков

319. «В развитии новейших мировоззрений разнообразно проявляется то, как Я ищет путей для переживания в себе своей действительности. Выражаемое Фрэнсисом Бэконом Веруламским (1561-1626) носит тот же отпечаток, хотя это и не обнаруживается с первого взгляда из рассмотрения его мировоззренческих устремлений. Бэкон Веруламский требует, чтобы исследование мировых явлений начиналось с непредвзятого наблюдения, что позволило бы затем сделать попытку отделить в явлении существенное от несущественного и таким образом получить представление о том, что лежит за вещью или процессом. Он считает, что сначала создались мысли, которые должны объяснить мировые явления, а потом представления об отдельных вещах и процессах соотносывались с этими мыслями. Он представлял себе, что мысли брались не из самих вещей. Этому дедуктивному методу Бэкон Веруламский хотел противопоставить свой индуктивный метод. Понятия должны быть образованы из вещей.

Гете выражает значительную мысль по поводу этого образа представлений Бэкона Веруламского, говоря что Бэкон подобен человеку, хорошо понимающему неправильность, недостаточность, ветхость древнего здания и умеющему ясно показать это обитателям. Он советует им покинуть дом, отказаться от земли, материалов и всех принадлежностей, искать другого места для постройки и воздвигнуть новое здание. Он предлагает новые планы, однако они не ясны, не манят. Но главным образом он говорит о новых, неизвестных материалах и этим оканчивает миру услугу». 18(5)

320. «Бэкон обладал чувством и пониманием только частных особенностей природы. Посредством собрания того, что через пространственное и временное многообразие выступало как тождество и подобие, он надеялся прийти к всеобщим правилам природного свершения. Гете метко говорит о нем: «он намекает также на то, что частности нужно собирать только для того, чтобы затем их перебирать, упорядочивать и, наконец, строить универсалии; но таким образом отдельные случаи получают у него слишком большие привилегии, и в то время, когда он через индукцию приходит к упрощению и заключению, жизнь уходит прочь и силы обращаются в пустоту». Эти общие правила служили Бэкону средством, значительно облегчающим разуму наблюдение частных особенностей. Но он не верил, что эти правила коренятся в идеальном содержании вещей и являются действительно созидательными силами природы. Поэтому он также не искал идеи непосредственно в частностях, а абстрагировал идеи из многообразия частных особенностей. Кто не верит, что в единичных вещах живут идеи, тот также лишен способности искать их. Он воспринимал вещи так, как они представлялись внешнему воззрению. Значение Бэкона состоит в том, что он указал на приниженное односторонним платонизмом внешнее созерцание; в нем же — источник истины, подчеркивал он. Но он был не в состоянии подобным образом восстановить в правах мир идей в его отношении к созерцаемому миру. Он рассматривал идеальное лишь

как субъективный элемент в человеческом духе. Платон вглядывался только в мир идей, Бэкон — только в лишенный идей мир восприятий действительности. В бэконовском подходе лежит семя того умонастроения, которое вплоть до нашего времени господствует среди естествоиспытателей. Оно страдает ложной позицией по отношению к идеальному элементу мира опыта. Оно не смогло справиться с другой крайностью средневековья из-за односторонней постановки вопроса, усматривающей в идеях только наименования, а не лежащие в вещах действительности». 6(3)

321. «Среди людей, принимающих себя за ученых, Бэкон (Веруламский) считается некоего рода обновителем человеческого образа мышления. Но этот Бэкон является показателем, симптомом того, что в новое время выступило в истории. Весь западный мир пронизан определенной волной убеждений, и Бэкон является лишь тем, кто наиболее ясно эту волну убеждений Запада сформулировал. Эта волна живет в отдельных людях, но так, что они не знают о ней. Тот род и способ, каким они говорят о важнейших делах жизни в областях западной цивилизации, является бэконовским также и в том случае, когда они борются с Бэконом, противопоставляют ему. Это не особенно касается содержания мировоззрений... но — сердец людей и тех импульсов мирового становления, в которые они поставлены».

«С началом нового времени, в XVв., люди больше не имели никаких сил для постижения духовного; они обладили лишь направленным на чувственное рассудком.

И с этим, направленным на чувственное, рассудком Бэкон пытался обосновать научное воззрение. Он отверг все методы исследования, признававшиеся верными в прошлом, и впервые объявил эксперимент тем единственным основанием, на котором может базироваться наука. Большая часть мира до сего времени стоит на этой точке зрения». «Бэкону принадлежит определение: добром является то, что необходимо или отдельной человеческой индивидуальности, или всему человечеству».

196(9)

322. «У Бэкона Веруламского номинализм стал всепронизывающим мировоззрением». 74(3)

323. «В XVII столетии земная интеллигенция была в некотором роде оккупирована арабизмом» через то влияние, которое тогда оказали на европейскую культуру (естествознание, педагогику) Бэкон и Коменский.

240(2)

324. «... лорд Бэкон (Веруламский) — с инспирированием позади себя, естественно; но он сам был подходящей для этих инспираций индивидуальностью...» 235(11)

325. Декарт (1596-1650). «Особое значение у него имеет исходная точка его стремления к мировоззрению. Непредвзято вопрошая, предстоит он миру, который многие из своих загадок предлагает ему частью путем религиозного откровения, частью путем чувственного наблюдения. При рассмотрении того и другого он не принимает их просто и не признает за истину то, что они ему приносят, нет, он противопоставляет им «я», которое всякому откровению и восприятию из собственного решения противопоставляет свое сомнение. Это многозначи-

тельный факт, говорящий о стремлениях новейшего мировоззрения. Душа мыслителя, предстоя миру, не принимает никаких впечатлений, но всему противопоставляет себя со своим сомнением, которое может существовать только в ней. И теперь эта душа постигает себя в своем действии: я сомневаюсь, значит, я мыслю. Итак, каков бы ни был весь мир, на моем сомневающемся мышлении мне становится ясно, что я существую. Так приходит Картезий к своему: «Я мыслю, значит, я существую». «Я» завоевывает себе у него право признавать собственное бытие путем радикального сомнения во всем мире. Из этого корня Декарт добывает дальнейшее для своего мировоззрения. В «я» он стремится постичь бытие. Что вместе с этим я» может оправдать его бытие — это должно считаться истиной. «Я» находит прирожденную ему идею Бога. Эта идея предстает в «я» с такой истинностью, с такой явственностью, с какой «я» предстает самому себе. Но она так величественна, так могущественна, что «я» не может обрести ее из самого себя, т.е. она приходит из внешней действительности, которой она соответствует. Декарт верит действительности внешнего мира не потому, что этот внешний мир предстает как действительный, но потому, что «я» должно верить в себя и далее — в Бога; Бог же может мыслиться лишь как истинный. Декарт приходит к признанию в мире двух субстанций: одной, которой присуща протяженность, и другой, которой присуще мышление и которая коренится в человеческой душе. Животные, которые, согласно Декарту, не могут постичь себя во внутренней, опирающейся на саму себя деятельности, являются, сообразно с этим, лишь существами протяженности, автоматами, машинами. Человеческое тело есть также лишь машина. Душа связана с этой машиной. Когда тело, в силу изношенности и пр., становится непригодным, душа оставляет его, дабы продолжить жить в своем элементе». 18(5)

326. «Декарт... также и он страдал от наследственного греха западноевропейского мышления, не доверяющего непредвзятому наблюдению природы. Сомнение в существовании и познаваемости вещей лежит в исходной точке его исследований. Но не на вещи направлен его взгляд, чтобы обрести уверенность; вместо этого он ищет узкую окольную тропу. Интимнейшую область мышления он оставляет позади. Все, что ранее мне представлялось истиной, может оказаться ложным, говорит он. То, что я думаю, может покоиться на заблуждении. Но один факт сохраняет свое значение, а именно: что я думаю о вещах. Даже если я думаю ложь и заблуждение, тем не менее я мыслю. И если я мыслю, то я также и существую. Я мыслю, значит, я есмь. Таким образом Декарт надеялся обрести прочный исходный базис для дальнейшего обдумывания. Он далее вопрошал: нет ли в содержании моего мышления чего-либо иного, что указывало бы на истинное бытие? — И он нашел идею Бога как всесовершеннейшего существа. Но поскольку человек несовершенен, то как может в мире его мыслей обитать идея всесовершеннейшего существа? Несовершенное существо не может из самого себя породить такую идею. Ибо, будучи помысленным, совершеннейшее становится менее совершенным. Следовательно, эта идея

совершеннейшего существа должна быть вложена в человека самим совершеннейшим существом. Значит, должен также существовать Бог. Но как совершеннейшее существо может отражать себя нам в иллюзиях? Внешний мир, представляющийся нам действительным, должен поэтому действительным и быть. В противном случае он был бы иллюзией, скрывающей от нас Божественность. И таким образом Декарт надеялся обрести доверие к действительности, которое ускользало от него вследствие его унаследованных ощущений. Его путь к истине был слишком искусственным. Он шел односторонне, через мышление. Только мышление, рассуждал он, обладает силой формировать убеждения. Наблюдение не может без помощи мышления вызвать убеждение. Развитие этого воззрения у последователей Декарта вылилось в тягу к собиранию всевозможных истин, порожденных мышлением из самого себя. Они хотели извлечь сумму всех познаний из чистого разума. Они пытались, исходя из простейших, непосредственно ясных воззрений, пройти по всему кругу чистого мышления. Эта система должна была строиться по образцу геометрии Эвклида, также обходившегося без помощи наблюдения, т.е. одним методом умозаключений. Следовать этой системе чисто рассудочных истин пытался Барух Спиноза в его «Этике».» 6(3)

327. «В декартовом cogito выступает стремление к августинизму, где это звучало так: я могу во всем сомневаться, но факт сомнения существует, и я все же живу, поскольку я сомневаюсь. Я не могу сомневаться в том, что происходит в моей душе». 74(3)

328. «Благодаря тому, что мы облакаемся телесностью, мы становимся видимостью нашего существа на время земной жизни. Я мыслю, следовательно, я не существую, — над этой глубокой истиной философы от Августина до Картезия простерли тьму. В этой тьме человек не мог познать тайны рождения и смерти. Ибо спрашивали: когда начинается душа? — С рождением. — Когда она прекращается? — Со смертью. — Зная сверхчувственные истины, следует говорить иначе: когда душа прекращает развивать свою жизнь как душа? — Когда мы рождаемся; в некотором смысле — от момента зачатия. — Когда она вновь начинает развивать свою жизнь как сверхчувственное существо? — Когда мы умираем. ... Дело не сводится к какой-либо мечтательной аскетике; земная жизнь, разумеется, абсолютно необходима для совокупной жизни человека. Но эта земная жизнь значительна как раз тем, что здесь прекращается наша жизнь как людей сверхчувственных ... а после смерти она возобновляется». 184(14)

329. «Справедливо находят родство Августина с Декартом. Только интеллект у Августина — это еще остаток космического, а интеллект Декарта — уже входящий в единичную человеческую душу. Как раз развитие духовного стремления от Августина к Декарту может показаться, как теряется космический характер мыслительных сил и как он опять выступает в человеческой душе». 26(127-130)

330. «У Декарта мы видим то же стремление, что и у схоластов, а именно: принесенные древним преданием

«высшие истины» доказать разумом. Только схоласты признавались открыто в том, что хотят этого, а Декарт надеялся все доказательства почерпнуть из самого разума. Таким образом, Декарт, исходя из разума, доказывал вещи, происходящие целиком из религии. Эта замаскированная схоластика существовала потом довольно долго; в Германии мы имеем в Лейбнице и Вольфе ее главных представителей». Древним религиозным представлениям они придают вид истин разума. Не удивительно, что им при этом потребовалось опираться на сомнительные понятия, не выдерживающие критического испытания. 51(1)

331. «Первые восемь веков христианской эры представляют собой дальнейшее действие переживания мысли в человеческой душе, когда как бы в сокрытой глубине еще покоится зарождение новых сил, стремящихся формирующие воздействовать на развитие мировоззрения. В Декарте эти силы уже в высокой степени действительны. В период между Скоттусом Эригеной и приблизительно XV-м столетием мысль проявляется снова в своей подлинной силе, которой она не проявляла в предыдущую эпоху. Но все же выступает с совершенно иной стороной, нежели в греческий период. Греческие мыслители переживают ее как восприятие; от VIII до XV века она поднимается из глубины души; человек чувствует: во мне зарождается мысль.

XV, XVI столетия ставят перед душой новый импульс. Он медленно подготавливается и медленно укрепляется. В человеческой душевной организации совершается превращение. В области жизни мировоззрения это превращение выражается в том, что мысль может ощущаться теперь не как восприятие, а как результат самосознания. Это превращение человеческой душевной организации можно наблюдать во всех областях развития человечества. Оно сказывается в возрождении искусства, науки и европейской жизни, а также и в реформаторских религиозных движениях. Это превращение можно найти, исследуя в человеческом душевном развитии глубины искусства Данте и Шекспира.

Другим симптомом этого превращения человеческой душевной организации является зарождение новейшего *естественнонаучного* образа представления. Сравните состояние мышления в природе, каким оно возникает благодаря Копернику, Галилею, Кеплеру, с тем, что этому предшествовало. Естественнонаучному представлению соответствует настроение человеческой души в начале новейшего периода в XVI в. С этого времени природа рассматривается таким образом, что чувственные наблюдения над ней становятся единственным свидетелем. Это вскрывается особенно явственно в Бэконе и Галилее. Из образа природы постепенно все более исчезает то, что ощущается как результат самосознания. Таким образом, порождения самосознания и наблюдение природы противостоят друг другу все резче, все более разделяются пропастью. Декарт знаменует собой видоизменение душевной организации, разграничивающей образ природы и порождения самосознания».

«Можно познать всю значительность видоизменения душевной жизни, если вспомнить, как говорят о природ-

ных процессах такие *натурфилософы*, как И. Кардан (1501-1576) и Бернардин Телезий (1508-1588). В них продолжает еще действовать мировой образ, который, благодаря возникновению естественнонаучного образа представлений Галилея, Коперника и др., утрачивает свою силу. Для Кардана в природных процессах определенно живет еще нечто, что он представляет себе подобным человечески-душевному, что было бы возможно и в греческом мышлении. Телезий говорит об образующих силах в природе, которые он мыслит себе по образу, создаваемому им из человеческой образующей силы. Галилей уже утверждает, что то, что человек несет в себе как ощущение тепла, не существует как таковое во внешней природе, как не существует в последней раздражения, ощущаемого человеком от прикосновения пера к пятке».

«В такой индивидуальности, как Леонардо да Винчи (1402-1519), который как мыслитель столь же велик, как и художник, можно познать борьбу за новую закономерность природного образа. Подобные индивидуальности чувствуют необходимость найти путь к природе, который еще не был дан греческому мышлению и его проявлениям в средневековье. Человек должен отрешиться от переживаний своего собственного внутреннего, если хочет найти доступ к природе собственного внутреннего, если хочет найти доступ к природе. Он должен отобразить природу лишь в представлениях, совершенно не содержащих того, что он переживает в себе самом как воздействия природы. Таким образом человеческая душа выступает из природы и опирается на саму себя».

«С начала христианской эры до Скоттуса Эригены переживание мысли происходит таким образом, что ее облик определяется предположением существования духовного мира — мира религиозного откровения; от VIII до XVI столетия переживание мысли освобождается из внутреннего самосознания и допускает рядом со своей зародышевой силой существование другой силы — откровения. Начиная с XVI века образ природы вытесняет переживание мысли; с этого времени самосознание стремится из своих собственных сил добыть то, что может с помощью мысли сформировать ему мировоззрение. Перед этой задачей стоял Декарт».

«Бenedикт Спиноза (1632-1677) спрашивает себя: как должно быть помыслено то, из чего можно исходить при составлении истинного образа мира? В основе этой исходной точки лежит ощущение: пусть бесчисленные мысли возвещают о себе моей душе как истинные, я отдаюсь, как краугольному камню, тому мировоззрению, чьи качества я должен сам определить. Спиноза находит, что исходить можно лишь из того, что для своего бытия не требует другого. Этому бытию он дает название субстанции. И он находит, что может существовать лишь одна субстанция и она есть Бог. Если вникнуть в то, как Спиноза приходит к началу своего философствования, то можно увидеть, что его путь построен по образу пути математики. Подобно тому, как математики исходят из общих истин, которые человеческое «я» создает в свободном творчестве, так Спиноза требует, чтобы мировоззрение исходило из подобных, свободно созданных представлений. Эта единая субстанция такова, какой ее

должно мыслить «я». Будучи помыслена так, она не терпит ничего, что вне ее было бы ей подобно. Ибо тогда она не была бы всем; она нуждалась бы для своего бытия в чем-то ином. Таким образом, все другое лишь сопринадлежало бы ей как один из ее атрибутов, — так говорит Спиноза. Человек может познать два таких атрибута: один он видит, взирая на внешний мир, а другой — обращаясь вовнутрь. Первое есть протяженность, второе — мышление. Человек несет в своем существе оба атрибута: в своей телесной природе — протяженность, в своей душе — мышление. Неся в себе оба атрибута, он является единым существом в единой субстанции. Когда он мыслит, то мыслит божественная субстанция; когда он действует, то действует божественная субстанция. Спиноза обретает бытие для человеческого «я», укрепляя его во всеобщей, всеобъемлющей божественной субстанции. Здесь не может быть и речи о безусловной свободе человека. Человек столь же мало действует и мыслит из самого себя, как и действующий камень. Он во всем является единой субстанцией. Об условной свободе человека можно говорить не тогда, когда он считает себя самостоятельным, отдельным существом, но тогда, когда он сознает себя единым с единой субстанцией. В своем последовательном развитии мировоззрение Спинозы приводит личность к сознанию: я правильно мыслю о себе, когда я перестаю обращать на себя внимание и в своем переживании сознаю себя единым с божественным целым. Согласно Спинозе, это сознание изливает на всю человеческую личность стремление к истинному; это — исполненное Богом действие. Это последнее рождается как нечто само собой разумеющееся у того, в ком верное мировоззрение стало полной истиной. Поэтому произведение, в котором Спиноза излагает свое мировоззрение, он называет этикой. *Этика* есть для него моральное поведение, в высшем смысле результат истинного знания о пребывании человека в единой субстанции. Хотелось бы сказать, что частная жизнь Спинозы, человека, который сначала преследовался фанатиками, а затем, после добровольной отдачи своего имущества, в бедности искал себе пропитание как ремесленник, является редчайшим внешним выражением его философской души, которая создала свое «я» в божественном целом и все свое душевное переживание и всякое переживание вообще ощущало освещенным этим сознанием». 18(5)

332. «Спиноза рассматривал лишь то познание, которое возникало благодаря... действительности разума, как единственно отвечающее сущности мира и идей. Идеи, рождавшиеся из чувственных восприятий, представлялись ему неадекватными и иллюзорными. Легко увидеть в этих воззрениях отражение одностороннего платоновского противопоставления восприятий и идей. Мысли, возникающие независимо от восприятия, — только они обладают настоящей ценностью для познания. Спиноза идет еще дальше. Он распространяет свое умозрительное противопоставление на нравственные чувства и поступки человека. Ощущения неудовольствия, говорит он, могут возникать лишь благодаря идеям, полученным из восприятия; эти идеи вызывают в человеке вождения и страсти, угрожая ему полным порабощением в

случае его податливости. Только то, что проистекает из разума, порождает безусловные радостные ощущения. Высшим счастьем для человека может быть только жизнь в идеях разума, в отдаче себя познанию чистого мира идей. Кто преодолел все, проистекающее из мира восприятий и живет в чистом познании, испытывает высочайшее блаженство, — так говорит Спиноза». 6(3)

333. Из сочинений Спинозы выветляется тезис: «Высшее откровение божественной субстанции дано во Христе. — Во Христе интуиция стала теософией, становлением Бога человеком, и поэтому голос Христа есть в действительности голос Бога и путь к спасению. — Таким образом, еврей Спиноза приходит к тому, что человек из своего интеллектуализма может развиваться так, что ему навстречу выступит дух. Если он затем будет в состоянии обратиться к Мистерии Голгофы, то наполнение духом станет не только интуицией, т.е. явлением духа через мышление, но интуиция превратится в теософию, в явление Самого Бога. Человек выступит навстречу Богу спиритуально. И можно сказать, Спиноза не отступил перед тем, что внезапно открылось ему...» Это как основной тон наполняет его «Этику». 74(3)

334. «Спиноза, по сути дела, является совершенной мыслительной машиной. И как это ни удивительно, человек уходит прочь от мира, вплетаясь в подобную мыслительную машинерию». 211(5)

335. «Но следует все-таки вспомнить с достаточной точностью, что через короткое время после того момента, который отметил начало нашей научной эры, после публикации работ Николая Кузанского, не только Коперник попытался объяснить движение Солнечной системы с помощью математического рассуждения, но и такие философы, как Декарт и Спиноза увидели в математическом мышлении идеальный инструмент, с помощью которого человек мог понять и объяснить физический и духовный миры.

Спиноза в «Этике» изложил свои принципы, и хотя в этой работе не встречаются ни формулы, ни уравнения, логическая цепь рассуждений полностью соответствует математической. Люди его времени пришли также к пониманию математики как модели, как типового метода мышления, служащего установлению внутренней уверенности, а также и для выражения Мироздания. Система мира, установленная согласно строгим законам математического мышления, геометрии, должна была обязательно соответствовать реальности.

Надо хорошо понять это положение, если хотят постичь, что заложено в глубине научного мышления. Для людей этого времени математическое мышление стало свойством, мыслительным навыком, который удовлетворял самого себя». 326(3)

336. «По таким людям, как Спиноза, видно, сколь глубоко было влияние арабской культуры. Спинозы не понять, если не увидеть его первоисточков в арабизме».

235(11)

337. «Оправдания я-сознания в бытии мира — в совершенно ином смысле, чем Спиноза — ищет Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646-1716). Его исходная точка зрения аналогична точке зрения Бруно, поскольку он

мыслит душу, или «я», как монаду. Лейбниц находит в душе самосознание, т.е. знание души о самой себе, т.е. откровение «я». В душе может мыслить и ощущать лишь она сама. Ибо каким образом могла бы душа знать о себе нечто, если бы познающее было чем-либо иным? Но она может быть лишь простым, а не сложным существом. Ибо части ее могли и должны были бы знать друг о друге; душа же знает о себе лишь как единая о единой. Таким образом, душа есть простое, замкнутое в себе, представляющее существо, монада. Но в эту монаду не может войти ничто существующее вне ее. Ибо в ней может быть действительной лишь она сама. Все ее переживания, представления и т.д. есть результат ее собственной деятельности. Иную деятельность в себе она могла бы воспринять, лишь сопротивляясь этой деятельности, т.е. в своем сопротивлении она восприняла бы лишь самое себя. Таким образом, в эту монаду не может войти ничто внешнее. Лейбниц выражает это так: монада не имеет окон. Согласно Лейбницу, все действительные существа суть монады. И поистине существуют только монады. Только эти различные монады обладают различной интенсивностью душевной жизни. Существуют монады с совершенно смутной внутренней жизнью, которые как бы спят, такие, которые как бы грезят, затем бодрствующие, человеческие монады, вплоть до высшей степени напряженности внутренней жизни божественной первичной монады. Если человек в своем чувственном созерцании не видит монад, то это происходит оттого, что он не видит их наподобие того, как он бывает иногда неспособен отличить рой мух вдали от облака тумана. Что видят чувства человека, есть как бы туманный образ, создаваемый находящимися рядом друг с другом монадами.

Внутренние жизни монад совпадают подобно тому, как часы показывают одинаковое время, несмотря на то, что не действуют друг на друга. Таков образ мира, к которому приходит Лейбниц, ибо он должен построить его так, чтобы в нем могла утвердиться себя, как действительность, самосознающая жизнь «я». Это образ мира, целиком созданный из самого «я».

Согласно Лейбницу, чувственная жизнь человека создана таким образом, что душевная монада вступает в связь с другими монадами, обладающими более смутным, сновидческим, сонным самосознанием. Суммой таких монад является тело; с ним связана единая бодрствующая душевная монада. В смерти эта центральная монада отделяется от других и продолжает самостоятельное бытие». 18(15)

338. «Было время, в которое преобладало сознание: есть реальности, все остальное кроме них — не реально. Пространство не реально, время, материя — не реальны, не реальна также всеобщая духовность. Реальны только мировые индивидуальности. Однако различать их люди не могли. Их обозначали однообразным словом «монада». Так это было для Лейбница, для Джордано Бруно». 224(2)

339. «Лейбниц возвышается над другими подобно башне, ибо у него еще есть мужество представлять мир как духовный. ... он состоит для него из чисто духовных существ. ... но то, что для своего времени было диф-

ференцированными духовными существами, для Лейбница является более или менее приглушенными по степеням духовными точками, монадами». 74(3)

340. «Если образ мира Лейбница всецело создан из внутренней энергии самосознающей души, то образ мира его современника Джона Локка (1632-1704) целиком зиждется на ощущении, что подобное построение из души — неправомерно. Локк признает в качестве правомерных членов мировоззрения только то, что может быть наблюдаемо (добыто опытом) и что может быть помыслено о наблюдаемом на основании наблюдения. Для него душа не есть существо, развивающее из себя действительные переживания, но чистая доска, на которую внешний мир наносит свои знаки. Таким образом, для Локка человеческое самосознание является результатом переживания, и не «я» является его источником. Локк нуждается признать, что воспринимаемое чувствами не имеет ничего общего — кроме образа и движения — с самими вещами. Он кладет этим начало такому мировоззрению, которое рассматривает впечатления внешнего мира, познавательно переживаемые человеком, как не принадлежащие «миру в себе». Лейбниц отступает перед тем, что открывает мир, и из внутреннего души создает образ мира; Локк стремится лишь к такому образу мира, который сотворен душой в связи с миром; но подобное творчество не создает образа мира. Так как Локк не может, подобно Лейбницу, видеть в самом «я» опорную точку мировоззрения, то он приходит к представлениям, которые кажутся ему непригодными для обоснования такого мировоззрения, поскольку они не могут отнести область человеческого «я» к внутреннему миру. Мировоззрение, подобное локкову, утрачивает связь со всяким миром, в котором могло бы корениться «я» — самосознающая душа, ибо она с самого начала не хочет слышать об иных путях к основе мира, кроме тех, которые теряются во тьме чувств. В Локке развитие мировоззрений принимает форму, в которой самосознающая душа борется за свое бытие в представлении о мире, но проигрывает эту борьбу, ибо она думает обрести свои переживания лишь в общении с внешним миром, данным природой. Поэтому она должна отказаться от всякого знания о том, что могло бы принадлежать к ее существу вне этого общения». 18(5)

Философия XVIII века

341. «... Беркли (1685-1753) является, по существу, спиритуалистом, в том смысле, как этот термин употребляется немецкой философией. Вот почему, безусловно, опираясь на догму и все же имея некоторое основание, он выдвигает бесчисленное количество возражений против той концепции природы, к которой можно было бы приложить математические законы, находящиеся вне всякого внутреннего переживания. Считая весь космос в целом духовным, Беркли видит в математике то самое, что так же, как космос, рождено от духа; поэтому он думает, что духовные замыслы космоса можно пережить внутренне в той мере, в какой они выражаются математическими формулами, но что невозможно применять к те-

лам математические законы совершенно внешним образом».

342. Побуждаемый Локком, Джордж Беркли пришел к совершенно другим, чем тот, результатам. Беркли находит, что впечатления, производимые вещами и процессами мира, по-видимому, в действительности коренятся в самой этой душе. Если я вижу красное, то я вызываю его в себе, если я ощущаю тепло, то теплота живет во мне. Так происходит со всем, что, по-видимому, я воспринимаю извне. Кроме того, что я создаю в самом себе, я вообще ничего не знаю о внешних вещах, поэтому не имеет никакого смысла говорить о материальных, вещественных вещах, ибо я знаю лишь то, что в моем духе предстает как духовное. То, что я, например, называю розой, есть нечто совершенно духовное, а именно — пережитое моим духом представление. Таким образом, Беркли считает, что всюду может быть воспринято лишь духовное. И если я замечаю, что нечто вызвано во мне, то это может быть вызвано лишь духовными существами, ибо тела не могут создавать духовного, а мои восприятия совершенно духовны. Таким образом, в мире существуют лишь духи, действующие друг на друга.

Кондильяк (1715-1780). «Он считает, подобно Локку, что всякое познание мира должно и может покоиться лишь на наблюдении чувства и на мышлении. Тем не менее он пошел дальше, вплоть до крайних выводов: мышлению не присуща самостоятельная действительность; оно является лишь утонченным, преображенным внешним чувственным восприятием. Это мировоззрение не имеет возможности постичь где-либо сознающую «я» душу, оно не приходит к такому образу мира, в котором могло бы существовать это «я». Это мировоззрение стремится справиться с самосознающей душой, обосновывая ее отрицание. Подобными же путями идут Шарль Бонне (1720-1793), Клод Адриан Гельвеций (1715-1771), Жюльен де Ламетри (1709-1751) и Гольбах в появившейся в 1770 г. «Системе природы». В этой книге из образа мира изъято все духовное. В мире действует лишь вещество и его силы, и для этого, лишенного духовности, образа мира Гольбах находит такие слова: «О природа, владычица всех существ, и вы, ее дочери, — добродетель, разум и истина, вы навсегда наши единственные божества».»

«В книге Ламетри (1709-1751) «Человек-машина» дан образ мировоззрения, которое столь захвачено образом природы, что признает лишь ее одну. Поэтому то, что выступает в самосознании, должно представлять собой нечто, подобное зеркальному отражению. Телесную организацию можно сравнить с зеркалом, самосознание — с отражением. Последнее без первого не имеет никакого самостоятельного значения».

«Вольтер (1674-1778) сам никогда не доходил до последних следствий вышеназванных философий (Ламетри, Дидро, Кабанис). Он был сильно захвачен мыслями Локка, и в его блестящих, ослепительных сочинениях можно почувствовать многое от них. Материалистом, в смысле названных философов, он быть не хотел. Он обладал слишком широким горизонтом представлений, чтобы отрицать дух».

«Если Локк теряет себя в чувственной тьме, то Давид Юм (1711-1770) — во внутреннем самосознающей души, над чьими переживаниями, кажется ему, господствуют не силы мирового строя, но власть человеческих привычек. Почему говорят о том, что один процесс в природе является причиной, а другой следствием? — Так спрашивает Юм. Привычки мышления связывают восприятия, а вовне, в действительном мире, нет ничего такого, что открывалось бы как такая взаимосвязь... но в этих привычках самосознающая душа не находит обликов мирового образования, которые имели бы значение для существ вне души. Так для мировоззрения Юма все, что человек образует себе в представлениях о наблюдениях чувств и рассудка, остается просто содержанием веры, это никогда не станет знанием. Может существовать только вера, а не наука о судьбе самосознающей человеческой души, о ее отношении к иному, чем мир чувств».

343. «Спустя почти столетие после Спинозы Давид Юм принес в мир тот образ мыслей, который снова выводил познание исключительно из восприятий. В пространстве и времени, говорил Юм, имеются только единичные вещи. Мышление связывает отдельные восприятия, но не потому, что в них самих лежит нечто, соответствующее этому связыванию, а вследствие того, что в характере рассудка заложена потребность приводить вещи во взаимосвязь. Человек привык видеть, что с течением времени одна вещь следует за другой, и он образует себе представление, что так это и должно быть. Одну вещь он называет причиной, другую следствием. Человек, далее, привык видеть, что за мыслями его духа следуют движения его тела. Он объясняет себе это тем, что дух обуславливает телесные движения. Мыслительные привычки и не более того — вот что для Юма человеческие идеи. Действительность имеют только восприятия».

344. «Образ воззрений Лейбница был расширен, получил мыслительную обработку через Кристиана Вольфа (1679-1754). Вольф был того мнения, что он создает науку, которая благодаря чистому мышлению познает то ... что является мышлению свободным от противоречий и может быть доказано. На этом пути Вольф основывает науку о мире, душе, Боге. Это мировоззрение покоится на той предпосылке, что самосознающая человеческая душа может образовывать в себе мысли, действительные также и для того, что целиком и полностью находится вне ее самой. Здесь находится та загадка, которую чувствовал загаданной себе Кант: как возможны познания, которые, будучи образованы душой, были бы действительны для существа мира, находящегося вне души?» «В развитии мировоззрений с XV, XVI столетий выражается стремление самосознающей души так встать на самой себе, чтобы оказаться способной образовывать о загадках мира правомерные представления. Из сознания второй половины XVIII столетия Лессинг (1729-1781) ощущал это стремление как глубочайший импульс исполненного тоски человека. Превратит религиозные истины откровения в истины разума — к этому стремился Лессинг». В подобном же роде искал и Гердер.

«Не следует упускать из виду, что мировоззрение Гердера борется также и с новым родом естественных и

иных представлений... Гердер стоял перед требованиями современного мировоззрения, как Аристотель — греческого». «Имеются также личности, для которых воззрение обладает тем меньшей ценностью в их отношении к мировым загадкам, чем более оно из душевных сумерек хочет выступить на свет мышления. Такое душевное настроение мы встречаем у *И.Г. Гамана* (1730-1788)». «У Локка, Спинозы, Лейбница и даже у Вольфа идеи пронизывают голову, но наравне с этим возникает и некий страх перед мыслительной ясностью».

«Если мысль рождена, если она стала философской системой, то она уже потеряла свою волшебную силу над душой. Этим объясняется, почему философский образ мира столь часто недооценивается. Это происходит у всех тех, кто только знает мысли, которые подступают к ним извне, и они должны в них поверить, их исповедовать. Действительную силу мыслей знает лишь тот, кто *переживает* их возникновение»

Шефтсбери (1671-1713). «Для него в душе живет «внутреннее чувство»; через него проникают в человека

идеи, становящиеся содержанием мировоззрения, как через внешние чувства проникают внешние восприятия. Не в самих мыслях ищет, таким образом, Шефтсбери их оправдание, но указывая на душевные факты, благодаря которым мысли из мировой основы могут выступить в душе. Так двояко предстает для него внешний мир перед человеком: внешний материальный мир, выступающий в душе через «внешние» чувства, и духовный внешний мир, открывающийся через «внутренние чувства» человеку. «В эту эпоху живет тяготение познать душу. Хотят знать, как в ее природе коренится сущность мировоззрения. Такое стремление видно в Николае *Тетенсе* (1736-1807). В своих исследованиях души он пришел к разделению душевных способностей — которое ныне стало всеобщим достоянием сознания — на мышление, чувствование и воление. Прежде различали лишь способности мышления и вождения».

«Как духи XVIII в. старались подслушать душу там, где она действовала, создавая свое мировоззрение, явление во Франце *Гемстержисе* (1720-1790)». 18(5)

V. ЗАГАДКИ ФИЛОСОФИИ (часть 3)

1. Классики миро- и жизневоззрений

345. Философию немецкого идеализма не следует брать догматически, не обязательно становиться ее приверженцем. Но важно «познать ту силу, внутренний род душевности, из которых проистекает подобное направление духовной жизни». 65 с. 19

Кант и Гете

346. Кант до зрелого возраста находился под впечатлением от мировоззрения Вольфа, и его потрясла встреча с сочинениями Юма, показывавшего, что даже простейших вещей, а не то что высших, вечных истин мы не можем доказать с помощью разума. Юм утверждал, что вовсе не обязательным является утверждение: всякое действие имеет причину; наблюдение может нам показать, что таким-то образом нечто всегда происходило, но не то, что и впредь это так будет происходить. Кант нашел выход из этого положения с помощью своей «вещи в себе». 51(1)

347. «Обращая взор на Канта, необходимо поставить вопрос: какие ощущения он должен был переживать в отношении тех мировоззрений, которые нашли себе выдающихся представителей в Декарте, Спинозе и Лейбнице? Ибо в нем действовали все те духовные импульсы, которые действовали в этих трех мыслителях».

«Якоби стоял перед важным решением: он должен был либо довериться разуму и отказаться от вероучения, либо, дабы сохранить вероучение, отказать самому разуму в возможности прийти к высочайшим постижениям. Он избрал последнее: он утверждал, что человек в своем глубочайшем внутреннем обладает непосредственной достоверностью, твердой верой, благодаря которой он чувствует истинность представления о личном Боге, о свободе воли и бессмертии, так что это убеждение совершенно независимо от опирающегося на логические выводы познания разума, которое относится вовсе не к этой вещи, а только к внешним природным процессам. Таким образом, Якоби отменил *разумное знание*, дабы обрести веру, отвечающую потребности сердца. Гете, не удовлетворенный этим низложением знания, пишет другу: «Бог наказал тебя метафизикой и поразил твою плоть стрелой, меня же благословил физикой. Я придерживаюсь богочитания атеиста (Спинозы) и предоставляю вам все, что вы называете и хотите называть религией. Ты придерживаешься веры в Бога, я — *созерцания*».

Просвещение в конце концов поставило умы перед выбором: либо заменить истины откровения истинами разума, в смысле Спинозы, либо объявить войну самому разумному знанию. Перед этим выбором стоял также Кант. То, как он отнесся к нему и разрешил его, явствует из рассуждения в предисловии ко второму изданию его

«Критики чистого разума». «Допустим теперь, — пишет он, — что нравственность необходимо предполагает свободу (в полном смысле этого слова) как свойство нашей воли, так как она указывает, как на свои априорные данные, на такие практические первоначальные, заложенные в нашем разуме основоположения, которые были бы совсем невозможны без допущения свободы; допустим также, что теоретический разум доказал бы, будто свобода не может быть мыслима, — в таком случае первое предположение, именно предположение нравственности, необходимо должно было бы уступить место тому, противоположность чего содержит в себе явное противоречие. Следовательно, свобода, а вместе с тем и нравственность (так как противоположность ее не содержит в себе никакого противоречия, если только не допущено существование свободы) принуждены были бы уступить место *механизму природы*. Наоборот, я в своем учении не требую для морали ничего, кроме того, чтобы свобода не противоречила самой себе и, следовательно, чтобы можно было по крайней мере мыслить ее, не добиваясь дальнейшего исследования ее; иными словами, я нуждаюсь лишь в том, чтобы свобода не препятствовала естественному механизму того же самого акта (взятого в ином отношении); при этом условии учение о нравственности и учение о природе не мешают друг другу, чего не было бы, если бы критика не открыла нам заранее нашего неизбежного незнания вещей-в-себе и не показала, что все возможные для нас теоретические *знания* относятся только к явлениям. Точно такое же разъяснение положительной пользы критических основоположений чистого разума можно сделать и в применении к понятиям *Бога* и простой *природы* нашей *души*, но ради краткости я опускаю это. Я не могу, следовательно, даже допустить существование Бога, свободы и бессмертия для целей необходимого практического применения разума, если предварительно не отниму у теоретического разума его притязаний на трансцендентные знания, потому что, добиваясь этих знаний, он принужден пользоваться такими основоположениями, которые на самом деле приложимы только к предметам возможного опыта и, будучи, несмотря на это, применены к вещам, выходящим за пределы опыта, собственно, превращают их в явления, делая, таким образом, невозможным всякое практическое расширение чистого разума. Поэтому я должен был *ограничить* область знания, чтобы дать место вере...»

Из сказанного видно, что Кант по отношению к знанию и вере стоит на той же точке зрения, что и Якоби. Путь, на котором Кант пришел к своим результатам, проходит через мир мыслей Юма. Он нашел у него мнение, что вещи и процессы мира вовсе не открывают человеческой душе мыслительных соотношений, что человеческий рассудок лишь по привычке представляет себе

подобные соотношения, когда он воспринимает вещи и процессы в пространстве и времени рядом друг с другом и одно за другим. Что человеческий рассудок не получает из мира того, что ему кажется познанием, — это мнение Юма произвело на Канта большое впечатление. Для него стала возможной мысль: познания человеческого рассудка приходят не из мировой действительности.

Рассуждения Юма пробудили Канта от дремоты, в которую его — по его собственному признанию — погрузило направление мыслей Вольфа. Как может разум вдаваться в суждения о Боге, свободе и бессмертии, если его высказывания о простейших событиях покоятся на столь нетвердых основаниях? ...Если мы сегодня на основании наших наблюдений создаем себе мировоззрение, то завтра могут наступить явления, вынуждающие нас к совершенно иному мировоззрению. Если бы мы все наши познания добывали из вещей, то не существовало бы достоверности. Но достоверность существует, говорит Кант. Математика и естествознание доказывают это. Кант готов был признать воззрение Юма, что мир не дает человеческому рассудку его знаний; но он не хотел делать вывода, что эти знания не содержат достоверности и истины. Таким образом, Кант стоял перед потрясающим вопросом: как возможно, чтобы человеку были даны истинные и верные познания, и чтобы, несмотря на это, он ничего не мог знать о действительности мира-в-себе? И Кант нашел ответ, спасший истинность и достоверность человеческих знаний тем, что он пожертвовал человеческим проникновением в основы мира... Я не знаю о том, что происходит вне меня в то время, как падает камень и делает в земле углубление. Закон этого процесса разыгрывается во мне, и он может разыгрываться во мне только так, как ему предписывают законы моего собственного духовного организма».

«Рассудок черпает свои законы не из природы, но предписывает их ей. В этом положении Кант резюмирует свое убеждение. Но дух создает свой внутренний мир не без побуждения или впечатления извне».

«Кант приписывает себе открытие того, что высшие истины суть истины не познания, а морали. Человек должен отказаться от понимания сверхчувственного мира; в его нравственной природе лежит источник, возвышающий его познание. Не удивительно, что Кант считает высочайшим требованием, предъявляемым к человеку, безусловную, безграничную отдачу себя *долгу*. Если бы долг не открыл человеку возможности прозрения за границу чувственного мира, то он на всю жизнь остался бы заключенным в нем. Таким образом, чего бы ни требовал чувственный мир, все это должно отступить перед требованием долга».

«У Канта было ощущение: в образе природы перед ним не предстает ничего такого, чем он мог бы обосновать достоверность самосознания. Эта достоверность должна быть создана. Ибо современность поставила перед человеком самосознающее «я» как факт. Должна была быть создана возможность для признания этого факта. Но все, что рассудок может признать как знание, поглощает образ природы. Таким образом, Кант чувствует потребность создать для самосознающего «я», а также

связанного с ним духовного мира нечто такое, что не является знанием и все же дает достоверность. Основой морали Кант сделал бескорыстную отдачу себя голосу духа. Подобная самоотдача в области добродетельных поступков несовместима с самоотдачей чувственному миру, но есть область, в которой чувственное так возвышено, что оно является непосредственным выражением духовного. Это есть область прекрасного искусства... Если я в моем чувстве отрешаюсь от всякого желания, то все же остается нечто, радость, связанная исключительно с прекрасным произведением искусства. Это есть радость *эстетическая*. Прекрасное отличается от приятного и благого. Приятное возбуждает мой интерес, ибо оно пробуждает мое вожделение; благое интересует меня, ибо оно должно быть осуществлено через меня. Перед прекрасным я стою без какого-либо интереса, связанного с моей личностью. Чем может прекрасное привлечь к себе мое бескорыстное одобрение? Мне может понравиться какая-нибудь вещь только в том случае, если она выполняет свое назначение, если она создана так, что служит цели. Таким образом, в прекрасном я должен увидеть цель. Целесообразность нравится, нецелесообразность — не нравится. Но так как у меня нет интереса к действительности прекрасной вещи, а удовлетворяет меня одно созерцание ее, то прекрасное и не должно действительно служить какой-либо цели. Цель для меня безразлична, я требую только целесообразности. Поэтому Кант называет «прекрасным» то, в чем мы видим целесообразность, не мысля себе при этом определенные цели. Этим Кант дал не только объяснение, но оправдание искусства. Это становится виднее всего, если вызвать в своей памяти, как он относился чувством к своему мировоззрению. Он выражает это в глубоких, прекрасных словах: «Две вещи наполняют душу новым, все возрастающим восхищением и благоговением: звездное небо над мной и нравственный закон во мне».» 18(6)

348. «Для Альберта и Фомы человек стоит на одной стороне, граница познания неким образом окружает его, и он не может взирать в спиритуальный мир. Так это было для XIII в». В XIXв. это всплывает снова. Только на этот раз по ту сторону границы познания лежит не спиритуальный мир, а *материальный*, мир атомов (Дюбуа Раймон). А далее идет Кант с его желанием расчислить место вере, упразднив знание. 74(3)

349. «Кант не решился ни разделить радикализм Юма, ни стать сторонником Лейбнице-вольфовской науки. Первое, ему казалось, уничтожает знание, во втором он не нашел истинного содержания. Правильно увиденный критицизм Канта оказывается компромиссом между Лейбницем-Вольфом, с одной стороны, и с Юмом — с другой».

«Выделение отдельного ощущения из мировой взаимосвязи есть душевный акт, обусловленный особым устройством нашего духа. Мы вынуждены единый мир распускать на отдельные ощущения, когда хотим его рассматривать». И поскольку выделение — это следствие нашей организации, то, значит, «содержание отдельных восприятий не меняется оттого, что они являются нам по отдельности». Одно отсылает к другому за

объяснением и т.д., и я соединяю их в мировое целое «сообразно их природе».

«Что является следствием нашей организации — действительность в виде бесконечного множества разделенных отдельностей — это Кант принимает за объективное, а соединение, которое происходит по той причине, что оно соответствует объективной истине, — это для него оказывается следствием нашей субъективной организации. Истинным является прямо противоположное тому, что утверждает Кант».

«Дуалист делит сумму всего бытия на две области, из которых каждая имеет свои законы, и они внешне противостоят друг другу. Он забывает, что это разделение... имеет лишь субъективное значение. Что является следствием его организации — это он принимает за вне его лежащий объективный факт природы». Таков кантианализм.

«Любой категорический императив есть не что иное, как развитый инстинкт». 30 с. 408-419

350. Почему о Канте говорят, что он перевернул всю теорию познания? «Прежде полагали, что человек все вычитывает из природы. Но теперь Кант позволил человеческому духу предписывать законы природе. Он дал всему вращаться вокруг человеческого духа, как Коперник дал Земле вращаться вокруг Солнца». В то же время, человек, согласно Канту, не может выйти за пределы опыта. Все суждения формальны без опытного содержания. Кант: «созерцание без понятия слепо; понятие без созерцания пусто.» Кант преодолевает наивный реализм и обосновывает критический идеализм; но, говоря точнее, его воззрение — это трансцендентальный идеализм, где знают только о представлениях. Но «вещь в себе» познаваема, иначе было бы нельзя говорить о высшей сущности. 52(27. XI. 1903)

350а. «Только впечатления, ощущения получает человек из внешнего мира. Упорядочение их во времени и пространстве и согласование их с идеями — это его собственное произведение. Но ощущения, с другой стороны, не проистекают из вещей. Не вещи воспринимает человек, а только впечатления, производимые ими на него. Я ничего не знаю о вещи, если располагаю только одним ощущением. В этом случае я могу лишь сказать: я заметил, что у меня возникло ощущение. Но при этом я ничего не знаю о том, благодаря чему вещи производят на меня впечатление. Согласно Канту, человек имеет дело не с вещью-в-себе, а с впечатлениями, которые вызывают вещи, и с взаимосвязями, в которые он сам ставит эти впечатления. Мир опыта существует не объективно, а только создается изнутри в ответ на внешний импульс. Печать, коей отмечен мир опыта, принадлежит не вещам, а человеческой организации. Следовательно, не существует мира опыта независимо от человека. С этой точки зрения становится возможным принятие не зависящих от опыта необходимых истин. Ибо эти истины относятся просто к тому способу, каким человек из себя самого определяет свой мир опыта. Они сохраняют законы своей организации. Они не имеют никакого отношения к вещам самим по себе. Кант, таким обр., нашел для себя выход, позволявший ему оставаться со своим пред-

рассудком относительно того, что существуют необходимые истины, имеющие силу для содержания мира опыта, но не зависящие от него. Правда, он должен был, чтобы найти этот выход, прийти к заключению, что человеческий дух не способен что бы то ни было знать о самих вещах. Он должен был ограничить все познание миром явлений, сотканным человеком из собственной организации под влиянием обусловленных вещами впечатлений. Но какое было дело Канту до существа вещи в себе, если он хотел только высвободить вечные, необходимо действительные истины в том смысле, как он их себе представлял. Односторонний платонизм созрел в Канте в плод, парализующий познание. Устремив свой взгляд на вечные идеи, Платон отвернулся от восприятий, ибо они, как ему казалось, не могли раскрыть существа вещей. Но Кант отказывал идеям в способности открывать сущность мира, оставляя им лишь атрибуты вечного и необходимого. Платон обратился к миру идей, так как верил, что существо мира вечно, неразруσιμο и незбылемо и что эти качества присущи *только идеям*. Кант был удовлетворен тем, что им присущи *только эти качества*».

«Кант также не обладал природным чувством взаимоотношений между восприятием и идеей. Он жил в философских предрассудках, воспринятых им в ходе изучения своих предшественников. Один из этих предрассудков состоял в признании того, что имеются некоторые необходимые истины, порождаемые чистым, свободным от всякого опыта мышлением. В подтверждение наличия этих истин Кант указывал на математику и чистую физику. Другой предрассудок состоял в отрицании возможности познания необходимых истин опытным путем. Кант испытывал недоверие к миру восприятий. К его мыслительным особенностям присоединилось влияние Юма, сказавшееся в его симпатии к юмовскому положению о том, что идеи, в которые мышление заключает отдельные восприятия, проистекают не из опыта, а прилаживаются к опыту мышлением. Эти три предрассудка являются корнями кантианских мыслительных построений». 6(3)

351. «Кант сделал большой шаг вперед в философии тем, что указал человеку на самого себя. Человек должен искать оснований достоверности своих утверждений в том, что ему дано в его собственном духовном достоянии, а не в извне навязанных истинах. Научное убеждение только через само себя — таков лозунг кантовской философии. Главным образом поэтому он назвал ее критической, в противоположность догматической, которая получает передаваемые ей утверждения уже готовыми и затем лишь подыскивает к ним доказательства. Противоположность двух научных направлений — налицо, но она не продумана Кантом с той отчетливостью, какая ему была доступна». 2(14)

352. «Кант совершил не более не менее как то, что смешал характерные особенности души, которые она приобрела с XV в., с природой человеческой души вообще. Поэтому он и пришел к удивительному выводу, что человеку невозможно из себя прийти к познанию Бога. Он должен был бы сказать, что так стало только начиная с XV в., но Люцифер, раздувая высокомерие, крепко дер-

жит его за воротник, потому он и считает, что это действительно вообще для всего рода человеческого». 152(5)

353. «... это нечто еретическое, но я скажу: возьмите «Критику чистого разума» Канта, прочтите главные ее тезисы и превратите каждый из них в его противоположность, тогда вы овладеете истиной. Именно о важнейших тезисах кантова учения о пространстве, о времени, следует так думать. Можно спокойно его тезисы превращать в их противоположность, говорить «нет» там, где он говорит «да», и наоборот, и тогда можно примерно овладеть тем, что способно устоять перед духовным миром». 175(14)

354. «Кант и в жизни, и в познании все перекантавал. Через Канта все получило углы и канты в познании, в том числе и человеческая деятельность: «Долг, ты возвышенное, великое имя» (изречение Канта. Прим. сост)...» 235(6)

355. Кант назвал употребление созерцающей силы суждения «авантюрой разума». Ему это представлялось чем-то демоническим. 66 с. 239

356. Представим себе один ряд чисел и рядом другой, который состоит из удвоения первого ряда:

1	2	3	4	5	6...
2	4	6	8	10	12...

Ясно, что во втором ряду чисел в 2 раза меньше, чем в первом, так как исключены все нечетные числа. В то же время оба ряда можно продолжать до бесконечности. Так пасует наше мышление, выходя из конечного в бесконечное. «И среди многих негативных произведений, идущих от Канта, позитивным является то, что однажды он действительно одернул людей в отношении этого безобразия: повсюду рубить мышлением с плеча». По причине этой беспомощности мышления можно доказать и конечность, и бесконечность мира. 165(13)

357. «Юмо-кантовское учение есть, по сути, феноменализм, ставший окольным путем чистым номинализмом». 165(12)

358. «Кто уяснит себе структуру кантовского мировоззрения, как оно было здесь вкратце изложено, тот поймет его сильное влияние на современников и на потомство. Ибо оно не посягает ни на одно из представлений, которые в течение развития западной культуры запечатлелись в человеческой душе. Оно оставляет религиозному духу Бога, свободу и бессмертие. Оно удовлетворяет потребность познания, ограничив ему область, внутри которой, безусловно, признаются некоторые истины. Оно даже оставляет в силе мнение, будто бы человеческий рассудок вправе для объяснения живых существ пользоваться не только вечными железными законами природы, но и понятием цели, указывающей на преднамеренный порядок во Вселенной. Но какой ценой достиг всего этого Кант? Он перенес всю природу в человеческий дух и ее законы сделал законами этого духа. Он совершенно изгнал из природы высший миропорядок и утвердил ее на чисто нравственной основе. Он провел резкую границу между органическим и неорганическим царствами; первое он объяснил по чисто механическим, строго необходимым законам; второе — по целесообразным идеям. Наконец, он совершенно вырвал царство

прекрасного и искусство из связи с остальной действительностью».

«Развитие новейших мировоззрений вынуждает к тому, чтобы в самосознающем «я» найти мысль, ощущаемую как живую. Этого не сделал Кант, но это сделал Гете.

Противоположностью кантовского понимания мира во всех существенных вопросах является гетевское.

... Для Канта вся природа — в человеческом духе; для Гете *вся человеческий дух — в природе, ибо сама природа есть дух*. ... Основное заблуждение Канта, говорит Гете, заключается в том, что он: «рассматривает субъективную возможность как объект, а ту точку, где субъективное и объективное совпадают, он неправильно разделяет». Гете придерживается того мнения, что в *субъективной человеческой способности познания высказывается не только дух как таковой, но что сама духовная природа создала в человеке орган, при помощи которого она вскрывает свои тайны*. Человек вовсе не говорит о природе; сама природа высказывается о себе в человеке».

«Гете думал, что вечные законы, по которым действует природа, раскрываются в человеческом духе, но для него они, тем не менее, являлись *не субъективными законами духа, а объективными законами самого природного порядка*. Поэтому он не мог также сочувствовать Шиллеру, когда тот воздвиг стену между царством природной необходимости и царством свободы. Он так высказывается об этом в статье «Знакомство с Шиллером»: «Он с радостью воспринял в себя кантовскую философию, которая столь высоко поднимает субъект и, вместе с тем, сужает его; он развил то необычное, что природа вложила в его существо, но в наивысшем чувстве свободы и самоопределения он оказался неблагодарным по отношению к великой матери, которая, разумеется, отнеслась к нему не как мачеха. Вместо того, чтобы рассматривать ее как самостоятельную, живую, закономерно производящую, начиная от самого низшего до самого высокого, он принимал ее как некие эмпирические, естественные проявления человека». А в статье «Воздействия новейшей философии» он выражает эту свою противоположность Шиллеру в следующих словах: «Он проповедовал евангелие свободы, я же не хотел допустить умаления прав природы». В Шиллере жило нечто от кантовского мировоззрения».

«В *пра-растении* Гете постиг идею, при помощи которой можно до бесконечности изобретать растения... Это приближает его к нахождению в самосознающем «я» не только воспринимаемой, мыслимой, но живой *идеи*. Самосознающее «я» переживает в себе царство, принадлежащее ему самому так же, как и внешнему миру, ибо его образы проявляются как отражения творческих сил. Тем самым для самосознающего «я» было найдено то, что выявило его как действительное существо. Гете развил такое представление, при помощи которого самосознающее «я» может почувствовать себя одушевленным, ибо оно чувствует себя единым с творческими природными существами. Новейшие мировоззрения стремились разрешить загадку самосознающего «я»; Гете переносит в это

«я» живую идею и, благодаря этой живущей в нем жизненной силе, само «я» проявляется как полная силы действительность. Греческая идея близка к образу; она рассматривается как образ. Идея новейшего времени должна быть близка самой жизни, существу жизни; она переживается. И Гете знал, что существует подобное переживание идеи. В самосознающем «я» он чувствовал дыхание живой идеи».

У Гете строго *целостное мировоззрение*: он хочет прийти к такой единой точке зрения, с которой вся Вселенная раскрывает свою закономерность, «начиная с кирпича, падающего с крыши, до сверкающего молнией духа, который тебе открывается и который ты сообщашь». Ибо «все действия, какого бы рода они ни были, которые мы замечаем, в опыте связаны между собой, переходят одно в другое». 18(6)

Фихте

359. Декарт считал, что мышление его не обманывает. «И сколь истинно, что я думаю, столь же истинно, что я есть, когда я думаю. ... Кто имеет ухо к подобным вещам, может силу этих слов наблюдать в их звучании у следующих за Декартом мыслителей вплоть до Канта. Впервые их отзвук прекращается у Фихте. Если углубиться в мир его мыслей, желая опережить его борьбу за мировоззрение, то можно почувствовать, что также и он в самопознании искал познания мира, но при этом можно ощутить, что «я мыслю, следовательно, я существую» не составляло твердой опоры в его борьбе, во что он мог бы глубоко верить в волнах сомнений, которые доставляли ему человеческие представления, способные превратиться в море сновидений. Можно ощутить, что способность сомневаться находится у Фихте совсем в другом «помещении» души, чем у Декарта, если обратиться к его «Предназначению человека» (появившемуся в 1800 г.), где он пишет: «Не существует вообще никакого пребывающего ни вне меня, ни во мне, но лишь прекращающаяся смена. Я вообще не знаю ни о каком бытии, в том числе и о моем собственном. Нет никакого бытия. ... Я сам не знаю вообще ничего и есть ничто. *Образы* существуют: они суть единственное, что существует, и они знают о себе тем способом, какой присущ образам... мышление... есть сон о сне».

По мнению Фихте, «мышление не гарантирует бытие человеческому «я». Но в этом «я» заложена сила пробудить самого себя к бытию. Всякий раз, когда душа в полной осознанности внутренней силы, которая при этом становится живой, ощущает себя как «я», наступает процесс, представляющий собой самопробуждение души. И это самопробуждение составляет главную сущность души. И в самопробуждающей силе пребывает очевидность бытия человеческой души. ... В становлении самопробуждающей силы ощущал Фихте вечность человеческой души». 20(1)

360. «Трудно подняться к пониманию неповторимости Фихте, в него трудно проникнуть; однако никто, проникнув в него, не скажет, что он не почерпнул колоссальные плоды для своей духовной дисциплины. Хотя это

дело не всякого — восходить в такие сферы чистейших понятий». 57 с. 27

360-а. «Но как ни велико было влияние, исходившее от Канта, от современников не могло укрыться, что он не мог удовлетворить более глубокой потребности познания. Подобная потребность познания стремится к целостному мировоззрению, какое есть у Гете. Отдельные области бытия стоят у Канта рядом, не связанные между собой. Поэтому Фихте, несмотря на свое безусловное почтение к Канту, не мог не увидеть, что «Кант лишь наметил истину, но не показал, не доказал ее».

«Фихте можно назвать энтузиастом мировоззрения. Он должен был своим энтузиазмом чарующе действовать на своих современников и учеников. Послушаем, что говорит о нем один из его учеников, Форберг: «Его публичное выступление было подобно буре, которая разражается огнем в отдельных ударах; он поднимает душу, он хочет сделать людей не только добрыми, но и великими; его взор карает; его походка тверда, он хочет своей философией направить дух времени; его фантазия не пышна, но энергична и могущественна; его образы не чаруют, но смелы и величественны. Он проникает во внутреннейшие глубины предмета и оперирует в царстве понятий с такой непредвзятостью, которая обнаруживает, что он не только живет, но и господствует в этой невидимой стране». Наиболее характерной чертой Фихте является большой, серьезный стиль его мировоззрения. Он применяет ко всему высочайшие масштабы».

«Вся культура должна быть упражнением всех сил, направленных к одной цели: к достижению полной свободы, т.е. полной независимости от всего, что не является нами самими, нашей чистой самостью (разум, закон, нравственность), ибо *лишь это является нашим...*» — Так судит Фихте в своих появившихся в 1793г. «Очерках к исправлению суждений публики о французской революции». И самая ценная сила в человеке — сила познания — должна быть направлена к одной цели: к полной независимости от всего, что не является нами самими. Могли ли бы мы вообще когда-либо достигнуть полной независимости, если бы в мировоззрении зависели от какого-либо существа? ... Когда мы получаем что-либо, происшедшее без нашего участия, то находимся от него в зависимости; мы не можем таким образом получить высшей истины, мы должны создать ее, она должна возникнуть из нас».

«В своем стремлении придать собственному «я» наивысшую независимость Фихте лишил внешний мир всякой самостоятельности. Где подобный самостоятельный внешний мир не мыслится существующим, там, понятно, интерес к знанию, к познанию этого внешнего мира прекращается. Вместе с тем вообще угасает интерес к знанию в собственном смысле. Ибо путем такого знания «я» узнает лишь то, что оно само создает. Во всяком знании человеческое «я» как бы ведет монолог с самим собой. Оно не выходит за пределы самого себя. Оно может совершить это последнее путем живого действия. Когда «я» действует, когда оно совершает нечто в мире, тогда оно уже не ведет монологов с самим собой, тогда его поступки изливаются в мир. Они обретают самосто-

ятельное бытие. Я совершаю нечто; и когда я совершил нечто, оно продолжает действовать, даже если я уже не участвую в этом действии. Что я знаю — существует лишь через меня; что я делаю — есть составная часть не зависящего от меня *нравственного миропорядка*. Но что означает вся достоверность, которую мы получаем из собственного «я», по сравнению с высочайшей правдой нравственного миропорядка, который должен быть не зависимым от нас для того, чтобы бытие имело смысл? Всякое знание имеет значение только для собственного «я», а этот миропорядок должен существовать вне «я». Он должен существовать несмотря на то, что мы ничего не можем знать о нем. Таким образом, Фихте приходит *от знания к вере*.

Всякое знание по отношению к вере является тем же, чем сон по отношению к действительности. Также и собственному «я» присуще лишь такое сновидческое бытие, когда оно рассматривает лишь самого себя. Оно создает себе *образ* самого себя, который может быть лишь мимо проплывающим образом; но действие его остается. В значительных словах описывает Фихте это сновидческое бытие мира в своем «Назначении человека». «Нет ничего вечного ни вне меня, ни во мне, есть только непрерывная смена. Я ничего не знаю ни о каком бытии, даже о моем собственном. Это не бытие. — Сам я вообще не знаю и не существую. Существуют лишь образы. Они есть единственное, что существует, и они осознают себя по-своему. Образы, проплывающие мимо. Причем отсутствует то, перед чем они проплывают: соединенные между собой образами образов, образы без чего-либо отраженного в них, без значения и цели. Сам я один из таких образов; да, я даже и не это, а лишь хаотический образ. — Вся реальность превращается в удивительное сновидение, лишенное жизни, которое грезится, и лишенное духа, которому грезится; в сновидение, которому является сновидение о самом себе. Созерцание есть сновидение; мышление — источник всякого бытия и всякой реальности, которую я себе представляю, моего бытия, моей силы, моих целей — *есть сновидение о том сновидении*». Но совершенно иным является для Фихте нравственный миропорядок, мир веры: «Моя воля должна просто из самой себя без всякого орудия, ослабляющего ее изъявление, в совершенно однородной с ней сфере действовать как разум на разум, как духовное на духовное — в сфере, которой она, однако, не напечатлевает закона жизни, деятельности, развития, но которая заключает это в самой себе, т. е. — на самостоятельный разум. Но самостоятельный разум есть воля. Таким образом, *закон сверхчувственного мира есть воля*... Таким образом, та возвышенная воля не развивается своим путем отдельно от остального мира разума. Между ним и всеми конечными разумными существами она является духовным законом, и сам он является этим духовным звеном внутри мира разума... Я закрываю перед тобою мое лицо и кладу руку на уста. Чем ты являешься для самого себя и чем ты кажешься самому себе — я никогда не смогу понять, как я никогда не смогу стать тобой. После тысячи прожитых духовных миров я так же не смогу тебя понять, как теперь на этой Земле. Что я понимаю — это

становится конечным, и даже бесконечным усилением и повторением никогда не может превратиться в бесконечное. Ты отличаешься от конечного не по степени, но за счет поступков. Путем такого усиления они делают тебя лишь все больше и больше человеком, но никогда — Богом, Бесконечным».

Поскольку для Фихте знание есть сновидение, а нравственный миропорядок — единственное действительное, то жизнь, включающую человека в мировую нравственную связь, он ставит выше чистого познания, выше размышления о вещах. Он говорит: «Только жизнь имеет безусловную ценность и значение; все остальное: мышление, вымысел, знание — имеют ценность лишь поскольку они каким-либо образом имеют отношение к живому, исходят из него и стремятся к нему вернуться». Основная этическая черта в личности Фихте погасила или понизила в его мировоззрении значение всего, что не может быть сведено к нравственному определению человека. Он хотел поставить величайшие, чистейшие требования к жизни; и при этом он не хотел быть введен в заблуждение познанием, которое, может быть, в этих целях вскрыло бы противоречие естественной закономерности мира. *Гете* сказал: «Кто действует, всегда бывает бессовестен; совестью обладает лишь тот, кто размышляет». Этим он хотел сказать, что тот, кто размышляет, оценивает все соответственно его истинной, действительной ценности и понимает и признает каждую вещь на своем месте. Тот, кто *действует*, прежде всего стремится увидеть исполнение своих требований. Действует ли он при этом правильно или нет — ему безразлично. Фихте прежде всего был важен поступок; но при этом он не хотел, чтобы размышление упрекнуло его в бессовестности. Поэтому он оспаривает ценность размышлений. Фихте непрерывно стремился воздействовать непосредственно на жизнь. Он испытывал особое удовлетворение от мысли, что его слова могли приводить людей к поступкам».

«В мировоззрении Фихте мысли становятся переживанием «я», подобно тому как в греческих мыслителях образ становится мыслью. С Фихте мировоззрение стремится *пережить самосознание*; в лице Платона и Аристотеля оно хотело *самосознание мыслить*». 18(6)

360а. «Многие философские системы имеют в себе ошибку — они предпринимают попытку вывести истину прежде, чем исследуют, как возникает сама истина; точно так же они стараются установить, что является добрым, красивым, прежде чем поставить вопрос: сколь необходимы доброе и прекрасное? Наукоучение не заботится о «что» познания, оно занимается единственно лишь с его «как». Всем отдельным наукам, кроме наукоучения, присуща та особенность, что они могут возникнуть лишь в том случае, если познающий условно выйдет из самого себя, если он условно исчезнет в отношении объекта; для наукоучения, напротив, характерно, что познающий не выходит из себя. Мы, таким образом, видим, что в многообразии воззрений (где ищут истину — *Сост.*) собственное Я познающей личности образует спокойный полюс, из которого мы должны исходить в первую очередь». Д. 30, с. 29

361. «Для многих это чистая мыслительная пряжа,

что дает Фихте, поскольку это чистое мышление, отвлеченное от всего мирового опыта и выпрядаемое только из души, выпрядаемое из того, что можно выпрясть из души. Если вы станете изучать «Наукоучение» Фихте, то от предложения к предложению вы будете восходить к абстрактным высотам, так что уж не будете и знать временами, зачем вам, собственно, нужно читать подобные мысли, ибо они вам ничего не говорят. Вы можете прочесть многие страницы «Наукоучения», и вы там найдете: «я» полагает само себя. Об этом говорится на многих страницах. Далее: «я» полагает «не-я»; и опять на много страниц. Еще далее: «я» полагает само себя, ограничивается «не-я», а «не-я» ограничивается «я». Пройдите все «Наукоучение», оно целиком состоит из подобных предложений, данных в расширяющейся с большой силой *дедукции*. Вы скажете: это ведь совершенно опустошенные абстракции. И тем не менее... вы наполняетесь уважением к Фихте, к его стремлению работать в чистых мыслях.

Откуда проистекает это примечательное противоречие? — Оно проистекает из необходимости достичь в развитии человечества мышления, наполненного чистыми мыслями». Такого не могли делать ни греки, ни римляне, ни даже схоласты. «Однако для чего выступило в новом историческом развитии абстрактное мышление? — Для того, чтобы люди научились внутренне напрягаться! Необходимо большое внутреннее напряжение, чтобы, например, в смысле Фихте подняться к абстракциям и исполненным силы овладеть этими абстракциями, о которых человек ограниченный скажет: мне это не годится, ибо здесь нет никакого опыта. Такое, вообще, встречается. Но все же необходимо однажды пробиться к подобным абстракциям. Как только пробивная сила душевной жизни разовьется еще немного далее за эти абстракции, она войдет в спиритуальную жизнь. Нет иного здорового пути в современной мистике, который не проходил бы через энергичное мышление. Поэтому прежде всего должно быть достигнуто энергичное мышление». 189(5)

362. «Когда у Фихте находило свое выражение «я», то это было не что иное, как отблеск того, что Бог Тор дал душе человека, но охваченное из Фихте душой сознательной во внешне незначительной мысли: «я есмь», из которой исходит вся его философия». 121(10)

362а. «Фихте характеризует «Я есмь» в том смысле, как это делается в оккультизме. Оставаясь в сфере чистых мыслей, оно, однако, рассматривается не как простое *умозрение*, а как истинное внутреннее переживание».

Для того, кого не вожделения гонят в высший мир, а желание работать над собой, Фихте может быть добрым водителем.

«Фихте доводит мышление до той вершины, с которой может быть совершенно вхождение в страну оккультизма». Д. 11, с. 9

363. Работа И.Г.Фихте «Предназначение человека». «Когда мы читаем подобные вещи, то слагаются наши мыслеформы в смысле эзотерики, и учения Майстеров становятся благодаря этому для нас живее». 264 с. 86

364. По поводу декартова вывода Фихте мог бы ска-

зать: «здесь я встречаю только мое неподвижное бытие, бытие, на которое я вынужден взирать. Но это ни в коем случае не «я». Я есмь «я», лишь когда я сам в каждый момент могу обеспечивать себе бытие. Не через мыслительный акт, не через простое мышление могу я прийти к моему «я», а только через деяние. Оно постоянно творческое». Каждый миг оно творит себя заново. «Фихте брал мысль не в ее абстрактной форме, а в ее непосредственной жизни, на сцене самой мысли, где она живо творит и творчески живет». 64 с. 386

365. Фихте не удовлетворяло постижение «я» в бытии или мышлении в смысле Декарта. ««Я», внутренней суть человеческой души, он хотел постигать так, что в ней пребывает нечто такое, что свое бытие не может утратить, поскольку в каждый миг может создавать его вновь. Он хотел показать живую, всегда творческую волю как пра-источник человеческого «я».» 65 с. 17

Шиллер. Новалис

366. «Подобно тому, как Кант развенчал знание, чтобы очистить место для *веры*, так Фихте объявил познание чистым явлением, чтобы иметь перед собой открытый путь для живого действия, для нравственного поступка. Нечто подобное попытался сделать и Шиллер. Но у него *красота* стояла на том месте, на котором у Канта стояла вера, а у Фихте *поступок*. Обыкновенно значение Шиллера для развития мировоззрения недооценивают. Подобно тому, как Гете приходилось жаловаться на то, что его не признавали как *естествоиспытателя*, так как привыкли видеть в нем поэта, так те, кто углубляется в философские идеи Шиллера, должны пожалеть о том, что занимающиеся историей мировоззрений так низко ценят его вследствие того, что ему отведено место лишь в области поэзии».

«Кант унизил природного человека, чтобы иметь возможность выше поднять человека нравственного. Шиллеру казалось, что в этом есть что-то недостойное человека. Разве страсти человека не могут быть настолько благородны, чтобы из самих себя творить сообразно долгу нравственное? Тогда не было бы надобности их подавлять, чтобы действовать нравственно. Этому строгому требованию долга у Канта Шиллер противопоставил свое мнение в следующей эпиграмме. «Угрызения совести: охотно служу я друзьям, но, к несчастью, делаю это по склонности. Итак, меня часто удручает, что я не добродетелен. Решение: не может быть иного исхода: ты должен стараться их презреть, а затем с отвращением стараться делать то, что тебе повелевает долг». Шиллер стремится по-своему ответить на эти угрызения совести. В человеке фактически господствуют два *влечения*: чувственное влечение и влечение разума. Если человек отдает себя во власть чувственного влечения, то оказывается игрушкой своих вожделений и страстей, короче говоря, своей самости. Если он совершенно отдается влечению разума, то будет рабом своих строгих заповедей, своей неумолимой логики, своего категорического императива. ... Нет ли в человеке такого состояния, в котором оба влечения, чувственное и духовное, находились бы в гармонии? Шил-

лер отвечает на вопрос утвердительно. Это то состояние, в котором создается и постигается прекрасное. Кто создает произведение искусства, следует свободному природному влечению. Он делает это по склонности. Но не физические страсти руководят им, а фантазия, дух. То же самое происходит и с тем, кто отдается наслаждению произведениями искусства. Действуя на его чувственность, искусство в то же время удовлетворяет его дух... «Красота ведет чувственного человека... к мышлению; красота возвращает духовного человека к материи и чувственному миру». («Об эстетическом воспитании человека», 18-е письмо)».

«Человек должен с красотой только играть, и он должен играть только с красотой... Ибо, в конце концов, человек играет только тогда, когда он в полном смысле слова человек, и только тогда он вполне человек, когда он играет. — Шиллер мог бы также сказать: в игре человек свободен, в исполнении долга и в отдаче себя чувственности — он не свободен. Если человек хочет и в своих нравственных поступках быть в полном смысле слова человеком, т.е. если он хочет быть свободным, то его отношение к его добродетелям должно быть такое же, как и к красоте. Он должен облагородить свои склонности до добродетели: и он должен настолько проникнуться своими добродетелями, чтобы по всему своему существу не иметь иного влечения, как следовать добродетели. Человек, установивший это созвучие между склонностью и долгом, может в каждый момент рассчитывать на добродетельность своих поступков как на нечто само собой разумеющееся. С этой точки зрения можно также рассматривать общественную жизнь людей. Человек, следующий своим чувственным влечениям, — самостен. Он всегда стремился бы к своему собственному благоденствию, если бы государство своими законами разума не регулировало бы общественной жизни. Свободный человек из собственного побуждения совершает то, что государство должно требовать от самостоятельного человека. Общественная жизнь свободных людей не нуждается в принудительных законах».

«Основное настроение греческого ума было наивно, современного — сентиментально, поэтому мировоззрение первого могло быть реалистическим. Ибо он еще не отделил духовное от природного; в природе для него еще был заключен дух. Если он отдавался природе, то природе, исполненной духом».

Иначе обстоит дело с современным человеком. Он отделил дух от природы, поднял его в серое царство абстракции. Отдаваясь своей природе, он отдавался бы своей природе, лишенной духа. Поэтому его высшее стремление должно быть обращено к идеалу: стремлением к нему он примирит дух и природу. Шиллер находил в умонастроении Гете нечто, родственное греческому. Гете полагал, что видел свои идеи глазами, ибо ощущал нераздельное единство духа и природы. По мнению Шиллера, он сохранил нечто такое, к чему сентиментальный человек приходит, лишь достигнув вершины своего стремления. А такой вершины достигает он в описанном Шиллером эстетическом состоянии, в котором чувственность и разум пришли к единству».

«Вследствие того, что в современном человеке душевное сознание преобразилось в самосознание, возникает вопрос мировоззрения: как столь живо пережить самосознание, чтобы оно ощутило себя в творчестве живых мировых сил? Шиллер по-своему ответил на этот вопрос, поставив себе идеалом жизнь в художественном ощущении. В этом ощущении человеческое самосознание чувствует свое родство с тем, что лежит за пределами одного лишь образа природы. В нем человек чувствует себя охваченным духом, отдаваясь миру как природное существо».

«Лейбниц стремится понять человеческую душу как монаду; Фихте исходит не из чистой идеи, которая должна была бы уяснить, что такое человеческая душа; он ищет переживания, в котором эта душа схватывает себя в своей сущности; Шиллер спрашивает: есть ли такое переживание человеческой души, в котором она могла бы почувствовать, как она коренится в духовно-действительном? Гете переживает в себе идеи, которые в то же время представляют собой для него идеи природы. — В Гете, Фихте, Шиллере в душу стремится войти пережитая идея, или, можно также сказать, идеальное переживание, в то время как в Греции это совершалось с воспринятой идеей, с идеальным восприятием».

«Миро- и жизневоззрение, которое наивно существует в Гете и к которому Шиллер стремится всеми окольными путями мышления, не нуждается в общепринятой истине, которая видит свой идеал в математике; оно удовлетворяется другой истиной, которая встает перед нашим духом из непосредственного общения с действительным миром. Познание, которое Гете черпал из созерцания произведений искусства в Италии, конечно, не было так безусловно точно, как положения математики. Но зато оно было менее абстрактным. Гете стоял перед ним с ощущением: «здесь необходимость, здесь Бог»».

«По отношению к своему образу мира Гете не говорит ни о чисто понятийном познании, ни о вере; он говорит о созерцании в духе».

«Гете является представителем той эпохи мировоззрения, которая чувствует себя вынужденной от чистого мышления перейти к созерцанию. Шиллер пытается оправдать этот переход перед Кантом».

«Жан Поль является своеобразным защитником того воззрения Гете, что человек в своем внутреннем переживает наивысшую форму бытия. Он пишет Якоби: «Собродетель, мы не верим в божественную свободу, Бога, добродетель, но мы действительно созерцаем их как уже данные или дающие себя, и это созерцание и есть знание»».

«Фихте стремился к чистой, высочайшей пережитой истине. Он отказался от всякого знания, которое не вытекало бы из собственного внутреннего, ибо только из этого последнего может проистекать достоверность. Течением, противоположным его воззрению, является романтизм. Фихте признает истину и внутреннее человека лишь постольку, поскольку оно раскрывает истину; романтическое мировоззрение признает лишь внутреннее и признает истинно ценным все, что вытекает из это-

го внутреннего. «Я» не может быть сковано ничем внешним; все, что оно творит, имеет свое оправдание.

О романтизме можно сказать, что он доводил до крайних последствий мысль Шиллера: «Человек играет лишь там, где в полном смысле слова является человеком, и он лишь там является вполне человеком, где он играет»... Познающая душа не может принимать всерьез вещи сами по себе, ибо они для нее сами по себе не ценны. Скорее она сама придает им ценность. Настроение духа, осознающего это господство по отношению к вещам, романтики называют *ироническим*. Карл Вильгельм Фердинанд *Зольгер* (1780-1819) дал объяснение романтической иронии: «Дух художника должен объединить все направления в одном всеобъемлющем взгляде, и этот, парящий над всем, всеуничтожающий взгляд мы называем иронией». Фридрих *Шлегель* (1773-1829), один из вождей романтического духовного направления, говорит об ироническом настроении, что оно «видит все и бесконечно поднимается над всем условным, а также над некоторыми искусствами, добродетелями или гениальностью». Кто живет в этом настроении, чувствует себя ничем не связанным; ничто не определяет ему направления его деятельности. Он может по желанию настроить себя философски или филологически, критически или поэтически, исторически, риторически, антично или современно. Иронический дух поднимается над истиной, которая позволяет скрывать себя логикой, но он поднимается также над вечным, нравственным миропорядком. Ибо ничто, кроме него самого, не говорит ему, что ему делать. Ироник делает то, что ему нравится; ибо его нравственность может быть только эстетической. Романтики являются наследниками мысли Фихте об единоверности «я». Но они не хотели подобно Фихте наполнить это «я» идеями разума и нравственной верой, ссылаясь прежде всего на свободнейшую, ничем не связанную душевную силу. Мышление было у них совершенно поглощено вымыслом. *Новалис* говорит: «это очень неудачно сказано, что поэзия имеет особое имя и что поэты составляют особый цех. В ней нет ничего особенного. Она — своеобразный способ действия человеческого духа. Разве не творит и не размышляет каждый человек каждую минуту?» «Я», которое занимается исключительно самим собой, может прийти к высочайшей истине: «Человеку кажется, что он ведет разговор и что некое не известное ему духовное существо побуждает его удивительным образом к развитию очевиднейшей мысли». В сущности, романтики стремились лишь к тому же, что исповедовали Гете и Шиллер: ко взгляду на человека, выявляющему его как наисовершеннейшее и наисвободнейшее существо. Новалис переживает свои поэмы из такого душевного настроения, которое так же относится к образу мира, как душевное настроение Фихте. Но дух Фихте действует в четких очертаниях точных понятий, а дух Новалиса — из полноты души, ощущающей там, где другие мыслят, живущей в любви там, где другие в идеях стремятся охватить существо и процессы мира. ... Новалис чувствует и переживает себя в высшей природе духа. То, что он высказывает, он чувствует благодаря изначально звучащей в нем гениальности, как откровение самого духа

природы. Он записывает: «Одному это удалось: он поднял покрывало богини в Саисе. — Но что увидел он? Он увидел чудо чудес — самого себя». Выражая свое чувство такими словами: «Мир духа раскрыт для нас уже в действии, он всегда проявлен. Если бы мы вдруг стали так эластичны, как это нужно, — мы были бы в этом мире», — Новалис выражает то, как он чувствует духовную тайну за чувственным миром, а человеческое самосознание — как орган, при посредстве которого тайна говорит: *Это Я*». 18(6)

Шеллинг

367. «Подобно блеску молнии, которая в развитии мировоззрений освещает прошлое и будущее, звучит мысль, которую Фридрих Вильгельм Иосиф *Шеллинг* (1775-1854) высказал в своей натурфилософии: «Философствовать о природе — значит творить природу». Той мысли, которой были проникнуты *Гете* и *Шиллер*: продуктивная фантазия должна участвовать в творении мировоззрения, — эта фраза дает монументальное выражение. Не в том, что природа дает нам добровольно, когда мы ее наблюдаем, созерцаем, содержится ее глубочайший смысл. Человек не может извне воспринять этого смысла. Он должен его создать.

Дух Шеллинга имел особенную склонность к такому творчеству. Все его духовные силы стремились к фантазии. По находчивости его нельзя сравнить ни с кем, но его воображение создает художественные образы, а не понятия и идеи. Своей духовной особенностью он был призван продолжать ход мыслей *Фихте*. Этот последний не обладал продуктивной *фантазией*. Своим требованием истины он дошел до душевного центра человека, до «я». Если это может стать источником мировоззрения, то тот, кто стоит на этой точке зрения, должен быть также в состоянии из «я» достичь полных содержания мыслей о мире и жизни. Это может произойти только с помощью воображения. Фихте им не обладал.

Подлинное мнение Шеллинга о единстве природы и духа редко понимается правильно. Необходимо целиком перенестись в его образ представлений для того, чтобы не понять их как тривиальность или абсурд. Для того, чтобы пояснить этот образ представлений, мы приведем здесь одну мысль из его книги о мировой Душе, в которой он высказывается о силе *тяготения*. Многие усматривают трудности в этом понятии, ибо оно предполагает т. наз. «воздействие на расстоянии». Солнце действует притягивающе на Землю, несмотря на то, что между Солнцем и Землей нет ничего такого, что способствовало бы этому притяжению. Следует представить себе, что Солнце через пространство простирает сферу своего действия на места, в которых его нет. Живущие в грубо чувственных представлениях усматривают в подобной мысли трудность. Каким образом может тело *действовать* там, где его нет? Шеллинг опрокидывает весь этот ход мысли. Он говорит: совершенно правильно, что тело *действует* только там, где оно находится, но точно так же истинно, что оно находится только там, где оно действует. Если мы видим, как Солнце действует на нашу

Землю посредством силы притяжения, то из этого следует, что оно в своем бытии простирается вплоть до нашей Земли и что мы не имеем права переносить его бытие лишь в то место, в котором оно действует видимо. Солнце со своим бытием выходит за границы, в пределах которых оно видимо; видима лишь одна часть его существа, другая обнаруживается путем притяжения. Приблизительно так же должны мы мыслить отношение духа к природе. Дух не только там, где его воспринимают, но также и там, где он воспринимает. Его существо простирается до самых отдаленных мест, в которых он может наблюдать предметы. ... Только в случае, если дух не принимает в расчет природу и взирает на себя самого, ему представляется, что он отделен от природы, как глазу кажется, что Солнце заключено внутри некоего пространства, если упустить из виду, что оно находится также и там, где оно действует путем притяжения. Таким образом, если я даю возникнуть в моем духе идеям, выражающим законы природы, то одинаково правильно будет как одно утверждение: что я творю природу, — так и другое: что природа сама *творит себя во мне*.

Есть две возможности описать существо, являющееся одновременно духом и природой. Одна из них: я описываю реально действующие законы природы; другая: я показываю, каким образом дух приходит к этим законам. В обоих случаях мною руководит одно и то же. В одном случае закономерность показывает мне, что она действует в природе; в другом случае дух показывает мне, что он предпринимает для того, чтобы представить себе эту же закономерность. В одном случае я занимаюсь естествоведением, в другом — духоведением. Шеллинг привлекательно описывает связь между обоими: «Необходимая тенденция всякого *естествознания* заключается в том, чтобы от природы прийти к разумному. Это, а не что-либо иное лежит в основе стремления внести теорию в явления природы. Величайшим усовершенствованием естествознания было бы совершенное одухотворение всех законов природы до законов созерцания и мышления. *Феномены* (материальное) должны совершенно исчезнуть, и остаться должны только законы (формальное). Отсюда проистекает то, что чем больше выступает в самой природе закономерное, тем более исчезает оболочка, а сами феномены становятся духовнее и в конце концов совершенно прекращаются. Оптические феномены являются не чем иным, как геометрией, чьи линии проведены светом, и самый этот свет двойко материален. В явлениях магнетизма уже исчезают всякие материальные следы, а от феноменов силы тяготения, которые даже естествоиспытатели, как они полагали, могли понять только как непосредственно духовное воздействие — воздействие на расстоянии, — не остается ничего, кроме их закона, осуществление которого в целом заключено в механизме небесных движений. Законченной теорией природы была бы такая, в силу которой вся природа растворилась бы в разуме».

«Шеллинг хочет при помощи творений природы проникнуть к творчеству; он погружается внутрь творящей природы и дает ей возникнуть в своей душе, как художник дает возникнуть своему произведению искусства.

Таким образом, чем являются, по мнению Шеллинга, мысли, содержащиеся в его мировоззрении? Это идеи творящего Духа природы. Что предшествовало вещам и что их создало, возникает в отдельном человеческом духе как мысль. Эта мысль так относится к своему первоначальному действительному бытию, как образ воспоминания о каком-либо переживании относится к самому этому переживанию. Итак, человеческая наука становится для Шеллинга образом воспоминания о духовных образах, творящих до бытия вещей. Божественный Дух сотворил мир; в конце он творит также и людей для того, чтобы в их душах создать себе орудия, при помощи которых он может помнить о своем творчестве. Таким образом, предаваясь размышлению о мировых явлениях, Шеллинг совершенно не чувствует себя отдельным существом. Он кажется себе частью, членом творящих мировых сил. Он не мыслит, но Дух мира мыслит в нем. Этот Дух в нем созерцает свою собственную творческую деятельность».

«По воззрению Шеллинга, природа, искусство и мировоззрение (философия) находятся в таком взаимоотношении, что природа дает готовые внешние продукты, мировоззрение — творческие идеи; *искусство* — и то и другое в гармоническом взаимодействии. Художественная деятельность стоит посередине между творческой природой, создающей без знания идей, на основании которых она творит, и мыслящим духом, знающим эти идеи и не могущим с помощью их творить вещи. Шеллинг выражает это в словах:

«Идеальный мир искусства и реальный мир объектов являются, таким образом, продуктами одной и той же деятельности; совпадение обоих (сознательной и бессознательной) без сознания дает действительный, с сознанием — *эстетический* мир. Объективный мир есть лишь первоначальная, еще бессознательная поэзия духа. Общее орудие философии и заключительный камень всего ее свода — *философия искусства*».

«Фихте все заключает в «я». Шеллинг распространил «я» на все. Он не хотел подобно Фихте показать, что «я» является всем, но наоборот, что все есть «я». И Шеллинг имел мужество объявить божественным не только содержащее идеи «я», но всю человеческую духовную личность. Он не только сделал человеческий разум божественным, но и содержание человеческой жизни сделал божественным, личным существом.

Антропоморфизм называют такое толкование мира, которое исходит из человека и представляет себе, что в основе кругооборота мира в целом лежит существо, направляющее его подобно тому, как человек направляет свои собственные действия. Антропоморфичным считает мир также и тот, кто в основу событий кладет всеобщий мировой разум. Ибо этот *всеобщий* мировой разум есть не что иное, как человеческий разум, превращенный в общий. Когда *Гете* говорит: «Человек никогда не поймет, как он антропоморфичен,» — то он имеет в виду, что в простейших наших изречениях о природе заключен скрытый антропоморфизм. Когда мы говорим, что какое-либо тело продолжает катиться оттого, что его толкнуло другое, то мы сознаем такое представление исходя из нашего «я». ... Шеллинг имеет мужество признать

самый последовательный антропоморфизм. В конце он провозгласил человека со всем его содержанием жизни божеством. И так как для этого содержания жизни необходимо не только разумное, но и неразумное, то он имел возможность объяснить и неразумное в мире. Хотя для этой цели он должен был дополнить разумный взгляд другим, источник которого не заключен в мышлении. Этот, по его мнению, высший взгляд он назвал «положительной философией». Она «есть подлинная свободная философия»... «Отрицательная философия» останется преимущественно философией для школы, «положительная» — для жизни. Полное посвящение, которого можно требовать от философии, дают лишь обе вместе. Как известно, в Элевзинском посвящении различались малые и великие Мистерии, малые считались предварительной ступенью к великим... Положительная философия есть необходимое следствие правильно понятой отрицательной, и, таким образом, можно сказать: в отрицательной философии празднуются малые, в положительной — великие Мистерии философии». 18(7)

367a. «У Гегеля в центре философии стоит остающаяся сама по себе идея. У Лейбница идея рассыпается на огромное количество монад. ... гегелевская система включает в себя развитие одной монады». У Гегеля мы заключены в строгий кругооборот духа. Выход из него — в монадологии. «Имеется мыслитель, для которого лейбницевская монадология взорвала гегелевский монизм. Это Шеллинг».

Он начал учить истинной теософии, хотя и в абстрактной форме. Д. 30, с. 9

368. Шеллинг глубоко жил в природных процессах, мог погрузиться в растение и сопережить творящую его сущность, понять ее. 64 с. 386

369. «Примечательную противоположность Огюсту Конту образует Шеллинг. Он характерен для утренних сумерек 5-й послеатлантической эпохи». С большой энергией он ищет моста между идеальным и реальным, идеальным и материальным. «Однажды он сказал себе: на почве новой учености люди приобрели лишь такие понятия, с помощью которых можно понять лишь внешний строй природы. Но то, что стоит за этим строем природы, где можно построить мост между идеальным и реальным, для этого мы не имеем никаких понятий. Ему представлялось, что в последние столетия ученые люди как будто заключили тихий договор: исключить из мировоззрения всякую глубину. Поэтому Шеллинг обратился к Якову Беме, найдя в нем то спиритуальное углубление, которое наложило печать на теософский период его творчества, когда были написаны прекрасные работы о свободе человека: «О Богах Самофракии» (1815), «Исследование существа человеческой свободы» (1809), «Философия мифологии, философии и откровения».» В этот период жизни Шеллинг особенно искал понимания Мистерии Голгофы в человеческой истории. Он понимал, что с новой ученостью не проникнуть к пониманию жизни, когда произошла Мистерия Голгофы. И если Конт искал католическую церковь без Христианства, то «Шеллинг искал в своем воззрении Христианство без церкви. ... Он искал христианизации современной жи-

ни, чтобы все, что человек мыслит, чувствует и волит, было бы пронизано Импульсом Христа». Таковы противоположности. 184(1)

370. «Для Шеллинга мировая загадка формируется благодаря тому, что он видит себя противопоставленным своей пробудившейся к «я» душой по видимости немой, мертвой природе. Из этой природы пробуждается душа. Она открывается человеческому наблюдению. И в эту природу погружается, познавая, чувствующий человеческий дух и наполняет себя, благодаря ей, внутренним миром, который затем становится в нем духовной жизнью. Было бы это возможно, если бы не существовало скрытого вначале, глубокого внутреннего родства между душой и природой? Но природа остается немой, если душа не сделает себя инструментом ее речи; она кажется мертвой, пока дух человека не будет расколдован из видимости жизни. Из глубины души человека должны звучать тайны природы. И если это не заблуждение, то сама суть природы должна говорить из души. И должно быть истинным, что душа нисходит в свои подосновы, познавая природу; в действительности она должна странствовать подсознательными путями, чтобы своей жизнью погрузиться в кругооборот природного прядения, когда она хочет найти природу. — В природе, что предстоит обычному человеческому сознанию, Шеллинг видит в некотором роде лишь физиологическое выражение истинной природы, как в человеческом лице видит выражение сверхчувственной души. И как через это физиологическое выражение вживаются в душу человека, если способны в собственные переживания воспринять чужие, так для Шеллинга существует возможность настолько пробудить познавательную способность человека, что она сопереживает то, что душевно и духовно ткет и действует за внешним лицом природы».

«Шеллинг искал дух в природе через интеллектуальную созерцание, тот дух, который из силы своего творения дает произойти природе. Живым телом этого духа была некогда природа, как тело человека является телом души». Понять деяние Христа в историческом развитии человечества Шеллинг пытается в «Философии мифологии» и в «Философии откровения». 20(1)

Гегель

370a. «Системы философии в век интеллектуализма больше невозможны». Гегель своей системой создал труп философии, подобно тому, как с трупом имеют дело в естествознании. «Величие философии Гегеля состоит как раз в том, что она нисколько не мешает действительно созерцать постоянно текущие интеллектуализмы».

343, с. 124

371. «Мысль для Гегеля — это сама сущность вещей. Всякое чувственное представление, всякое научное наблюдение мира и его процессов в конце концов сводится к тому, что человек образует мысли о связи вещей. ... Ученый наблюдатель рассматривает природу; Гегель рассматривает то, что ученый наблюдатель высказывает о природе. Первый стремится своим научным методом свести к единству многообразию природных явлений;

Гегель объясняет один процесс из другого, он стремится к порядку, к органическому обзору целого, представляющего перед его чувствами как неупорядоченная множественность. Гегель ищет в результатах естествоиспытателя порядка и гармонического обзора. *К науке о природе* он присоединяет науку мысли о природе. Все мысли, которые мы составляем себе о мире, образуют, естественно, одно целое, подобно тому как природа также является единым целым. ... Это целое мыслей и составляет философию Гегеля».

«Нельзя требовать от Гегеля, чтобы он новые законы природы выводил лишь из чистого мышления, ибо этого он отнюдь не хотел. Нет, он хотел только пролить философский свет на сумму законов природы, известных в его время».

«Когда естествоиспытатель наблюдает вещи, он создает о них противоречивые понятия. Когда затем философский мыслитель берет эти, добытые из наблюдения природы мысли, он находит в них противоречивые идейные образования. Но именно эти противоречия дают ему возможность из отдельных мыслей создать цельное строение мысли. Он отыскивает в мысли то, что противоречиво. А противоречиво оно потому, что мысль указывает на высшую ступень своего развития. Каждая мысль заключающимся в ней противоречием указывает на другую, к которой она стремится в ходе развития. Так, философ может начать с простейшей мысли, совершенно лишенной содержания, с абстрактного бытия. Заключенное в самой этой мысли противоречие изгонит его из нее к более высокой и менее противоречивой ступени и затем далее, пока он не дойдет до высшей стадии, до мысли, живущей в самой себе, которая является высочайшим проявлением духа».

В Гегеле выявляется основной характер устремления нового мировоззрения. *Греческий дух* знает мысль как *восприятие*, новейший дух — как творчество души. ... Греческий мыслитель рассматривает мир, и это рассмотрение объясняет ему сущность мира. Гегель, как новейший мыслитель, хочет вжиться в творческий мир, перенестись в него; он открывает в нем себя самого и предоставляет высказаться в себе тому, что мировой Дух высказывает как свою сущность; причем эта сущность мирового Духа живой присутствует в *самосознании*. Гегель в новом мире является тем же, чем Платон в греческом. Платон возводит рассматривающий духовный взор к миру идей и схватывает этим рассматривающим взором тайну души; Гегель погружает душу в *мировой Дух* и затем, когда она погрузилась в него, дает ей раскрыть свою внутреннюю жизнь. Так переживает она, как свою собственную жизнь, то, что переживает мировой Дух, в который она погрузилась.

Таким образом, Гегель схватил человеческий дух в его наивысшей деятельности, в мышлении, и попытался затем показать, какой смысл внутри мирового целого имеет эта наивысшая деятельность. Она представляет собой событие, в котором снова находит себя Прасущество, разлитое во всем мире. Высочайшие отправления, с помощью которых осуществляется это нахождение себя, суть искусство, религия, философия».

«Стоя перед произведениями искусства греков, Гегель вынужден был сказать: «Здесь необходимость, здесь Бог». У Гегеля, у которого Бог высказывается миру в содержании мысли и Сам изживается в человеческом самосознании, это означало бы: из произведений искусства навстречу людям глядят высочайшие откровения мира, которые в действительности даются ему лишь внутри его собственного духа. Философия содержит в себе мысль в ее чистейшей форме, в ее доподлинной сущности. Высочайшая форма явления, которую может принять божественное Прасущество, — это мир мыслей, он содержится в философии».

В смысле Гегеля можно сказать: весь мир божественен, т.е. наполнен мыслями, но в философии божественное является в своей божественности совершенно непосредственно, между тем как в других явлениях оно принимает облики не божественного. Между искусством и философией находится религия. Мысль живет в ней еще не как чистая мысль, но в образе, в символе. Это имеет место также и в искусстве, но там образ заимствован из внешнего созерцания, образы же религии одухотворены».

«В своем мышлении человек одинок; в своих поступках он член общества. Разумный порядок сообщества, мысль, его пронизывающая, есть государство. Отдельная индивидуальность как таковая имеет для Гегеля ценность лишь постольку, поскольку в ней проявляется всеобщий разум, мысль. Ибо мысль есть сущность вещей. Выявить мысль в ее наивысшей форме — не во власти произведения природы; у человека эта власть есть. Поэтому он достигает своего назначения, если делается носителем мысли. Так как государство есть реализованная мысль, а отдельный человек — лишь часть его, то человек должен служить государству, а не государство человеку.»

«Для Гегеля никогда не важны вещи как таковые, но всегда их разумное мыслительное содержание. Подобно тому, как в области рассмотрения мира он всюду искал мыслей, так хотел он, чтобы и жизнь управлялась с точки зрения мысли. Поэтому он боролся против неопределенных государственных и общественных идеалов и сделался защитником действительно существующего. Кто мечтает о неопределенном идеале в будущем, тот, по мнению Гегеля, думает, что всеобщий разум ждал его, чтобы проявиться. Такому человеку следует особенно уяснить себе, что во всем действительном уже заключен разум. Профессора Фриза, чьим коллегой он был в Иене и преемником в Гейдельберге, он назвал «вождем всяческой поверхностности», т.к. тот «от сердечной путаницы» хотел создать идеал будущего».

Пространная защита действительного и существующего повлекла даже со стороны тех, кто относился сочувственно к направлению идей Гегеля, тяжелые упреки в его адрес».

«В сущности, Гегель немало ценил отдельную личность; мы видим это из изречений, подобных следующему: «Самое богатое есть самое конкретное, и самое субъективное и уходящее в простейшую глубину есть самое мощное и захватывающее».

«Все мысли остались бы абстрактными бессознатель-

ними идеальными образованиями, если бы они в человеке не обрели живой действительности. Без человека Бог вовсе не существовал бы в своем высшем совершенстве. Он был бы незаконченным мировым Прасуществом; он ничего не знал бы о себе. Гегель изобразил этого Бога до его осуществления в жизни. Содержание этого изложения и составляет «*Логикку*». Она является построением безжизненных, неподвижных, немых мыслей. Сам Гегель называет их «царством теней». Эта логика должна как бы показать Бога в его внутреннем, вечном существе до сотворения природы и конечного духа. Но так как самосозерцание необходимо принадлежит к сущности Бога, *созерцание* логики является еще мертвым Богом, стремящимся к бытию. В действительности этого царства чистой абстрактной истины нигде не существует; только наш рассудок может отделить его от живой действительности. Согласно Гегелю, нет существующего где-либо готового Прасущества, а лишь такое, которое находится в вечном движении, в постоянном *становлении*. Это вечное существо есть «вечно действительная истина, в которой самодовлеюще пребывает вечно действующий разум и откровению которой служит необходимость; природа и история и составляют сосуды ее славы». Гегель хотел изобразить, как сам мир мыслей постигает себя в человеке».

«Что человек представляет собой в своем внутреннем бытии — этим он обязан не чему-либо иному, как самому себе. Поэтому Гегель рассматривает *свободу* не как божественный дар, положенный раз навсегда человеку в колыбель, а как результат, к которому он постепенно пришел в ходе своего развития. От жизни во внешнем мире, от удовлетворения в чисто чувственном бытии он поднимается к пониманию своей духовной сущности, своего собственного внутреннего мира. Тем самым он достигает независимости от внешнего мира, он следует своему внутреннему существу. *Дух народа* заключает в себе природную необходимость и чувствует себя в отношении своих нравов совершенно независимым от того, что вне отдельного человека является как нрав и обычай, как нравственное воззрение. Но постепенно личность освобождается от этого данного во внешнем мире нравственного воззрения и проникает в свое внутреннее, познавая, что она из своего собственного духа может развивать нравственные воззрения, давать моральные предписания. Человек поднимается до созерцания господствующего в нем Прасущества, являющегося также источником его нравственности. Он ищет заповеди нравственности уже не во внешнем мире, но в собственной душе. Он все более становится зависимым лишь от самого себя (Энциклопедия философских наук). Эта свобода является, таким образом, не чем-либо изначально данным человеку, она приобретает в ходе *исторического развития*». 18(7)

372. «Чистое бытие» Гегеля есть весьма утонченное понятие (не пребывающее, а бытие)... вся область гегелевского бытия окрашена свойством, которое не имеет ничего, что могло бы быть пережито человеком: это бесконечность, наполненная бытием. И Карл Розенкранц ощущает это (написано в его записной книжке) как

ужасающий трепет холода, не окрашенного ничем, кроме бытия». 132(2)

Чистое бытие не может быть приведено в связь с этим или тем, поэтому оно есть ничто — внутри понятия, разумеется. Из бытия и ничто рождается становление. Чтобы его постичь, его необходимо привести к неподвижности, тогда выступает существование (Dasein). Д. 30, с. 6

373. «Эта внутренняя, исполненная силы жизнь мыслей, которая хочет в себе преодолеть себя, дабы подняться в царство, где бы она жила не в самой себе, но бесконечные мысли, вечные идеи жили бы в ней, — вот в чем состоит существенное в исканиях Гегеля. Благодаря этому высочайшие познавательные стремления человека получают у него всеобъемлющий характер, а направления этих стремлений, часто разрозненные, идут тогда в одном направлении, к *одной цели*. В Гегеле можно видеть чистого мыслителя, который с помощью одного только свободного от мистики разума желает подступить к решению мировых загадок. ... Но для чего у него в идеях разума присутствует жизнь? — Для отдачи человеческой души господствующим в ней сверхчувственным мировым силам. Это становится истинно мистическим переживанием. И не будет противоречием распознать *мистику* в мировоззрении Гегеля. ... мистика из индивидуального душевного сумрака восходит к светлой ясности мира идей».

«Существенное этого мировоззрения (Гегеля) можно найти в том факте, что его исповедание заключается в следующем: кто созерцает простирающийся перед органами чувств мир в его истинном облике, тот познает, что этот мир в сущности является духовным миром. И это исповедание духовной природы чувственного *немецкой идеализм* высказал через Гегеля».

«Очевидность душевного бытия Декарт хочет извлечь из мышления. У Гегеля дело заключается в том, чтобы о мышлении отдельной человеческой души сначала не говорить ничего и жизнь этой души образовать так, чтобы ее мышление стало откровением мирового мышления. Тогда, полагает Гегель, откроется то, что как мысль живет во всем мировом бытии, а отдельная душа находит себя как член в мысленном сплетении мира. Душа, с этой точки зрения, должна сказать: высочайшее и глубочайшее, что пребывает и живет в мире, есть творящее господство мыслей, и я нахожу себя как один из видов откровения этого господства».

В повороте от отдельной душевной мысли к сверхдушевному мировым мыслям лежит полное значения различие между Гегелем и Декартом. Гегель этот поворот сделал, Декарт — нет». Из этого различия следует и то, что Декарт искал ручательство для мыслей человека, которые он имеет, в мире, в жизни чувств; Гегель в сфере этих мыслей не искал ничего, а — за сферой этих мыслей. В самих мыслях он чувствовал внутреннюю силу, чтобы проникнуть в сверхчувственное. Так встает он в противоположность и к Фихте, и к Шеллингу. 20(1)

374. «Гегель питает абсолютное доверие к мышлению; более того, оно для него есть единственный фактор действительности, которому он доверяет в истинном смысле слова. Но как бы ни было справедливо его воззрение

вообще, все же именно он вследствие слишком крайней формы защиты им мышления дискредитировал его в глазах современников. Способ развития Гегелем своих взглядов повинен в злосчастной путанице, проникшей в наше «мышление о мышлении». Желая пояснить особенное значение мысли, идеи, он объявил мысленную необходимость в то же время и необходимостью, правящей фактами. Этим он вызвал ошибочное представление о том, что определения мышления существуют не чисто идеально, но и фактически.

Скоро его воззрение было истолковано так, будто он искал мысль как какую-нибудь вещь в самом мире чувственной действительности. А сам он относительно этого достаточно ясно не высказывался. Необходимо поэтому установить, что *единственное поле деятельности мысли есть человеческое сознание*. Затем необходимо показать, что объективность мира мыслей не терпит от этого никакого ущерба. Гегель все свое внимание обращал только на объективную сторону мысли. Большинство же людей видит (так как это легче) только субъективную сторону мысли. И им кажется, что, обращаясь с тем, что принадлежит чистому миру идей, как с вещью, Гегель впадал в мистификацию. Даже многие современные ученые разделяют это заблуждение. Они осуждают Гегеля за недостаток, которого у него нет, но который, правда, можно приписать ему, потому что он недостаточно ясно изложил все это». 2(9)

375. «Мир идей Гегеля — «это последнее величайшее выражение души сознательной, и в чистых понятиях он содержит в себе то, что человек Севера созерцал в связи с Я еще как чувственно-сверхчувственные божественно-духовные силы». 121(10)

375a. «Энциклопедия философских наук». «Это в высшей степени примечательное чувство: как бы погружаешься в невероятные глубины мирового потока и при этом понимаешь, что полностью отсутствуют все предварительные условия для восприятия глубин. Лишь с точки зрения Гегеля можно указать на что-то вроде остова того, чем должна быть эта «Энциклопедия». По поводу ее он мог сказать то, что якобы сказал перед смертью: меня понял только один человек, но и тот неправильно». Д. 30, с. 5

376. «Кто понимает Гегеля, как он выработывал свою логику, тот видит, как человечество в это время — во второй половине XIX в. — начинает обызвествляться, делается материалистическим, плотным и запутывается в материи. ... Гегель, как бы стоя в середине, со всей мощью вырывает у Аримана его достояние: абстрактную логику, в которой мы нуждаемся для нашего внутреннего освобождения, без которой мы не можем прийти к чистому мышлению. Он вырывает ее у сил тяжести, у земных сил и представляет ее в ее совершенно холодной абстрактности, чтобы она не жила в том элементе, который является ариманическим в человеке, но чтобы она вошла в человеческое мышление.

Поэтому гегелевская логика представляет собой нечто вечное, чему должно действовать и далее. Ее постоянно следует искать. Без нее не обойтись. И если бы захотели без нее обойтись, то либо впали бы в сумеречную изне-

женность, либо погрузились бы в то, во что погружаются тотчас же, как только приступают к Гегелю и не могут его понять. Ибо если с одной стороны стоит образ Гегеля, возвышающегося над ариманическим, спасающего от Аримана чистую логику для человечества, действительно спасающего ее для человеческого мышления, то с другой стороны стоит образ Карла Маркса, который также ориентировался на Гегеля, воспринял гегелевское мышление, но попал в когти Аримана и сполз в глубочайшие глубины материалистической ямы, с гегелевским методом пришел к историческому материализму». 199(9)

377. «Что Гегель переживает в мыслях — это единение с божественным мировым Духом, который пронизывает мир волнами и тканьем. Так высшая ясность, понятийная сухость у Гегеля становится теплой, живой мистикой».

Истинный «гегельянец» невозможен. Нет другого человека, кто пожелал бы далее плести внешние абстракции. Возникает чувство: один это сделал однажды, и для мира этого достаточно.

«Феноменология духа» — это одни абстракции, страшные абстракции, ... но она имеет жизнь, имеет душу». 64 с.387-427

378. «... «Феноменология духа» (Гегеля), которая, собственно, является феноменологией сознания». 199(9)

378a. «Феноменология духа». «Это произведение, подобного которому нет в мировой литературе. С его помощью Гегель хотел уяснить для самого себя, какие переживания может иметь душа, если от так наз. подчиненной точки зрения взойдет к высочайшему, что он называет самопостижением духа в себе. Сначала человек живет в смутной связи с внешним миром, где для него всякое это или то, всякое дерево или дом являются чем-то таким, с чем он живет; каждое мнение есть нечто, в чем он живет. Впервые, лишь когда он начинает размышлять об этом и том, возникает восприятие. От восприятия, через мышление мы приходим затем к самочувствию, к темному предчувствию Я (себя). Но Я тут еще, так сказать, заколдовано в своем окружении. Оно выбирается, работая, из этой заколдованности через содержание, которое оно должно получить лишь из самого себя, с помощью того, что оно все больше отбрасывает то, что имеет дело с внешним миром, что связано с ним. Так возникает со временем самосознание, а с ним пронизание самосознания деятельностью, тканьем духа. Это, собственно, сам дух, кто себя здесь постигает, в самом себе становящийся сознательным дух. И если человек теперь оглянется назад, то познает, что здесь он постигает себя в себе как дух, он познает идею, которую как бы извлек из заколдованности внешнего мира. Он познает, что прежде он сидел в противоречии субъекта и объекта, но что теперь в преодолении субъекта и объекта в постигающей саму себя идее, которая есть не только объект, не только субъект, он постигает то, что Гегель называет абсолютной идеей. Так Гегель благодаря колоссальному напряжению мышления пришел к основанию так наз. абсолютного идеализма». Д. 30, с. 4

379. «Мировоззрение Гегеля распадается на *три части*. Первую часть Гегель называет логикой. Но логика

для него — это не субъективное человеческое мышление, а сумма всех идей, которые деятельны в мире. Гегель именно в идеях видит не только то, что мерещится в человеческой голове. Для него это только наблюдение идеи. Идеи для Гегеля суть некоторые силы, которые сами деятельны в вещах. И он не идет в вещах дальше идей, так что в своей логике он как бы хочет дать сумму всех идей, которые содержатся в вещах. Идеи, которые не проявляют себя в природе творчески, идеи, достигающие отражения, познания в человеке, суть идеи в себе, которые в мире. Я очень хорошо знаю, что вы из сказанного мною не особенно много можете понять; но это люди утверждают уже давно, что они не понимают Гегеля, поскольку не могут себе представить, что может существовать чистое идееобразование. Гегель же в этом чистом идееобразовании видит *Бога* до творения мира. Бог для Гегеля является, собственно, суммой или, лучше сказать, организмом из идей, и именно в форме, в какой эти идеи должны были существовать до того, как возникла природа, и до того, как на природном основании развился человек. Так пытается Гегель представить идеи в чистой логике. Это — Бог до сотворения мира. Бог до сотворения мира является, таким образом, чистой логикой.

Можно было бы сказать, что весьма плодотворно было бы для духовной жизни человека, если бы некто представил все идеи, которые были здесь, безразлично, были бы они идеями живого Бога или лишь как идеи, которые подобно паутинам, носились в воздухе (которого тогда еще не было); в любом случае это было бы приобретением для человеческой души. Но если вы воспримите эту чистую логику Гегеля — и в этом заключается причина того, что столь немногие ее воспринимают, — то вы найдете, опять-таки, не что иное, как построение, составленное из идей. Начинается с простейшей идеи, с чистого бытия. Затем идет восхождение к небытию, затем — к бытию и т.д. Вам, таким образом, предлагается поставить перед душой сумму всех идей, которые человек вырабатывает в мире — к которым он обычно не возвращается из-за лени, — от чистого бытия до целесообразного построения организма, не говоря уж о внешнем мире. Здесь вы получаете сумму идей, но абстрактных идей. И живое человеческое чувство, естественно, несколько отстраняется от этой суммы или этого организма из абстрактных идей. Некто мог бы здесь возразить: это пантеистический предрассудок Гегеля — верить, будто идеи существуют как таковые; я стою на точке зрения, что Бог, существовавший до сотворения мира, имел эти идеи и согласно им создал мир. Но попытайтесь представить себе однажды разум и душевную жизнь Бога, который не имел в себе ничего, кроме гегелевских идей, который постоянно только размышлял о том, что живет между бытием и целе-

сообразной организацией, который имел бы в себе только идеи внешней абстрактности!... И тем не менее, для Гегеля сумма этих абстрактных идей Бога является не только разумом Бога, но самим Богом до сотворения

мира! Существенное здесь заключается в том, что Гегель в действительности не выходит за *абстрактные идеи*, но именно абстрактные идеи рассматривает как Бога.

Затем он переходит ко второму: к *природе*. ... Логика содержит, согласно Гегелю, идеи и для себя. Природа содержит идеи в своем внешнем явлении. Что вы, таким образом, обозреваете как природу, есть также идея, есть, собственно, не что иное, как то, что содержит и логика, но только в другой форме: бытие вне себя, или инобытие. Затем Гегель берет природу от простой механики до изложения биологических растительных, животных отношений. Он пытается, где природа предлежит человеку, доказать наличие в ней идей: в свете, в тепле, в других силах, в силе тяжести и т.д. Осмысленному восприятию читателем его абстракций Гегель хочет помочь именно свойственной ему наглядностью и образностью. Однако эта наглядность и образность Гегеля несколько опасны для понимания того, чего он, собственно, хочет. Однажды я защищал Гегеля перед одним профессором. И он сказал: «ах, оставьте меня в покое с этим Гегелем; если человек называет кометы сыпью неба, то кто станет принимать его всерьез?»»

Затем Гегель восходит к третьему: к *духу*. «В духе он видит идеи в *бытии для себя*, т.е. здесь они не только такие, какими были до сотворения мира, не только в их в-себе-бытии, но здесь они пребывают для себя. Идеи живут в человеческой душе, затем вовне объективно, и кроме того — еще для себя, для людей. Но поскольку человек есть идея, ибо все есть идея, то это — идея в ее бытии для себя. Здесь Гегель опять пытается исследовать идеи, какими они присутствуют в душе отдельного человеческого индивидуума, затем — как они присутствуют — если сделать скачок — в государстве. В душе человека идея работает во внутреннем; в государстве она вновь разобъективируется; там она живет в законах, в учреждениях. Во всем этом живут идеи, здесь они становятся объективными. Затем объективно они развиваются далее в мировой истории. Государство, мировая история! Здесь, в мировой истории, регистрируется все, что вызывает поступательное развитие человечества на физическом плане. Все, что в идеях живет в душе, государстве, мировой истории, нигде не выводит из физического плана, нигде не обращает внимания человека на то, что является сверхчувственным миром, ибо сверхчувственный мир для Гегеля — это лишь сумма идей, живущих во всем: однажды в бытии в себе, до сотворения мира, затем в бытии вне себя (инобытии) — в природе, и в бытии для себя — в человеческой душе, в государстве и в мировой истории. Затем идеи развиваются к наивысшему, в некий последний миг становления приходят к себе в искусстве, религии и философии.

Душа — Государство — мировая история.

Искусство — Религия — Философия.

Когда все три: искусство, религия и философия — выступают в человеческой душе, то они стоят над государством, над мировой историей, но тем не менее они суть лишь воплощение чистой логики, воплощение абстрактных идей. В искусстве эти идеи, что как логика существовали до сотворения мира, предстают в чувственном образе, в религии — через чувственное представление, и в философии идея, наконец, выступает в ее чистом облике, в человеческом духе. Человек наполняет себя философией, оглядывается на все остальное, что человечество и природа произвели в идеях, и чувствует теперь себя наполненным Богом, который, со своей стороны, есть идея, которая оглядывается на все ее предшествующее становление. Бог видит в человеке самого себя. Но собственно идея созерцает саму себя в человеке. Абстракция созерцает абстракцию». Нельзя гениальнее думать о человеческих абстракциях, и нельзя смелее объявить что высшее есть идея, что вне идеи нет Бога.

«В философии Гегеля от начала до конца отсутствует всякий путь, который вводил бы в сверхчувственный мир. ... когда человек умирает, то в смысле гегелевской философии, поскольку человек есть лишь идея, он переходит во всеобщий поток мировых идей. И только об этом потоке мировых идей можно что-либо сказать. Нет никакого отдельного понятия — в этом именно заключается грандиозность гегелевской философии, — которое трактовало бы о чем-то сверхчувственном. Все, что выступает нам навстречу как философия Гегеля — конечно в ледяных абстракциях, — само есть сверхчувственное, но именно абстрактно сверхчувственное. Это оказывается совершенно непригодным для восприятия чего-либо сверхчувственного; это оказывается пригодным для восприятия в себя чувственного. Через сверхчувственное одухотворяется чувственное, конечно, только в абстрактных формах; и в то же время все сверхчувственное отклоняется поскольку сумма идей, данных от начала до конца, отнесена именно только к чувственному миру. Так этих идей Гегеля — я бы сказал — особенно не касается сверхчувственный характер, ибо их сверхчувственное относится не к сверхчувственному, а только к чувственному.

Я хотел бы на это обратить ваше особое внимание, что тенденция мышления нового времени выражает себя в том, чтобы со всей основательностью отклонить сверхчувственное; не с помощью поверхностного материализма, а с высшей силой духовного мышления. Поэтому Гегель насколько не материалист, он *объективный идеалист*. Его объективный идеализм представляет собой воззрение, что объективная идея есть сам Бог, основа мира, — все.

Кто продумывает подобный духовный импульс, тот ощущает в этом измышлении определенное внутреннее удовлетворение, которое отводит его взор от того, чего не достичь. Кто подобную систему мыслит не изначально, а во вторую очередь, тот тем сильнее может ощущать ее неудовлетворительность, недостаточность. Об этом я писал в «*Загадках души*».

А теперь представьте себе человека, не такого, как Гегель с его внутренним сверхчувственным импульсом, но такого, который воспринимает, сплетает эти мысли

подобно Гегелю, однако обладает лишь чувством материального, как это и было в случае *Карла Маркса*. Тогда идеалистическая философия Гегеля становится как раз побуждением все сверхчувственное, а вместе с тем и все идеалистическое отбросить. Так это произошло у Карла Маркса. Он усвоил себе гегелевскую форму мышления. Однако он не рассматривал *идеи* в действительности, но рассматривал действительность так, как она сама себя постоянно тклет как простую *внешнюю материальную действительность*. Он понес импульс гегелизма далее и материализовал его. Так основной нерв современного социалистического мышления коренится в заострении современного идеалистического мышления. В том факте, что лично и всемирноисторически наиабстрактнейший мыслитель соприкоснулся с наиматериалистичнейшим мыслителем, была внутренняя необходимость XIX в., а также и его *трагедия*; это в своем роде впадении духовной жизни в свою противоположность.

Гегель шествует вперед в абстрактных понятиях. Бытие ударяется в небытие, не может с ним примириться и через это делается становлением. Так шествует понятие через *тезис*, *антитезис*, *синтез* далее к некоему внутреннему трезвучию, которым Гегель так грандиозно пользуется в сфере чистой идеи. *Карл Маркс* переносит это внутреннее трезвучие, которое Гегель искал для логики, природы и духа во внутреннем движении идей, на внешнюю материальную действительность, когда он, например, говорит: из новой частнособственнической капиталистической формы человеческой общности развиваются, как у Гегеля из бытия небытие, тресты, капиталистическая социализация частно-капиталистического хозяйства. Когда тресты сконцентрируют все больше и больше средств производства, то частно-капиталистическая собственность превратится в свою противоположность. Возникнут кооперативы — противоположность единичного хозяйствования. Это превращается в свою противоположность, в антитезис. Затем приходит синтез. Все в целом еще раз изменяется, как небытие в становление, и спайка частных хозяйств в тресты превращается в нечто еще большее, что, в свою очередь, упраздняет тресты, — в хозяйство обобществленных средств производства. Так вступает в трезвучие чисто внешняя экономическая действительность. Карл Маркс все это продумал на манер Гегеля, только Гегель со своим мышлением двигался в элементе идей, Карл Маркс — в жизни внешней экономической действительности. Так сходятся крайности: как бытие и небытие».

«Можно сколько угодно спорить на темы идеализма, материализма, реализма и т.д., и без всякого результата. Человек может быть понят одним-единственным путем, если вы помыслите о современной троичности: человек в середине; один предел — *люциферическое*, это с одной стороны; с другой стороны — *ариманическое*, ариманический предел. Ариманический материализм, люциферический *спиритуализм* — это два предела, а человек — центр равновесия. Если вы хотите прийти к истине, то вы не можете быть ни идеалистом или реалистом, ни материалистом или спиритуалистом; вы должны быть как тем, так и другим. Вы должны искать дух с такой

интенсивностью, чтобы находить его как дух также и в материи, и вы должны смотреть сквозь материю и так вновь находить дух. Такова задача нового времени: не спорить более о спиритуализме и материализме, но находить состояние равновесия. А что касается обеих крайностей: гегелевского люциферизма и марксова ариманизма, — то они обе изжили себя. ... Состояние равновесия может найти только антропософски ориентированная Духовная наука. Здесь, конечно, также необходимо восходить к чистому мышлению, как этого достиг Гегель, но это чистое мышление должно быть употреблено для проникновения в *сверхчувственное*. Не нужно искать логику, или организм из идей, который затем может быть обращен только на чувственный мир; необходимо в том месте, где открыта логика, из чувственного пробиться в сверхчувственное. Это не удалось сделать Гегелю. Поэтому человечество было отброшено назад.

Что появился социализм без указания на что-либо духовное — это связано в определенной мере с чистейшим, благороднейшим, к чему могло подняться мышление нового времени. Во внутреннем ходе развития человечества содержится трудность для социалистического мышления подойти к духовному мышлению. Однако эта связь должна быть увидена, из этого будут почерпнуты силы спасения».

«По-настоящему принимать философию Гегеля — значит желать ее продолжать. Она есть лишь этап в развитии XIX века». 189(8)

380. О «Философии истории» Гегеля: «Многое в ней неверно, многое столь односторонне, как это может быть только у Гегеля, так что книга может служить лишь побуждением. ... Гегель озабочен свободным от чувственности мышлением... все ищет в своем духе... все в книге абстрактно, серо, в плохом смысле логично; но вещи духовно богатые и возбуждающие». 56 с. 117-18

380а. «Мировая история есть существование идеи после ее прохождения через субъективный дух». Абсолютная идея реализуется в искусстве, а еще выше — в религии. В первом случае в ней сохраняются нюансы внешнего, во втором — внутреннего. В чистоте она выступает в философии. Д. 30, с. 8

381. «По внешней видимости как будто очень далека от всей мифологии философия Центральной Европы, та философия, представителями которой в XIX в. были Фихте, Шеллинг и Гегель. И все же она есть не что иное, как результат величественного древнего ясновидения (германцев) и завоеванного во внутреннем существе человека сотворчества с божественно-духовными силами. ... Что для абстрактно мыслящего являлось чем-то конкретным, для Гегеля было абстрактным («Абстрактность есть единичный человек, исполняющий свои обязанности, например плотник». Гегель). Что же для абстрактно мыслящего являлось только мыслями, для него было великим, мощным ваятелем мира». 121(10)

382. «У Фихте, Шеллинга и Гегеля выступает то, что на Востоке светит нам от Кришны и правда, выступает уже в понятном, абстрактном виде». «Но чтобы заметить это сходство, нужен совершенно особый склад души. ... Люди часто не ощущают той жизненной борьбы, которая

ведется самими людьми и которая ведет из ада на небеса. В том, что люди называют абстрактными понятиями, заключается жизненная борьба, и можно почувствовать величайший подъем от сильнейшего холода к сильнейшему теплу, жизненному теплу, если почувствовать, что эти вещи написаны непосредственно человеческой кровью, а не только абстрактными понятиями». 139(5)

383. Шиллер, Гете, Гегель, Фихте и другие: «Эти духи велики и значительны познанием человека между рождением и смертью». 197(9)

383а. «Шеллинг заблуждался относительно природы не потому, что искал в ней дух, но потому, что в ней больше духа, чем он мог найти; потому, что он в простом отблеске духа, заключенном в человеческих мыслях, хотел объять дух природы. — Вместо рассмотрения природы — творение природы.

Фихте заблуждался относительно человека не потому, что суть человека он искал в самоволении, но потому, что из воли творца он не смог дать произойти *всему человеку*, а только — идее человека. —

Вместо человеческого жизнеучения — наукоучение.

Гегель заблуждался относительно мирового духа не потому, что хотел предаться исследованию этого духа, но потому, что вместо того, чтобы предаться этому духу через идею, он предался самой этой идее. —

Вместо мирового духа он предался фетишизму *логики*. Д. 30, с. 19

384. «Немецкий идеализм указывает на зародышевые силы действительного развития в человеке тех сил познания, которые созерцают сверхчувственно-духовное так же, как органы чувств — чувственно-материальное. ... Насколько плодотворно немецкое идеалистическое духовное течение идет в этом направлении, видно не только по тем умам, о которых пишут в учебниках, которые вошли в историю философии, но и по тем, чья духовная деятельность осталась замкнутой в узких границах. Существуют, например, «Мелкие работы» директора гимназии в Бромберге Иоганна Генриха *Дейнхардта*, умершего 6 августа 1867 г. Там находятся такие статьи: «О противоположности пантеизма и деизма в дохристианской религии» «Понятие религии», «Кеплер, его жизнь и характер» и др. Их основной тон таков, что показывает, каким образом их автор коренится в немецком идеалистическом мировоззрении». В примечании к одной статье издатель пишет, что автор хотел ее переработать, добавив мысль о том, что душа уже в этой жизни вырабатывает новое тело, но смерть помешала ему это сделать. Это бросает как бы луч света на то, как немецкое идеалистическое мировоззрение стремилось научным образом проникнуть в область духа. И подобных попыток можно обнаружить множество. 20(2)

Шлеермахер

385. «Фридрих Даниэль Эрнст *Шлеермахер* (1768-1834). Он в своих «Речах о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799), говорит: «принесите вместе со мною жертву памяти святому ушедшему Спинозе! Он был пронизан мировым духом...» Свобода для

Шлеермахера не является способностью существа поставить себе самому в полной независимости направление и цель своей жизни. Она для него лишь «развитие из самого себя». Но существо вполне может развиваться из самого себя и при этом все же оставаться не свободным в высшем смысле. Если Прасущество мира вложило в отдельную индивидуальность совершенно определенный зародыш, который она развивает, то путь, которым ей надлежит идти, предопределен совершенно точно; и все же она развивается лишь из самой себя. Таким образом, в необходимом миропорядке, в котором все протекает с математической необходимостью, вполне возможна такая свобода, которую мыслит себе Шлеермахер. Поэтому он может сказать: «свобода есть всюду, где есть жизнь... И растению присуща свобода». Так как Шлеермахер знал свободу только в этом смысле, то мог искать источник религии в самом несвободном чувстве, в

чувстве «совершенно простой зависимости». Человек чувствует, что он должен свое бытие привести к другому существу — к Богу. В этом чувстве коренится его религиозное сознание. Чувство, как таковое, всегда соединяется с другим чувством. Его бытие несамостоятельно... Шлеермахер хочет овладеть не предметом религии, а *только религиозным* чувством. Самого предмета, Бога, он не определяет. Человек чувствует себя зависимым, но он не знает существа, от которого он зависит. Все понятия, которые мы составляем себе о Божестве, не отвечают его высокому Существованию. Поэтому Шлеермахер избегает вникать в какие-либо определенные понятия о Божестве. Ему милей всего самое неопределенное, самое пустое представление. ... он хотел поднять на более высокую ступень религиозность, благочестие, ...хотел создать царство благочестия, независимое от знания о Божестве. В этом смысле он является примирителем веры со знанием» 18 (7)

VI. ЗАГАДКИ ФИЛОСОФИИ (часть 4)

Мировоззрения XIX — начала XX в.

386. «В отношении образа мышления от Иренея, епископа Лионского, до Эрнста Геккеля (епископа материализма) лежит прямая линия наследования». 165(3)

387. «Средневековый реализм схоластов не получил продолжения. В современном мировоззрении все является номинализмом». 220(11)

388. «Августин ищет твердого пункта в идеализме, Огюст Конт... — в реализме, а такая индивидуальность, как Шеллинг, хочет построить мост от идеального к реальному. Таковы тенденции, предшествовавшие развитию, в котором мы теперь стоим». 184(1)

389. Вторая половина XIX в. характерна большими успехами естествознания, которое доверяет одному лишь материализму.

«А на другой стороне стояли те мыслители, которые хотели быть хранителями идеализма. Но они знали духовную жизнь лишь в идеях. Они видели, так сказать, за материальной сутью мира лишь идеи, а далее ничего, никакого действующего духа. Идеи были, по их мнению, последним, к чему они могли прийти. Но идеи были абстрактны. ... И эти идеалисты с их абстрактными идеями, бывшими для них единственным духом, не могли противостоять, я бы сказал, твердо осязаемым результатам естествонаучного мировоззрения». 225(1)

390. «Аристотель ценит чувственный мир не ради него самого, а как условие для восхождения в духовный мир. Признавать пронизанное Богом, духом чувственное — к этому всегда вело европейское ощущение. И хоть материализм это отверг на время, в душах оно живет по-прежнему». 115(10)

1. Реакционные мировоззрения

391. «И.Ф.Герbart (1776-1841) совершенно абстрактный мыслитель, он не стремится проникнуть в вещи, но рассматривает их под углом зрения своего мышления. Чисто логическому мыслителю мешают противоречия; он требует ясных понятий, могущих устоять рядом друг с другом. Ни одно из них не должно умалять другого. Мыслитель оказывается в странном положении по отношению к действительности, полной противоречий. Понятия, которые она дает ему, не удовлетворяют его. Они грешат против его логической потребности. Это чувство неудовлетворенности становится исходным пунктом его мировоззрения. Герbart говорил себе: если распростертая перед моими чувствами и духом действительность дает мне противоречивые понятия, то она не может быть истинной действительностью, к которой стремится мое мышление. ... Полная противоречий действительность вовсе не является действительным бытием, а только иллюзией.

В этом понимании Герbart до известной степени примыкает к Канту. Но в то время, как этот последний объясняет истинное бытие как нечто недостижимое для истинного познания, Герbart стремится проникнуть от иллюзии к бытию, разрабатывая противоречивые понятия-иллюзии и превращая их в понятия, лишенные противоречий. Подобно тому, как дым указывает на огонь, так иллюзия — на лежащее в ее основе бытие. Когда мы из полного противоречий, данного нашим чувствам и нашему духу образа мира вырабатываем при помощи логического мышления образ, лишенный противоречий, то мы и в этом последнем имеем то, чего мы ищем, хотя оно *является* нам не в своем отсутствии противоречий, но лежит за тем, что является нам как истинная, подлинная действительность. Таким образом, Герbart не стремится познать непосредственно подлежащую действительность как таковую, но создает иную действительность, при помощи которой должна стать понятной первая. Так он приходит к системе абстрактных мыслей, которая оказывается очень скудной перед богатой полнотой действительности».

«Герbart в ином смысле, чем Гете, Шиллер, Фихте, Гегель, является представителем новейшего мировоззрения. Эти последние стремятся к изображению самосознающей души в мировом образе, который может содержать эту самосознающую душу. Таким образом они выражают духовный импульс своей эпохи. Герbart стоит перед этим импульсом, он стремится почувствовать, что импульс есть. Он стремится понять его; но он не находит в мышлении, каким он его себе представляет, возможности вживаться в самосознающее душевное существо. Он остается вне его. На мировоззрении Гербарта можно видеть, какие трудности вырастают для мышления, когда оно хочет понять, чем оно по своему существу стало в развитии человечества. Рядом с Гегелем Герbart кажется человеком, напрасно стремившимся к цели, которую другой полагает для себя достигнутой. Построения мысли Гербарта являются попыткой извне отобразить то, что Гегель хочет представить во внутреннем переживании. Для основного характера жизни новейшего мировоззрения, мыслители, подобные Герbartу, также являются значительными. Они указывают на цель, которая должна быть достигнута, вскрывая непригодные для этой цели средства. В Гербарте борется духовная цель времени, но его духовной силы не хватает для того, чтобы достаточно хорошо понять эту борьбу и выразить ее. Развитие мировоззрений показывает, что в нем, наряду с личностями, стоящими на высоте импульсов времени, действуют и такие, которые развивают мировоззрение из непонимания этих импульсов. Такие мировоззрения можно назвать реакционными».

«Герbart строит свою *этику* на моральном чувстве,

на моральном ощущении. Он отделяет ее от мировоззрения, имеющего дело с тем, что *есть*, и делает ее суммой требований того, что *должно быть*. Он связывает ее с эстетикой, даже делает ее составной частью этой последней. Ибо и эта наука содержит требование того, что должно быть. Она также имеет дело с условиями, с которыми связаны чувства. Отдельная краска оставляет нас эстетически равнодушными. Когда рядом с ней является другая, то это совместное бытие может нас удовлетворить или не удовлетворить. Что в этом совместном бытии нам нравится — прекрасно, что не нравится — безобразно. Роберт Циммерман (1824-1898) остроумно построил на этих принципах науку об искусстве. Этика, или наука о добре, рассматривающая прекрасные отношения, интересующие нас в области поступков, является лишь ее частью. Значительные рассуждения Р.Циммермана об эстетике доказывают, что также и из попыток образовать мировоззрения, не достигающие высоты импульса эпохи, могут исходить важные побуждения для духовного развития». 18 (8)

392. «Герbart кладет в основу этики выступающие непосредственно в душе удовольствие и неудовольствие». Он различает 5 этических идей. Первая из них — этическая идея внутренней свободы. Она состоит в созвучии между представлением и действием. Идея совершенства состоит в том, что если мы нечто делаем, но могли бы это сделать лучше, то оно нам не нравится; если же это лучшее из всего, что мы можем, то оно нам нравится. 176(5)

393. «Подобно тому, как механические законы способствуют нашим занятиям техникой, так законы душевной жизни — воспитанию, технике развития души. Поэтому работа Гербарта в области *педагогике* оказалась плодотворной. Он нашел много приверженцев среди педагогов, но не только среди них. При таком убогом мировоззрении, являющим собой набор общих мест, факт, с первого взгляда, кажется непонятным. Но он объясняется тем, что именно натуры, наиболее нуждающиеся в мировоззрении, имеют некоторую склонность к таким общим понятиям, которые присоединяются друг к другу с непоколебимой необходимостью, как члены арифметической задачи. Пленительно пережить, как одна мысль как бы сама присоединяется к другой, ибо это пробуждает чувство человека».

«У Гербарта мы имеем дело с крепко слаженной системой мысли, внушающей доверие своей солидной структурой. Ее можно отвергнуть, но если ее принять, то нужно принять ее в первоначальном облике. Ибо индивидуальное, личное, вынуждающее противопоставить свое собственное «я» чужому, в этой системе отсутствует».

«Когда Шопенгауэр в 1839г. поступил в университет, мысли, которые Кант, Фихте и Шеллинг напечатлели развитию немецкого мировоззрения, были в полной силе, звезда Гегеля как раз всходила — в 1806г. он выпустил свое первое большое произведение «Феноменологию духа»... С пламенным усердием Шопенгауэр погрузился в мировоззрение Канта. Произошедшую вследствие этого в его голове революцию он называет духовным возрождением. Он находил в этом мировоззрении тем боль-

шее удовлетворение, что оно было в полном согласии с воззрениями другого философа, на которого ему указал Шутьце, с воззрениями Платона».

«Насколько верным находил Шопенгауэр все, что Кант приводил относительно характера представлений мира восприятия, настолько неудовлетворенным чувствовал он себя замечаниями по поводу «*вещи в себе*». ...Шопенгауэр должен был искать нового пути, чтобы прийти к «вещи в себе». В этом искании он в гораздо большей степени, чем в этом признавался, находился под влиянием современных мировоззрений. Элемент, который Шопенгауэр присоединил к своему, добытому из Канта и Платона убеждению, как «вещь в себе», мы находим у Фихте, чьи лекции он слушал в 1811г. в Берлине, и у Шеллинга. Шопенгауэр имел возможность услышать в Берлине самую зрелую форму воззрений Фихте. Эта форма передана в посмертных его трудах. Фихте настойчиво возвещает (между тем, как Шопенгауэр, по собственному признанию, «внимательно слушает его»), что все бытие, в конце концов, основано в *универсальной воле*... Это свое мировоззрение Фихте мог бы также назвать: «Мир как знание и воля». ...Что воление есть первобытие, — становится воззрением и Шопенгауэра. Когда знание угасает, остается воля, ибо *воля предшествует знанию*. Источник знания — в моем мозгу, говорит себе Шопенгауэр. А это последнее должно быть порождено деятельной творческой силой. Человек знает такую творческую силу в своем собственном волении. Шопенгауэр стремится показать, что и действующее в вещах есть *воля*. Таким образом, воля, как «вещь в себе», лежит в основе представленной действительности. И мы можем знать об этой «вещи в себе». Она не лежит, подобно кантовой, по ту сторону нашего представления, но мы переживаем ее действие внутри нашего собственного организма».

«Шопенгауэр не в состоянии найти такой образ мира, который содержит в себе корни *самосознания*. Это попытался сделать Фихте, Шеллинг и Гегель. Шопенгауэр выделяет *одну* силу самосознания — *волю*, и утверждает, что эта последняя существует не только в человеческой душе, но и во всем мире. Таким образом, в истоках мира человек для него не заключен своим полным самосознанием, а лишь одной частью — волей. Тем самым Шопенгауэр является одним из тех представителей новейшего мировоззрения, которые лишь частично сумели охватить своим сознанием основную загадку времени».

«Гете имел глубокое влияние на Шопенгауэра. С осени 1813г. до мая 1814г. он встречался с поэтом. Гете лично ввел философа в учение о красках. Мировоззрение Гете вполне соответствовало представлениям, которые Шопенгауэр составил себе о том, как действуют наши органы чувств и наш дух, воспринимая вещи и процессы».

«Существенной причиной всех мировых процессов является для Шопенгауэра воля. Она — вечное, смутное стремление к бытию. Она не содержит в себе разума, ибо разум возникает лишь в человеческом мозгу, созданном волей. В то время, как Гегель делает самосознающий разум, дух основой мира и в человеческом разуме видит

лишь индивидуальное осуществление общего мирового разума, Шопенгауэр признает его лишь как продукт мозга, как мыльный пузырь, возникающий после того, как неразумное смутное стремление, воля, создала все остальное. Для Гегеля все вещи и процессы — разумны, ибо они произведены разумом. Для Шопенгауэра все неразумно, ибо создано неразумной волей. На Шопенгауэре со всей отчетливостью подтверждаются слова Фихте: человек выбирает мировоззрение каков он сам. Шопенгауэр прошел через тяжелый опыт; он познал мир с самой дурной его стороны, прежде чем решился размышлять о нем. Поэтому он испытывает удовлетворение, изображая этот мир как неразумный в своем существе, как результат слепой воли. Согласно образу мышления Шопенгауэра, разум не имеет власти над неразумным. Ибо сам разум возникает как результат неразумного, он есть иллюзия и сновидение, рожденные волей. Мировоззрение Шопенгауэра есть переложенное в мысли мрачное настроение его души. Его глаза не были приспособлены к тому, чтобы с радостью следить за разумными процессами бытия; он видел лишь выражающееся в страданиях и скорби неразумное слепой воли. Поэтому его моральное учение могло основываться лишь на восприятии страдания. Поступок является для него нравственным лишь постольку, поскольку он основан на этом восприятии. Источником человеческих поступков должно быть *сострадание*. Кто понимает, что все существа страдают, должен будет во всех своих поступках руководствоваться сочувствием. Так как в воле заключено неразумное и дурное, человек будет стоять нравственно тем выше, чем больше он убивает в себе необузданное желание. Выражение воли в отдельной личности есть самостоятельность, *эгоизм*. Кто отдается сочувствию, т.е. желает не для себя, но для других, тот стал господином над волей. — Путь, ведущий к отречению от воли, состоит в отдаче себя художественному творчеству и впечатлениям, исходящим от произведений искусств. Художник творит не потому, что он чего-то желает, не потому, что его эгоистическое желание направлено на все вещи и процессы. Он творит не из эгоистической радости. Он погружается в сущность вещей как чистый мыслитель. Точно также обстоит дело и с наслаждением от произведений искусств. Если мы стоим перед произведением искусства и в нас шевелится желание приобрести его, мы еще вплетены в низкие вожделения воли. Лишь когда мы удивляемся красоте, не вожделяя ее, мы поднимаемся на высокую точку зрения, на которой мы уже не зависим от слепой воли. Но тогда искусство стало для нас чем-то освобождающим на отдельные моменты от неразумного, слепо волящего бытия. Наиболее чистый вид этого искупления состоит в наслаждении *музыкальным* и произведениями искусства, ибо *музыка* говорит нам не через посредство представления, подобно другим видам искусства... Это воззрение Шопенгауэра на музыку также является результатом его совершенно личного своеобразия».

«Каждый образ внешней природы хочет быть духом, но не достигает его. Если человек создает такой внешний пространственный образ, которому он напечатлевает дух, которого ищет, но не может найти, тогда он создает совер-

шенное произведение искусства. Это имеет место в *пластике*. Что появляется во внутреннем человеческой души как безобразный дух, как идея, то художник-скульптор образует из грубого вещества. Душа, чувство, которые мы безобразно воспринимаем в нашем сознании, — они говорят из статуи, из образа пространства. В этом сочетании чувственного и духовного мира лежит художественный идеал мировоззрения, которое в проявлении духа видит цель природы, т.е. может видеть прекрасное лишь в таком произведении, которое является как непосредственное выражение выявляющегося в природе духа. Кто, напротив, подобно Шопенгауэру, видит во всей природе лишь представление, тот не может видеть этот идеал в произведении, подражающем природе. Он должен прийти к искусству, свободному от всего природного: это *музыка*».

«В отрицающих мир жизненных воззрениях буддизма Шопенгауэр видит высокое учение мудрости, поэтому его мировоззрение, по отношению к мировоззрению Гегеля, можно назвать реакционным. Гегель всюду старался примирить человека с жизнью. Он стремился представить все поступки как участие в разумном порядке мира. Шопенгауэр рассматривает враждебность к жизни, уход от действительности, бегство из мира как идеал мудреца».

18(8)

Гегель и Шопенгауэр

394. «Философия Гегеля распадается на три части. Одна ее часть — логика, но не субъективная человеческая логика, а система мыслей, которые должны лежать в основе мира. Затем идет природа, которую Гегель берет как вторую часть своей философии. Но и природа для него — не что иное, как идея, однако идея в ее инобытии, как он говорит: идея в ее вне-себя-бытии. Так что и природа есть идея, но в другой форме, форме, которую можно видеть, рассматривать чувствами, идея в ее другом бытии. *Идея*, возвращающаяся к самой себе, является для него человеческим духом, который развивается от простейшей человеческой духовной деятельности до мировой истории и до восхождения этого субъективного человеческого духа в *религии, искусстве и науке*. ... для Шопенгауэра каждый элемент мыслей является субъективным, а будучи субъективным, он есть лишь образ, лишь что-то нереальное, тогда как единственной реальностью является воля. И как Гегель в минеральном, животном, растительном и человеческом царствах исследовал только мысли, так Шопенгауэр во всех этих царствах исследовал волю. ...Так что можно сказать: Гегель — это философ мысли, а Шопенгауэр — философ воли».

«Весь космос пронизан космическими мыслями. И поскольку Гегель был сильным духом, который, я бы сказал, чувствовал результаты многих прошедших земных жизней, то свое внимание он особенно направлял на космические мысли».

Шопенгауэр менее чувствовал результаты своих *земных жизней*, а свое внимание он больше направлял на космическую волю. Ибо как в человеке живут *мысль и*

воля, так и в космосе живут *мысль и воля*. Но что означают для космоса мысли, которые особенно рассматривает Гегель, и что означает для космоса воля, которую особенно рассматривает Шопенгауэр? Гегель не занимается мыслями, которые вырабатываются в голове. Весь мир был для него, по сути говоря, откровением мыслей. Так что он занимался космическими мыслями. Если взглянуть на особое духовное формирование Гегеля, то можно сказать: это духовное формирование Гегеля указывает на земной Запад. Только Гегель то, что на Западе выразилось, например, в материалистической теории развития, в материалистически мыслимой физике, поднял в элемент мысли. У *Дарвина* мы находим учение о развитии, и у Гегеля мы находим учение о развитии. У Дарвина это материалистическое учение, когда все разыгрывается так, как если бы в развитие вступили одни грубые природные субстанции и совершали это развитие; у Гегеля мы видим, как все, находящееся в развитии, пронизано пульсацией мысли, как мысль в ее конкретной конфигурации, в ее конкретном формировании и представляет собой, собственно, развитие. Так что мы можем сказать: на Западе умы рассматривают мир с точки зрения мыслей, но они материализуют мысль. Гегель идеализирует мысль и поэтому приходит к космическим мыслям.

Гегель в своей философии говорит о мыслях и имеет в виду, собственно, космические мысли. Гегель говорит: когда мы что-то видим во внешнем мире, будь то звезда в ее движении, будь то животное, растение или минерал, мы, собственно, повсюду видим мысли, только этот род мыслей во внешнем мире выступает в иной форме, чем мыслеформы. Нельзя сказать, что Гегель придерживался этого учения — о мыслях мира — *эзотерически*. Оно осталось эзотерическим постольку, поскольку книги Гегеля мало кто читает; но намерением Гегеля не было придерживаться учения о космическом содержании мира эзотерически. Но все-таки исключительно интересно, что если обратиться к *тайным обществам Запада*, то в определенном отношении его учение там рассматривается как глубоко эзотерическое учение о том, что мир, собственно, образован из мыслей. Можно бы сказать: что Гегель столь наивно высказал о мире — это в тайных обществах Запада, в среде англоамериканских народов, составляет содержание тайного учения, и там придерживаются мнения, что это тайное учение не следует популяризировать. И как бы гротескно это ни выглядело, можно все-таки сказать: философия Гегеля определенным образом составляет основной нерв тайных учений Запада. ... Но что лежит в основе этого? — Очень важная проблема. В основе этого лежит то, что когда подобное содержание, рожденное из духа, рассматривают как тайное достояние, то это дает силу, а будучи популяризованным, оно этой силы не дает. Я прошу вас особенно принять это во внимание: какое-либо содержание, которым обладают как знанием, становится силой власти, если его удерживают в *тайне*. Поэтому те, кто желает какое-либо учение сохранить в тайне, крайне не любят, если кто-то его популяризирует. Это *мировой закон*: все популяризованное дает лишь познание, удержанное в секрете — дает власть.

В ходе последних лет я различным образом говорил о тех силах, что исходят от Запада. Что эти силы исходят от Запада, не означает, что там имеется какое-либо знание, неизвестное в Средней Европе, но с этим знанием там иначе обращаются. Подумайте только, что за примечательный трагизм! Выступающее во всемирно-исторических событиях из сил западных тайных обществ могло бы быть парировано значительным образом, если бы только в Средней Европе изучали своих умов». Эдуард фон *Гартман* писал, что на всех факультетах в Средней Европе только два философа читали Гегеля.

Шопенгауэр — поклонник воли. Характерна его работа «О воле в природе». «Шопенгауэр материализует космическую волю... Его любовь к *нирване* и ко всему *восточному*, эта склонность к индуизму — она иррациональна, как и вся его философия воли, восходящая некоторым образом из его субъективных склонностей. Но в этом заложена также и определенная необходимость. ... Его философия воли, конечно, принадлежит Средней Европе, она *диалектична*, он представляет ее в мыслях, он рационализирует саму волю; он говорит в мыслях, но он говорит о воле. Но когда он говорит о воле, т.е. материализует космическую волю, то из глубин души в его сознании восходит склонность к Востоку. Он в восторге от всего, что является индуизмом. И если Гегель объективно указывает на Запад, то Шопенгауэр — на Восток. Но на Востоке мы не находим, чтобы волевой элемент, который Шопенгауэр действительно чувствовал как элемент Востока, материализовался, отпечатывался в мыслях, т.е. интеллектуализировался бы. ... она (воля) там отчасти представлена поэтически, отчасти в непосредственном созерцании. ... Если восточное мировоззрение особенно подчеркивает всепронизывающую любовь, то этот элемент *любви* есть не что иное, как некий аспект космической воли, только изъятый из интеллекта. Так что мы можем сказать: там воля спиритуализируется. Как на Западе материализируется мысль, так на Востоке была спиритуализирована воля».

Оба мира сталкиваются в *Средней Европе*, что выражается в принятии гегельянства тайными обществами Запада и в родстве Шопенгауэра эзотерике Востока. «Философия Шопенгауэра не глубока, но в ней содержится нечто опьяняющее, волеобразное, что пульсирует в ней. Шопенгауэр становится притягательным и прелестным, когда он, собственно, плоские мысли пронизывает своим волевым элементом. Тогда через его строки некоторым образом чувствуется огонь воли. Потому он и стал, по сути, в плоскую эпоху салонным философом. ... Не нужно много думать, достаточно лишь дать воздействовать на себя щекотке, пульсирующей через мысли воли, особенно если речь идет о «Приложении и паралипоменах», где щекотка мысли действует прямо-таки изысканно». «Полярность Гегель-Шопенгауэр представляет собой по отношению к несравненному, гармоничному дружескому союзу Гете и Шиллера дисгармоническую компенсацию».

«Для Гегеля мир есть откровение мудрейшего разума. А для Шопенгауэра, чем является мир для Шопенгауэра?... Большой глупостью Божией». Что в прошлом

было волей, теперь становится мыслью, «будучи связанной с нашей головой. ... Мы соединяем мысль с волей, омолаживаем ее в воле. А когда мы ее омолаживаем в воле, то мы ее посылаем в нашу следующую жизнь, в следующую инкарнацию. ... Чем дальше мы идем назад, тем больше преобладают мысли в *Акаше-Хронике*; чем больше мы идем вперед, тем плотнее становится волевой элемент. ... И в то время, как все больше и больше отмирают космические мысли, вызревают человеческие мысли; из своего источника пронизут они в будущем космический элемент воли. Так человек является хранителем космических мыслей в мире. Окольным путем через человека космические мысли прошлого прорастают в будущее». 202(4)

395. Гегель относится к миру как человек, который стоит перед деревом, изобильно покрытым цветами, в момент, когда начинают завязываться плоды. Но их пока еще нет. Когда выступают только цветы, тогда в дереве действует власть света, тогда в дереве действует то, что является несущими свет мыслями (ибо мысли — это свет, мир умирает в свете). Так стоит Гегель перед всеми явлениями мира. Он рассматривает внешние цветы, то, что целиком и полностью разворачивается в конкретном. Шопенгауэр стоит в мире иначе. Для него важен иной элемент, который мы носим в наших конечностях. Можно ли его увидеть вовне? «Если мы рассматриваем волю развитой силой созерцания, ясновидчески, то мы переживаем нечто такое, что можно видеть внешне. Если мы силой ясновидения рассматриваем мысли, то мы переживаем свет, светящееся. А если силой ясновидения мы рассматриваем волю, то она становится все толще и толще: воля становится материей. Будь Шопенгауэр ясновидящим, это существо воли предстало бы перед ним как автомат материи, ибо внешняя сторона воли — материя. Воля внешне — это материя, как мышление внешне — это свет. Поэтому в прежних рассматриваниях я мог указать, что погружаясь мистически в свою волевою природу, человек занимается глупостями, поскольку в действительности это грубейший эгоизм — стремление к хорошему самочувствию, хотя подобные люди видят, что они находят дух. ... Ибо в действительности это есть не что иное, как погружение в материю. Когда человек погружается в волю, то ему открывается истинная природа материи. ... И в этой материи, т.е. в этой воле сокрыто, по сути, то, что является постоянно начинающимся, прорастающим миром». 202(5)

396. «В гегелевском миро- и жизневоззрении есть нечто, способствующее возникновению сомнений и вопросов. Исходная точка Гегеля есть чистое мышление, абстрактная идея, которую он сам называет «устричным серым или совсем черным существом» (письмо к Гете от 20/II 1821 г.), относительно которой он, в то же время, утверждает, что ее следует понимать как «изображение Бога, каким он является в своем вечном существе до создания природы и конечного духа». Цель, к которой он приходит — это полный содержания человеческий дух, при помощи которого выявляется то, что в «сером», «устричном» ведет лишь теневое бытие. Его легко можно понять в том смысле, что личности, как живого, самосознающего

существа, не существует вне человеческого духа. То полное содержание, что мы переживаем в себе, Гегель производит из идеального, которое мы должны помыслить. Можно понять, что некоторые умы с определенными душевными задатками чувствуют антипатию к такому миро- и жизневоззрению. 18(3)

397. «Кто ныне рассматривает внешнюю природу, ставит опыты, тот рассматривает лишь то, что она ему дает, отражает. Он лишь грезит о природе. ... Лишь временами просыпается ныне кто-нибудь и тогда говорит себе: то, что находится вовне, ведь не простое сновидение, в нем что-то живет. Философия Шопенгауэра была таким частичным пробуждением, с которым он не знал, что делать... Шопенгауэр утверждает как бы грезя: в природе живет нечто как воля».

398. «... мировоззрение Шопенгауэра, которое также атеистическое». 221(7)

399. «Что прежде всего бросается в глаза у Шопенгауэра, если не смотреть на теоретическую часть его системы, но на то, что как содержание чувств и ощущений пронизывает все его мышление? — Глубокое родство этого человека XIX в. с восточным, персидским мышлением и настроением. Везде в его предложениях, в подчеркнутых чувствах живет то, что можно назвать восточным элементом на Западе. И во 2-ой половине XIX в. это перешло на Эд. фон Гартмана». 139(1)

Продолжатели и оппоненты Гегеля

400. «Лишь такие самоотверженные, полные самоотдачи мыслители, как Карл *Розенкранц* (1805-1879) были в состоянии совершенно влиться в ход мыслей Гегеля и в полном согласии с ним создать строй мысли, представляющий как изложение строя мысли Гегеля, но исходящий из менее значительной натуры». 18(8)

401. Карл Розенкранц. «Он некоторым образом рассматривал Гегеля сквозь очки кантианства; кроме того, его гегельянство было сильно окрашено изучением евангелической теологии». 221(2)

402. Франц Бенедикт *Баадер* (1765-1841), Карл Христиан Краузе (1781-1832), Иммануил Герман *Фихте* (1797-1879), Христиан Герман *Вейс* (1801-1866), Антон *Гюнтер* (1785-1862), К.Ф.Э. *Трандорф* (1782-1863), Мартин *Дейтингер* (1815-1864), Герман *Ульрици* (1806-1884). «Они стремились поставить индивидуального Бога, полное жизни личное прасущество на место серой, «устричной» чистой мысли Гегеля. Баадер считал веру в то, что Бог достигает своего совершенного бытия в человеке — «отрицающим Бога представлением». Бог должен быть личностью; и мир не должен исходить из него подобно логическому процессу, в котором с необходимостью одно понятие рождает другое, как это представляет себе Гегель. Нет, мир должен быть свободным деянием Бога, творением его всемогущей воли. Эти мыслители приближаются к христианскому учению откровения. Более или менее сознательной целью их размышления является стремление оправдать и научно обосновать его. Баадер погрузился в мистику Якова Беме, Майстера Экхарта и Парацельса. В их образном языке

он нашел гораздо более подходящий способ для выражения глубочайших истин, чем в чистых мыслях гегелевского учения... Он побудил Шеллинга к углублению своих мыслей, к принятию им представлений Якова Беме.

Личности, подобные Краузе, всегда будут замечательным явлением в развитии мировоззрений. Он был математиком. Он не позволял гордому логически совершенному характеру этой науки руководить собой и вопросы мировоззрений, долженствующие удовлетворить глубочайшие потребности его духа, он не разрешал тем методом, к которому он привык в этой науке. ... В основе мира идей Краузе лежит мысль о бесконечном, самостоятельном существе, которое не имеет «ничего вне себя, но само по себе и само в себе есть единая основа всего, и поэтому мы тем самым должны мыслить себе как основу разума, природы и человечества».

Иммануил Герман Фихте резко свел счеты с гегельянством в своих книгах «Тезисы для подготовительной школы богословия» (1826) и «Основы для характеристики новейшей философии» (1829).

«Впоследствии в многочисленных произведениях он пытался обосновать и углубить воззрение, что сознательное, личное существо должно быть положено в основу мировых явлений». 18(8)

403. «В Иммануиле Германе Фихте, сыне Иоганна Фихте, выступает мыслитель, пытающийся в духовное проникнуть глубже, чем его отец, чем Шеллинг и Гегель. ...Точка зрения мировоззрения Гегеля, делающая духовную сущность мира идей основополагающим убеждением, является исходной точкой также и для Иммануила Фихте. Однако, как слабость этого мировоззрения, он рассматривает то обстоятельство, что со своей сверхчувственной точки зрения оно смотрит лишь на то, что открывается в чувственном. Кто переживает воззрения Иммануила Фихте, тот может ощутить их основной тон как следующий. Душа переживает саму себя сверхчувственным образом, когда от чувственного созерцания она поднимается к ткани царства идей. При этом она не только способна чувственный мир созерцать иначе, чем его видят органы чувств — это соответствовало бы мировоззрению Гегеля, — но более того, она получает благодаря этому *самопереживание*, которого она не в состоянии получить нигде в чувственном мире. Она тогда знает о чем-то таком, что само является в ней сверхчувственным. Это «нечто» есть не просто «идея» ее чувственного тела. Нет, это должно быть чем-то живым, сущностным, пребывающим в основе чувственного тела таким образом, что это последнее образуется в смысле своей идеи. Так Иммануил Фихте от чувственного тела восходит к сверхчувственному телу, и последнее из своей жизни образует первое. Гегель шествует от чувственного созерцания к мышлению и далее за чувственное созерцание. Фихте в человеке ищет сущность, которая может *переживать* мышление как сверхчувственное. Гегель вынужден, если он желает в мышлении видеть нечто сверхчувственное, приписать самому этому мышлению способность мыслить. Фихте это не подходит. Он должен сказать себе: если нельзя чувственное тело само рассматривать как порождающее мысли, то тогда мы вынуждены принять

стоящее за ним сверхчувственное. Исходя из такого воззрения, Фихте рассматривает человеческое чувственное тело естественнонаучно (физиологически) и находит, что такое рассмотрение, будучи достаточно непредвзятым, вынуждено в основу чувственного тела положить сверхчувственное. Об этом он пишет в своей «Антропологии», в §§118,119: «Основное постижение человеческого существа возвышает «Антропологию» в ее конечных результатах до «Антрософии».» 18(8)

404. Игнац Пауль Трокслер. Из его произведений особенно следует отметить «Лекции по философии». «Трокслер, как и Иммануил Фихте, чувствовал себя стоящим с мышлением в сверхчувственном мире. Но он также ощущал, что человек, если он устранил силу, связывающую его с органами чувств, окажется не только перед миром, который в гегелевском смысле *мыслим*, но через это отстранение он переживет внутри себя расцвет чисто духовных средств познания, благодаря которым увидит духовный мир так же, как органы чувств видят мир чувственный. О «сверхдуховных органах чувств» говорит Трокслер».

405. Христиан Герман Вейс считал необходимым подняться от мировоззрения Гегеля к совершенно богословскому мировоззрению. В христианской идее о трех лицах в одном Божестве он видел цель своего мышления. Поэтому он стремился к необычайным остроумием представить эту идею как результат естественного, непредвзятого мышления...

Антон Гюнтер — «венский философ» и находящийся под его влиянием Мартин Дейтингер движутся со своими мировоззрениями целиком в пределах католического богословского образа мышления. Первый стремится отделить человека от естественного миропорядка, разделяя его на две части: на природное существо, принадлежащее, подобно низким вещам, необходимой закономерности, и на духовное существо, являющееся самостоятельной частью высшего духовного мира... Сама церковь не придерживалась этого взгляда, ибо в Риме произведения Гюнтера были включены в индекс запрещенных книг. Дейтингер резко боролся против чистого мышления Гегеля, которое, по его мнению, не должно поглощать полного жизни бытия. Живая воля для него выше, чем чистая мысль. Первая может, как творческое начало, действительно нечто создать; вторая — бессильна и абстрактна. Эту живую волю своей исходной точкой делает также Трандорф. Мир не может быть объяснен из царства теней. Но сильная воля должна овладеть этой идеей, чтобы создать подлинное бытие. Человеку открывается глубочайшее содержание мира не в мышлении, а в любви, через которую отдельный человек отдается общему — господствующей по Вселенной воле. Совершенно ясно: все эти мыслители стараются преодолеть мышление и его предмет: чистую идею. ... Философы считают, что теплая религиозная отдача первосилам бытия разрушается ясным чистым мышлением».

«Неправильное понимание мира мыслей Гегеля... разделило приверженцев Гегеля на две партии, из которых *одна видела в его мировоззрении крепкую опору*

христианского откровения, а другая пользовалась его учением для того, чтобы рассеять христианские воззрения и заменить их радикально свободомыслящими взглядами.

Ни та, ни другая партия не могла бы сослаться на Гегеля, если бы они его правильно поняли. Ибо в мировоззрении Гегеля нет ничего, могущего послужить опорой религии или привести к ее уничтожению. Как не хотел он создать какого-либо явления природы из чистой мысли, так не имел он этого в виду и по отношению к религии. Подобно тому, как из процессов природы он хотел выделить чистую мысль и таким образом понять ее, так и по отношению к религии целью его было преимущественно вскрыть содержание ее мысли.

«Это и было ошибкой Им. Фихте, Дейтингера, Вейса и других, что они боролись с Гегелем на том основании, что он из сферы чистого мышления не развился до религиозного понимания личного божества. Но такой задачи Гегель никогда не ставил. Он рассматривал ее как дело религиозного сознания. Им. Фихте, Вейс, Краузе, Дейтингер и др. хотели из мировоззрения *создать* религию. Подобная задача показалась бы Гегелю столь же абсурдной, как если бы из идеи света кто-нибудь захотел осветить мир или из идеи магнетизма создать магнит. Правда, по его мнению, религия, как и весь мир природы и духа, происходит из идеи. Поэтому человеческий дух может найти эту идею в религии. Но, подобно тому, как магнит был создан из идеи магнетизма до возникновения человеческого духа и последнему предстояло лишь *понять* это возникновение *впоследствии*, так и религия возникла из мыслей до того, как мысль засияла в человеческой душе как составная часть мировоззрения. Если бы Гегель дожил до критики религии своих учеников, он должен был бы сказать: руки прочь от основ религии, от возникновения религиозных представлений, если вы хотите оставаться мыслителями, а не мессиями. Мировоззрение Гегеля, правильно понятое, не может воздействовать на религиозное сознание».

18(8)

406. «Бентам (1747-1832) весьма характерен для мышления своего народа. Его воззрение должно быть обозначено как утилитаризм в глубочайшем смысле этого слова. Основной принцип в отношении идеального строя мира, лежащий в основе мышления Бентама, заключается в — как это называют — максимализации человеческого блаженства. ... Доброе — идеал для человеческих стремлений — состоит в наибольшем счастье для наибольшего числа людей на Земле. ...Таков главный нерв философии утилитаризма.

Но следует принять во внимание, что этот принцип не самим Бентамом и его последователями, а теми, кто стоит на спиритуальной почве, обозначен как абсолютно ариманический. Окультисты его страны говорят о Бентаме, что он выставил совершенно дьявольский тезис... «Ибо, если бы добро состояло в наибольшем счастье наибольшего числа людей, то зло должно было бы состоять в наибольшем счастье для наименьшего числа людей». ... Значит зло и счастье могут сосуществовать, но спиритуалист не может это принять ни при каких условиях».

«Гетеанизм, контизм (от Конта) и бентамизм — эти

три воззрения стоят в разном отношении к спиритуальным стремлениям человечества. Немецкий гетеанизм, как таковой, так устроен, что из него может развиваться спиритуализм; французский контизм устроен так, что рядом с ним может развиваться спиритуализм, как у Конта и Сен-Симона рядом с позитивистской философией выступала мистика; у английского утилитаризма, у Бентама возможно не что иное, как острая оппозиция со стороны спиритуализма народному воззрению. Это лежит в основе самого развития. Французская суть может развиваться так, что идеализм и реализм, мистика и позитивизм могут идти рядом; в Англии, в британской сути умы, становящиеся там спиритуальными, всё в большей мере будут самым резким образом противостоять своему собственному народу, т.е. тому, что народность высевает как философские цветы». «Спиритуализм встает в безграничную оппозицию к внешним мировоззрениям. Это значительно в высшей степени».

184(2)

«Спиритуально чувствующие там (в Англии) преодолеют народную культуру, преодолеют ее вплоть до уничтожения». Человечество сейчас стоит в 4-ом, минеральном царстве. Потому каждый может обнести себя стенами. В будущем, на Юпитере, человек перейдет в 5-е, растительное царство, где счастье одного станет невозможным без счастья других, как в организме болезнь одного органа лишает покоя весь организм. Философия Бентама говорит о счастье, которое в будущем невозможно, потому она побивается спиритуальным стремлением в самой Англии».

184(3)

407. «Борьбе мировоззрений служила издаваемая Арнольдом Руэе и Теодором Эхтермайером в 1838-1843 гг. «Гальская Летопись». От защиты и изложения Гегеля они вскоре перешли к самостоятельному развитию его идей и привели таким образом к тем точкам зрения, которые мы в следующей главе обозначаем как точки зрения «радикальных мировоззрений». С 1841 года издатель переименовал свой журнал в «Немецкую летопись» и одной из своих целей стали считать «борьбу против политической несвободы, против феодально-земледельческой теории». Они выступали как радикальные политики в развитии эпохи, требовали государства, в котором господствует совершенная свобода. Тем самым они отделились от духа Гегеля, который *хотел не делать историю, но понимать ее*».

18(8)

2. Радикальные мировоззрения

408. «В начале 40-х годов сильные удары против мировоззрения *Гегеля* направляет человек, который до того глубоко и интимно в него вжился. Это Людвиг Фейербах (1804-1872). Война, объявленная им мировоззрению, из которого он вырос, в радикальной форме дана в его трудах «Предварительные тезисы к реформе философии» (1842) и в «Основных положениях философии будущего» (1843). Дальнейшее развитие его мысли мы можем проследить в других его трудах: «Сущность христианства» (1841), «Сущность религии» (1845) и в «Теогонии» (1857). В деятельности Людвиг Фейерба-

ха в области духовной науки повторяется тот же процесс, который почти столетием раньше совершился в естественнонаучной области (1759) благодаря выступлению Каспара Фридриха *Вольфа*. ... Еще в мировоззрении Гегеля можно видеть остаток древнего учения о предобразовании. *Чистая мысль*, являющаяся в человеческом духе, должна лежать сокрытой во всех явлениях, прежде чем достигнуть в человеке видимого бытия. Эту чистую мысль, которая должна быть как бы «изображением Бога, каким он был в вечном существе до сотворения мира», Гегель ставит до начала природы и индивидуального духа. Развитие мира предстает, таким образом, как развертывание чистой мысли. ... Протест Людвига Фейербаха против воззрения Гегеля основан на том, что он так же не мог признать существование духа до его действительного пребывания в человеке, как Вольф был не в состоянии признать, что части живого организма были уже преобразованы в яйце. Подобно тому, как Вольф видел *новообразования* в органах живого существа, так Фейербах видел их в индивидуальном духе человека. Этот последний ни в какой мере не существует до своего видимого бытия, он возникает лишь в тот момент, когда проявляется.

Фейербах считает, таким образом, неправомерным говорить о всеобщем Духе, о существе, в котором коренится, индивидуальный дух. До своего фактического появления в мире не существует разумного бытия, которое так строит материю, видимый мир, что в конечном итоге в человеке выявляется его прообраз, но до возникновения человеческого духа существуют лишь лишённые разума вещества и силы, которые из себя строят нервную систему, концентрирующуюся в мозге; и в этом последнем возникает, как совершенное *новообразование*, нечто еще не существовавшее — одаренная разумом человеческая душа. Для такого мировоззрения нет возможности произвести процессы и вещи от духовного Первоначала, ибо духовное существо есть *новообразование*, вытекающее из организации мозга. И когда человек переносит духовное во внешний мир, то совершенно произвольно представляет себе, что вне его существует и управляет миром существо, подобное тому, которое лежит в основе его поступков. Каждое духовное существо человек должен сначала создать в своей фантазии; вещи и процессы мира не дают повода предположить такое существо. Не духовное Прасущество, в котором находятся преобразованными все существа, создал человека, но человек согласно своему существу создал себе фантастический образ такого прасущества. Таково убеждение Фейербаха. «*Знание человека о Боге* есть знание человека о себе, о его собственном существе». ...

Необходимой поворотной точкой в развитии мировоззрений Фейербах считает «открытое исповедание того, что сознание Бога есть не что иное, как сознание человечества, что человек может мыслить, предчувствовать, представлять, чувствовать, верить, жалеть, любить и почитать как абсолютное, божественное существо *только человеческое существо*». «Действительное в своей действительности, или как действительное, есть действительное как объект чувства, есть *чувственное*. Истинность, действи-

тельность, чувственность — идентичны. Только чувственное существо — действительное существо. Предмет в истинном смысле дается лишь посредством чувств, а не посредством мышления как такового. Данный в мышлении или идентичный ему объект есть только мысль». Но это значит только, что мышление выступает в человеческом организме как *новообразование*, и у нас нет основания представлять себе, что мысль до своего появления уже была скрыто преобразована в мире в какой-либо форме. ... Фейербах требует, чтобы разум не был поставлен как исходная точка во главу мировоззрения, как это делает Гегель, но чтобы он рассматривался как продукт развития, как *новообразование* человеческого организма, в котором он проявляется. Ему противно всякое отделение телесного от духовного, так как оно не может быть понято иначе, как продукт развития телесного. ...

Почему мы не можем мыслить во всякое время, почему мысли не находятся в нашем распоряжении по нашему усмотрению, почему мы часто среди духовной работы, несмотря на самое напряженное усилие воли, не можем сдвинуться с места до тех пор, пока какой-нибудь внешний повод, часто даже какая-нибудь перемена погоды, не оживит мысли? — Оттого, что мыслительная деятельность также есть органическая деятельность. Почему мы часто годами вынашиваем мысли, прежде чем они уяснятся? — Потому что и мысли подлежат органическому развитию, и мысли должны созреть так же, как и плоды на поле и дети во чреве матери».

«Фейербах указывает на Георга Кристофера *Лихтенберга*, мыслителя, скончавшегося в 1799 году, который в отношении многих своих идей должен рассматриваться как предшественник того мировоззрения, которое нашло свое выражение в мыслителях, подобных Фейербаху, и интересные идеи которого лишь потому не сделались столь плодотворными для XIX века, что затмевали все остальное, мощные построения мысли Шеллинга, Фихте и Гегеля так заполнили духовное развитие, что афористические молнии идей, даже если они и были столь светлыми, как идеи Лихтенберга, могли остаться незамеченными. Достаточно напомнить отдельные изречения этого замечательного человека, чтобы показать, как в заложенном Фейербахом движении мысли снова ожил его дух. «Бог создал человека по своему образу. Это, вероятно, значит, что *человек создал Бога по своему образу*». «Наш мир станет таким совершенством, что будет столь же смешно верить в Бога, как в настоящее время — в привидения». «Разве наше понятие о Боге не есть олицетворенная непостижимость?» «Представление, которое мы составляем себе о душе, подобно представлению о магните в земле. Это лишь образ. Человек обладает прирожденной способностью все мыслить в этой форме». ... Для построения мировоззрения требуется не только превосходство духа, которым он обладал, но также способность всесторонне разработать и пластически округлить идеи в общей связи. Этой способности он был лишен. ... Лихтенберг требует концентрации на постороннем, но он все еще пронизывает это требование представлениями, направленными на потустороннее. «Я думаю, — пишет он, — что очень многие люди, воспитывая

себя для неба, забывают о воспитании себя для земли. Я думаю, что человек действовал бы мудрее всего, если бы первое поставил на надлежащее место. Ибо если мы поставлены на это место мудрым существом, в чем нет сомнения, то будем делать здесь то, что в наших силах».

«Такие сравнения, как сравнение Лихтенберга с Фейербахом, весьма существенны для истории развития мировоззрений. Они нагляднее всего показывают развитие мыслителей, ибо из них узнают, как воздействовал на это развитие промежуток времени, лежащий между ними».

«Гегель чувствовал себя хорошо среди сутолоки современной ему жизни. Овладеть непосредственной жизнью мира философским духом стало для него прекрасной задачей. ... Фейербах не сочувствовал жизни своей эпохи. Тишина уединения была ему милее, чем сутолока современной ему жизни. Он ясно высказывается об этом: «вообще я никогда не примирюсь с городской жизнью. От времени до времени приезжать в город для преподавания — это, на основании впечатлений, которые я уже здесь приводил, я считаю правильным, даже моим долгом; но потом я должен вернуться в деревенское уединение, дабы здесь, на лоне природы работать и отдыхать». ... Он искал истинной жизни; он не мог найти ее в той форме, которую она приняла благодаря культуре эпохи. Насколько серьезно он относился к «концентрации на посюстороннем», показывает его изречение, произнесенное им по поводу мартовской революции. Она показала ему бесплодной, ибо в представлениях, лежащих в ее основе, еще продолжала жить старая вера в потустороннее... Только такая личность могла в самом человеке искать всю ту силу, которую другие выводят из высшей силы».

«Рождение мысли вызвало в греческом мировоззрении то, что человек уже не мог чувствовать себя настолько сросшимся с миром, как это было возможно при древнем образном представлении. Это была первая ступень в образовании пропасти между человеком и миром. Следующая ступень была дана в развитии новейшего естественнонаучного образа мышления».

«Гете, Шиллер, Фихте, Шеллинг, Гегель мыслили идею *самосознающей души* такой всеобъемлющей, что эта последняя предстает коренящейся в высшей духовной природе, стоящей *над* природой и человеческой душой». «Фихте, Шеллинг, Гегель признавали самосознающую душу тем, чем она является; Фейербах делает ее тем, что ему нужно для его образа мира. В нем выступило мировоззрение, которое чувствует себя побежденным образом мира. Оно не может справиться с обеими частями современного образа мира, с образом природы и с образом души; поэтому он проходит мимо одной из этих частей: мимо образа души».

«В мире древних народов следует видеть падение *образного* представления древности, из которого развилось переживание мысли. Ощущение этого факта оживает в XIX веке в такой личности, как Давид Фридрих Штраус. Он стремится ориентироваться в развитии значения жизни мысли, углубляясь в связь мировоззрения с *мифологическим мышлением* в историческом периоде. Он стремится познать, каким образом мирооб-

разующее мировоззрение еще продолжает действовать в новейшем мировоззрении. В то же время он хочет укрепить человеческое самосознание в существе, лежащем вне отдельной личности, представляя себе все человечество воплощением божественного существа. Благодаря этому он обретает для отдельной человеческой души опору во вселенской человеческой душе, которая раскрывается в ходе исторического становления.

Еще радикальнее Штраус подходит к вопросу в своей, появившейся в 1841 г. книге «Христианское вероучение в его историческом развитии и в борьбе с современной наукой». Здесь речь идет о претворении христианских догматов из их поэтического образа в мыслительные истины, лежащие в их основе. Он подчеркивает теперь несовместимость современного сознания с тем сознанием, которое придерживается древних, образно-мифологических изображений истины. «Итак, — пишет Штраус, — пусть *верующий* предоставит *знающему* спокойно идти своим путем, как это делает последний по отношению к первому; мы оставляем им их веру, так пусть они оставят нам нашу философию. И если сверхблагочестивым удастся исключить нас из своей церкви, то мы сочтем это за достижение». ... Воззрения Штрауса вызвали невероятное возбуждение душ... Штраус лишился места лектора в Тюбингенской семинарии за «Жизнь Иисуса», и когда он затем стал профессором богословия в Цюрихском университете, то пришли крестьяне с цепями, чтобы исключить разрушителя мифа, добиться его отставки».

«Воззрение, представленное Фейербахом, что существо человека есть в то же время и его высшее существо, и что всякое другое высшее есть только иллюзия, созданная по его подобию и поставленная им самим над собой, мы находим и у Бруно Бауера, но в форме гротеска. Он описывает, как человечество пришло к созданию иллюзорного противобобра в выражениях, из которых видно, что они вытекают не из потребности полного любви понимания религиозного сознания, как у Штрауса, а из радости разрушения. Он говорит, что «всепоглощающему «я» страшно самого себя; оно не смело считать себя всем и самой всеобщей силой, т.е. оно еще оставило религиозный дух и так завершило свое отчуждение, противопоставив себе самому свою всеобщую силу как чуждую, и работая в противовес этой силе в страхе и содрогании за свою целостность и блаженство». Бруно Бауер стремится критически испытать на всем существующем свое темпераментное мышление. Что мышление призвано проникнуть до сущности вещей — это он перенял как убеждение из мировоззрений Гегеля. Но он не способен, как Гегель, дать мышлению изжить в одном результате, в одном строе мыслей. Его мышление не творческое, но критическое... Он стремился установить критическую силу мышления исходя не из одной мысли, как из определенной точки зрения, как это делал Гегель. Он пишет: «*критика* есть, с одной стороны, последнее действие определенной философии, которая в этом должна освободиться от позитивной философии, еще ограничивающей ее действительную всеобщность и потому, с другой стороны, она есть предпосылка, без которой философия

не может подняться к последней всеобщности самосознания». Таково вероисповедание «Критики мировоззрения», которого придерживался Б.Бауер. — «Критика не верит в мысль, в идеи, а только в мышление». «Человек теперь найден», — торжествует Бауер. Ибо теперь человек связан только своим мышлением, человечность — это не отдача себя чему-либо внечеловеческому, но проработка всего в горниле мышления. Человек должен быть не подобием другого существа, а прежде всего человеком, и достигнуть этого он может своим мышлением. Мыслящий человек есть истинный человек. Ничто внешнее, ни религия, ни право, ни государство, ни закон и т.д., не могут сделать человека человеком, а только его мышление. В Бауере выступает немощь мышления, стремящаяся, но не могущая достигнуть *самосознания*.

«Что Фейербах объявил высочайшим существом человека, относительно чего Бруно Бауер утверждал, что оно найдено как мировоззрение при помощи критики: рассмотрение «человека» совершенно непредвзято и без предпосылок, — это составляет задачу, которую поставил себе Макс Штирнер (1806-1856) в своей появившейся в 1845г. книге «Единственный и его достояние». Штирнер находит, что: «Фейербах борется за общее содержание Христианства со всей силой *отчаяния* не для того, чтобы его отвергнуть, нет, для того, чтобы его оживить, чтобы его долгожданное, всегда остающееся вдали, с последним усилием извлечь из неба и навсегда сохранить у себя. Разве это не жест последнего отчаяния, не жест не на жизнь, а на смерть, и не есть ли это в то же время христианская тоска и жажда потустороннего? Герой не хочет войти в потустороннее, а хочет привлечь потустороннее к себе и вынудить его стать посюсторонним». ... И действительно, мы всегда мыслим себе наивысшее существо в двоякой потусторонности — во внутреннем и во внешнем одновременно, ибо «Дух Божий» по христианскому воззрению есть также и «наш дух» и живет в нас. «Он живет на небе и живет в нас. Мы, несчастные существа, являемся лишь его обителью; и когда Фейербах разрушает его небесную обитель и вынуждает его со всем багажом перейти к нам, то мы — его земная обитель, сильно переполняемся им». До тех пор, пока отдельное человеческое «я» еще устанавливает какую-либо силу, от которой оно чувствует себя зависящим, оно видит самого себя не со своей собственной точки зрения, но с точки зрения этой чуждой силы. Оно не владеет собой, оно одержимо этой силой. ...

Существует только отдельный человек, а не «родовое понятие *человечества*», которое Фейербах ставит на место божественного существа. Если, таким образом, отдельный человек ставит над собой родовое понятие человечества, то он точно так же предается иллюзии, как и тогда, когда чувствует себя зависимым от личного Бога... Штирнер уже в 1842 г. в статье, опубликованной «Рейнской газетой», высказывался по поводу «ложного принципа нашего воспитания или о гуманизме и реализме», что мышление, знание, по его мнению, не может проникнуть до существа личности. Поэтому он считает ложным принципом воспитания, когда средоточием берется не это существо личности, а одностороннее знание. «Знание,

которое не очищает и не концентрирует до такой степени, чтобы увлечь к волею или, иными словами, которое меня лишь отягощает, как некая ноша, вместо того, чтобы целиком следовать за мной, так чтобы свободно движущееся «я», не обремененное волей, бодро проходило через мир, такое знание, ставшее личным, дает жалкую подготовку для жизни... Знание должно умереть, чтобы снова восстать как *воля* и чтобы ежедневно заново творить себя как свободную *личность*. Только в личности каждого отдельного может заключаться источник того, что он делает. Нравственные обязанности не могут быть заповедями, данными человеку как-либо, а цепями, которые он сам на себя навешивает... Я люблю своего ближнего не оттого, что я следую священной заповеди любви к ближнему, а потому что мое «я» влечет меня к ближнему. Я не *должен* его любить, я *хочу* его любить. Чего люди хотели — это они поставили над собой как заповеди». В этом пункте легче всего неправильно понять Штирнера. Он не отрицает *моральных поступков*, он отрицает лишь *моральную заповедь*.

Как человек действует, если он себя правильно понимает, — уже это само по себе создает нравственный миропорядок. Моральные предписания для Штирнера — лишь призрак, навязчивая идея. Они устанавливают нечто такое, к чему человек приходит сам, когда целиком отдается своей природе. Абстрактные мыслители здесь, конечно, возразят: разве не существует преступников? Должны ли они действовать сообразно с тем, что им предписывает их природа? Эти абстрактные мыслители предрекают всеобщий хаос в том случае, если моральные предписания не станут для человека священными. Штирнер мог бы им ответить: разве в природе не бывает болезни? Разве она не происходит точно так же по вечным, железным законам, как и все здоровое? Но разве мы поэтому не можем отличить больное от здорового? Как разумному человеку никогда не придет в голову считать больное здоровым на том основании, что и оно произошло по природным законам, так и Штирнер не собирается считать ненормальное нормальным на том основании, что оно возникает как моральное, когда отдельный человек бывает предоставлен самому себе. Но Штирнер отличается от других абстрактных мыслителей своей убежденностью в том, что в человеческой жизни, когда отдельные люди бывают предоставлены сами себе, нравственное будет господствовать точно так же, как в природе господствует здоровье.

Подобно другим мыслителям новейшего времени, Штирнер стоит перед фактом самосознающего «я», требующего понимания. Другие ищут средств понять это «я». Понимание наталкивается на трудности, ибо между образом природы и образом духовной жизни образовалась глубокая пропасть. Штирнер оставляет все это без внимания. Он стоит перед фактом самосознающего «я» и все, что он в силах сделать, употребляет исключительно на то, чтобы указать на этот факт. Он хочет говорить о «я» таким образом, чтобы каждый сам оглянулся на это «я», и чтобы никто не избежал этого взгляда, говоря: «я» — это то или иное. Штирнер хочет указать не на идею,

не на мысль «я», а на живущее «я, которое личность находит в себе.

Род представлений Штирнера, как противоположный полюс мировоззрению Гете, Шиллера, Фихте, Шеллинга, Гегеля, есть явление, которое с известной необходимостью должно было выступить в развитии новейших мировоззрений. Ярко выступил перед его духом факт самосознающего «я». Каждое творение мысли представало перед ним так, как оно предстает перед мыслителем, который стремится постичь мир лишь в мыслях, может представить мир мифических образов. Перед этим фактом для него исчезало все остальное содержание мира, поскольку это последнее обнаруживает связь с самосознающим «я». Он ставил самосознающее «я» в совершенно изолированное положение.

Штирнер не ощущает, что может оказаться трудным поставить «я» в такое положение. Последующие десятилетия не развили интереса к этой изоляции «я», ибо эти десятилетия заняты, прежде всего, овладением образом природы под влиянием естественнонаучного образа мышления. После того, как Штирнер установил одну сторону новейшего сознания — факт самосознающего «я», эпоха отвлекает свой взор от этого «я» и направляет его туда, где найти его нельзя, — на образ природы».

«Первая половина XIX столетия родила свои мировоззрения из идеализма. Если там и перекидывается мост к естествознанию, как у Шеллинга, Лоренца *Эйкена* (1779-1851), Генриха *Стеффенса* (1773-1845), то это происходит с точки зрения идеалистического мировоззрения и в интересах этого последнего. Время так мало созрело для того, чтобы естественнонаучные мысли сделать плодотворными для мировоззрения, что гениальный взгляд *Жана Ламарка* на развитие высших организмов из простейших, опубликованный в 1809г., остался совершенно без внимания, а когда *Жозефа де Сент-Илер* в 1830г. в борьбе против *Кювье* выдвинул мысль о всеобщем природном родстве всех форм и организмов, потребовался гений *Гете*, чтобы оценить все значение этой идеи. Обильные естественнонаучные результаты, достигнутые в первой половине столетия, сделались новыми мировыми загадками в развитии мировоззрения после того, как *Чарльз Дарвин* в 1859г. самому понимаю природы открыл новые перспективы для познания органического мира».

18(9)

3. Борьба за дух

409. «Из трехчленного человека новой культурой, что началась в XV веке и своей вершины достигла в XIX в., во внимание была принята лишь одна треть: человек представлений, головной человек. И следует спросить: а что же происходит в мечтательном, чувственном человеке, в спящем, волящем человеке, и что происходит между засыпанием и пробуждением? Да, милые друзья, как люди, мы можем благополучно оставаться материалистами в жизни наших представлений! Это показал еще XIX в. Этот XIX в. показал еще правомерность этого материализма, который привел к позитивному познанию матери-

ального мира. Мы можем быть материалистами нашей головы. ... но не в нашей власти остается наша сновидческая жизнь чувств, не в нашей власти остается спящая жизнь воли. Их — особенно жизнь воли — в то же самое время переживают спиритуально.

Интересно с духовнонаучной точки зрения рассмотреть, что здесь, собственно происходит. Возьмите Молешотта, Кцольбе, которые своей головой признавали один только сенсуализм, материализм; там, внизу они при этом имели своего волевого человека, который чувствует целиком спиритуально... только голова о том не знает... когда считается с духовным миром. Они имели своего человека чувств, который считается с призрачными явлениями. И если мы правильно наблюдаем, то мы видим игру, когда сидит материалистический писатель и ужасно ругается на все, что коренится как спиритуальная природа в его человеке чувств и человеке воли; он неистовствует, поскольку тот спиритуалист, что вздымается в нем, является целиком его противником.

Так оно происходило. Идеализм, спиритуализм был здесь. ... Он находился в волевом сознании человека, и сильнейшими спиритуалистами были материалисты, были сенсуалисты!

Но что же живет в человеке чувств телесно? — Ритм, циркуляция крови, ритм дыхания и т.д. А что живет в человеке воли? — Обмен веществ. Рассмотрим сначала этот обмен веществ. Когда голова занята исполненной духа переработкой материальных вещей и материальных явлений в материалистическую науку, то при этом обмен веществ, который также охватывает всю человеческую структуру, вырабатывает противоположный образ мира, который именно материалисты бессознательно носят в себе. Но в обмене веществ это действует на инстинкты, на желания, и этим во всем человеке вызывает нечто противоположное тому, что этот спиритуальный образ мира должен нести. Он пронизывает инстинкты, захватывается ариманической властью и действует не в божественном смысле, но в ариманически-духовном смысле. Он приводит инстинкты к высшей степени эгоизма. Он так развивает инстинкты, что человек начинает заботиться только о своей жизни, становится бессовестным в социальных потребностях, в социальном сочувствии и т.п. Именно индивидуальное здесь доходит до эгоизма инстинктов. И это вырабатывается под поверхностью материалистической цивилизации, это заявляет о себе во всемирно-исторических событиях... И если развитие пойдет только в сторону выработки последствий этого явления, то конец XX столетия может пройти в войне всех против всех именно в той области земной эволюции, где развивается т. наз. новая цивилизация! — И то, что здесь вырабатывается, мы видим уже распространяющимся с Востока на большую часть Земли! Такова внутренняя взаимосвязь! Ее только нужно видеть». Вспомните, как я говорил, что философия в общем-то насквозь буржуазных философов Авенариуса и Маха была принята большевизмом.

206(6.УШ)

410. «Последние 60 лет представляют собой время, когда естественнонаучный род представлений с различ-

ных точек зрения намеревается потрясти почву, на которой прежде стояла философия... Многие мыслители, желающие теперь служить философии, стараются в способе их исследований подражать естествознанию».

18 (введение ко II тому)

411. «Кантова философия представляет собой для гегелевского мировоззрения нечто невозможное, поскольку, чтобы ответить на вопрос, как возможно познание, душа должна сначала создать познание, но тогда ей уже не может прийти на ум спрашивать о его возможности. ... Гегель хочет переживание мысли возвести на ее вершину. В высочайшем переживании мысли он находит одновременно творческий мировой принцип. Этим душа описывает круг, когда она сначала отрывает себя от мира (в древней Греции — *Сост.*), чтобы искать мысли. Она чувствует себя столь долго оторванной от мира, пока познает мысли только как мысли. Но она чувствует себя вновь с ним соединенной, когда в мыслях открывает первоисточник мира; и круг замыкается. Гегель может сказать: «Наука, таким образом, возвращается к своему началу».»

«Гегель столь далеко подвинул душу, что она смогла переживать себя в мыслях. Дальнейший путь привел бы Гегеля к тому, что мысль в душе поднялась бы *над самой собой и выросла бы в духовный мир*. Гегель понял, как душа наколдovывает из себя мысли и переживает себя в мыслях. Он завещал миру задачу как в истинно духовном мире с живыми мыслями найти сущность души, которая не может быть в своем целом пережита в простых мыслях. ... Новое развитие мировоззрений устремилось от *восприятия* мыслей к переживанию мыслей. ... Мысль не должна закосневать как мысль, она должна не просто мыслиться, не только мысленно переживаться, она должна пробуждаться к высшей жизни...»

Это ощущение бессознательно и бременем ложится на души людей в середине XVIII века. Человек усомнился в возможности исполнить это требование; однако это сомнение не достигло сознания, а выступила неспособность двигаться вперед в философской сфере. Продуктивность философских идей прекратилась».

Людвиг Бюхнер (1824-1899). Карл Фогт (1817-1895). Яков Молешотт (1822-1893). «Если желают охарактеризовать основное ощущение этих троих людей, то это можно сделать словами последнего из них: «Если человек исследовал все свойства материи, которые оказывают впечатление на его развитые органы чувств, то он постиг также и сущность вещей. Этим он достиг своего, т.е. человеческого абсолютного знания. Другого знания для людей не существует» ... В их и последующее время таких борцов за подслушанное у природы мировоззрение обозначали материалистами».

Ф.Т. Фишер в 3-м томе своей работы «Старое и новое», говорит: «что т.наз. материя может производить нечто такое, чьей функцией является дух, является ведь полным доказательством против материализма. В этом смысле бессознательно и Бюхнер опровергает материализм, когда пытается доказать, что духовные процессы из глубин материальных фактов выступают перед чувственным наблюдением».

«Что существует точка зрения, с которой материалистическому воззрению также созвучен моральный порядок мира, пытался показать Генрих Кцольбе (1819-1873). В своей книге «Границы и происхождение человеческого познания в противоположность Канту и Гегелю», появившейся в 1865г., он доказывает, что всякая *теология* произошла из неудовлетворенности этим миром. ... Кцольбе видит в вожделинии сверхприродного мира проявление неблагодарности к природному. Философия потустороннего является для него моральной ошибкой, грехом против духа природного мирового строя, ибо она уводит от «стремления к наибольшему счастью каждого отдельного» и от исполнения долга, который следует из этого стремления, «по отношению к нам самим и к другим, без оглядки на сверхприродную награду и наказание». ... Мы встречаем здесь отрицание сверхприродного морального строя мира, исходящее из моральных оснований».

В мировоззрении Кцольбе также ясно видно, какие свойства материализма сделали его столь приемлемым для человеческого мышления. Ибо, несомненно, Бюхнер, Фогт и Молешотт не были философами в достаточной мере, чтобы заложить логически ясный фундамент для своих воззрений. На них действовала сила естественнонаучных фактов. Не осмеливаясь взойти к высотам соответствующего идеям образа мышления, что считал своим долгом изложить Гегель, они, как мыслители-естественники, извлекли следствия из того, что воспринимают чувства. Дать отчет в своем образе действий из природы человеческого познания не было их дедом. Это сделал Кцольбе. В его «Новом изложении *сенсуализма*» (1885) мы находим изложение оснований того, почему он полагает ценным лишь познание на основе чувственных восприятий. Лишь такое познание дарует отчетливые, вообразимые и наглядные понятия, суждения и умозаключения. Всякое заключение относительно невообразимого, как и всякое неясное понятие, отклоняются им. Наглядно ясным, по мнению Кцольбе, является не душевное, как таковое, а материальное, в котором духовное является как свойство. Поэтому в своей, появившейся в 1856г. книге «Возникновение самосознания. Ответ господину профессору Лотце», он старается свести *самосознание* к материально-наглядным процессам. Он предполагает кругообразное движение частиц мозга. Благодаря такому, возвращающемуся к себе движению, впечатление, которое вещь производит на органы чувств, становится сознательным ощущением. Примечательно, что из-за этого физикалистского объяснения Кцольбе изменяет своему материализму. Здесь на нем проявляется слабость, присущая материализму. Если бы он остался верен своим основным тезисам, то ни в коем случае не должен бы был идти со своими объяснениями далее, чем это позволяют сделать исследованные органами чувств факты. Ему бы не следовало говорить ни о каких иных процессах в мозге, кроме тех, что действительно установлены естественными средствами».

«В еще большей мере ошибка, сделанная Кцольбе по поводу мозговых движений, выступает у гениального Карла Христиана Планка (1819-1880). Сочинения этого

человека совсем забыты, хотя они принадлежат к интереснейшему из того, что создала новая философия. Столь же живо, как материализм, стремится Планк к объяснению мира, исходя из воспринимаемой действительности. Он порицает немецкий идеализм Фихте, Шеллинга и Гегеля за их односторонний поиск сущности вещей в идее. «Существует, — пишет он, — лишь одна и поистине чистая природа, так что природа, в узком смысле, и дух являются противоположностями лишь внутри одной природы в высшем и всеобъемлющем смысле» («Вселенная»). Но у Планка выступает нечто удивительное: реальное, распростертое в окружении, он принимает за то, где следует искать объяснения мира; но при этом он не подходит к чувственному опыту, к наблюдению фактов, чтобы достичь реального, распростертого в окружении. Ибо он полагает, что человеческий разум через самого себя может проникнуть к реальному.

Гегель совершил ошибку, дав разуму рассматривать себя так, что во всех вещах он увидел самого себя; Планк же хочет не дать разуму застояться в самом себе, а вывести его за его пределы к распростертому в окружении как к истинно действительному. Планк порицает Гегеля за то, что он дал разуму плести свою паутину из себя, он же сам достаточно смел, чтобы дать разуму сплести объективное бытие. Гегель сказал, что дух может понять сущность вещей, поскольку разум является сущностью вещей; и разум в человеческом духе приходит к бытию. Планк объявляет: сущностью вещей не является разум; однако же он использует разум, чтобы эту сущность установить. Смело, духовно содержательно измысленная мировая конструкция, но измысленная вдали от действительного наблюдения, вдали от реальных вещей и, тем не менее, пребывающая в вере, что она целиком пропитана самой истинной действительностью, — вот что такое идейное построение Планка. Как живое взаимодействие, игру простиранья и сжатия видит он мировое свершение. Сила тяжести является для него стремлением распростертых в пространстве тел стянуться воедино. Тепло и свет есть стремление тел свою стянутую воедино материю заставить действовать на удалении, т.е. стремление к распространению.

«В отношении совместной жизни людей Планк не приходит к реальному взаимодействию личностей, но мечтает об отрегулированной разумом, служащей всеобщей воле народной общности с верховной правовой властью».

412. К.Х.Планк. «В ряде своих сочинений он приближается к мировоззрению, которое являлось ему как выражение духовного рода немецкого народа. В книге «Основные линии науки о природе» (1864) он высказывается о том, что своими мыслями он хочет выразить мысли ищущей немецкой народной души». Последняя книга Планка вышла под заглавием «Завет одного немца».» «Значительным у таких индивидуальностей, как Планк, является то, что они приводят себя в настроение, в котором истинность мысли не обдумывают, а переживают. В своей душе они развивают силу, благодаря которой мысль переживают, когда она не может быть продумана, поскольку она тогда убивается своим собственным

существом. Познать бытие действительности, которая свою жизнь и смерть несет в себе, — к этому стремится душа с подобной конституцией, поскольку она не полагается на чувственный мир, что он скажет ей: это существует, а это — нет».

20(2)
413. «Что всякая истина действительна лишь до тех пор, пока ее утверждают при тех условиях, среди которых она была обоснована, — этому учила мир гениальность Гегеля». Этому принципу Гегеля был верен Фридрих Т. Фишер.

30 с.317
414. «Естественнонаучные мыслители жили совершенно в ином роде представлений, чем гегельянцы. Последние же пребывали внутри их идеального мира. Они могли свою идею человека развить из своей идеи обезьяны, не заботясь о том, как поступает природа, давая рядом с человеком возникнуть обезьяне».

«Гегель изгнал из духа все «фактическое». Он утончил его до «просто мыслей». Тем, для кого «просто мысли» не могли быть образами действительности, дух был явлен через философию в его незначительности. Они должны были на место «просто мысленной вещи» Гегеля поставить нечто такое, что для них обладало действительным содержанием. Поэтому для духовных явлений они искали их происхождение в материальных процессах, которые можно было, как факты, наблюдать чувственно. Благодаря тому, что Гегель сделал из духа, мировоззрение было подвинуто к мысли о материальном происхождении духа.

Кто прозревает, что в ходе истории человеческого развития действуют силы более глубокие, чем те, что проявляются на поверхности, тот для развития мировоззрения найдет нечто значительное в том образе, каким материализм XIX в. относится к гегелевской философии».

«В мыслях Гете лежит семя для дальнейшего движения философии, которое Гегелем было схвачено лишь частично. Когда Гете искал такое представление о «прарастении», чтобы с этим представлением он мог внутренне жить и из него мысленно производить такие специальные растительные формы, которые вполне могли бы существовать, то этим он показал, что стремится к тому, чтобы сделать мысли в душе живыми. Он стоял перед вступлением мысли в ее живое развитие, в то время как Гегель остановился на мыслях. В душевном совместном бытии со ставшими живыми мыслями, к чему стремился Гете, человеку могло быть дано духовное переживание, что дух может быть признан также и в материи; в «просто мыслях» этого не дано. Так мировое развитие было поставлено перед суровым испытанием. Согласно глубоким историческим импульсам новое время тяготело не только к тому, чтобы переживать мысли, но также к тому, чтобы самосознающим «я» находить представления, о которых можно бы было сказать: здесь это «я» твердо стоит в строении мира. Благодаря тому, что человек мыслил это как результат материальных процессов, он достиг этого понятным для эпохи способом. Также и в отрицании духовной сущности самосознающего «я» благодаря материализму XIX в. заложен все же поиск сущности этого «я». Поэтому естественнонаучное побуждение, данное мировоззрению в этот век, совсем в ином

смысле принадлежит истории мировоззрений, чем естественнонаучный род представлений предшествовавших материалистических течений. Те не были вынуждены гегелевской философией мысли искать уверенности в естествознании. Теперь же это разыгрывается иным образом, и хотя не доходит до полной ясности в сознании ведущих личностей, однако, как импульс времени, действует в подсознательных основах души». 18(10)

Геккелизм-дарвинизм и мировоззрение

415. Ключевым вопросом теории Дарвина-Геккеля было: «либо эпигенез и происхождение (эволюция) — либо преформация (преобразование) и творение». «Гегель коренился всеми фибрами своего бытия в мире фактов и извлекал из него лишь сумму идей, необходимо присущую ему. Он постоянно стремился показать, как все существа прорабатываются до того, чтобы в конце концов в человеческом духе достичь вершины своего становления. Геккель же постоянно стремился показать, как сложнейшие человеческие отправления можно свести к простейшим началам бытия. Гегель объяснял природу из духа, Геккель выводил дух из природы. Поэтому можно говорить о произошедшем в ходе столетия переворачивании мировоззрения».

«Наука у него (Геккеля) выступает непосредственно с характером мировоззрения. ... Он наблюдает дух и природу с одинаковой любовью. Поэтому он мог находить дух и в простейшем живом существе. И он шел еще дальше. Он исследовал наличие духа в неорганических частицах. «Каждому атому, — говорил он, — имманентна определенная сумма сил, и в этом смысле он одушевлен. Без принятия души атома простейшие и самые всеобщие явления химии не объяснимы».

«Идеалист приписывает материи дух, поскольку не может себе представить, чтобы из бездуховной материи мог возникнуть дух. Он полагает, что стало бы необходимо отвергнуть дух, если не принять его наличие здесь до того, как он здесь проявился, т.е. принять его наличие во всех формах бытия, где для него еще нет никакого органа, никакого мозга. Для мониста этот ход идей не приемлем. Он не говорит о бытии, которое, как таковое, не представало бы также и внешне. Он не делит вещи по свойствам надвое: на такие, свойства которых действительно пребывают в них и в них проявляются, и такие, в которых свойства пребывают в тайне и проявляются лишь на более высокой ступени, до которой вещи развиваются. Для него нет ничего более того, что он наблюдает. А когда наблюдаемое развивается далее, то позднейшие формы наличествуют впервые в тот момент, когда они действительно являют себя».

Насколько монизм Геккеля был неправильно понят в этом отношении, показывают возражения, сделанные Карнери. Он писал: «нет духа без материи, но также нет и материи без духа». Но не следует забывать, что мировоззрение Геккеля твердо придерживается наблюдения. В своих «Мировых загадках» Геккель говорит: «я ни в малейшей степени не придерживаюсь гипотезы о наличии сознания у атома». Геккель, идя рука об руку с на-

блюдением, утверждал, что деятельность материи, проявляющаяся на примитивном уровне как притяжение и отталкивание, восходит к высшим духовным отправлениям.» «Закономерность, выражающаяся в духовных отправлениях, для него того же рода, что и выражающаяся в притяжении и отталкивании частиц массы. ... Он объясняет духовные явления из законов, которые он наблюдает в простейших явлениях природы. Для него идеалом является увидеть, как процессы и существа сами говорят о своем становлении и взаимодействии, а не то, что как объяснение этого придумывается извне». 18(11)

416. «Давид Штраус, Фридрих Фишер. Людвиг Фейербах, Бруно Бауэр и Макс Штирнер работали в смысле естественного постижения мира. Дарвинизм же дал возможность из наблюдения фактов образовать опору для больших концепций этих мыслителей». Они как бы рыли тоннель под горой с двух сторон. 30 с.390

417. «Кто добавит дух к тому, что говорит материалист, тот в геккелизме познает прекрасную элементарную теософию. Результаты исследований Геккеля образуют, так сказать, первую часть теософии, или тайноведения». 54(1)

4. Мир как иллюзия

418. Физиолог Иоганн Мюллер (1801-1858) вывел т.наз. закон о специфических энергиях органов чувств, по которому нашим наблюдениям дан не внешний мир, а лишь сумма наших собственных состояний. Мы воспринимаем лишь то, что происходит в нас самих. Герман Гельмегольц (1821-1894) придерживался взгляда, что наш мир ощущений дает лишь знаки процессов, происходящих вовне, в мире. Поэтому наш чувственный образ мира не объективен, а насковзь субъективен, мы строим его на основе действий не проникающего в нас внешнего мира.

«Это мировоззрение (Альберта Ланге) является абсолютным агностицизмом».

У начала развития мировоззрений XIX в. в Англии стоит Томас Рид (1710-1796). «Рид приводит мышление, благодаря его призванию, к прирожденным здравому человеческому рассудку истинам, к наблюдению души. Эта тяга к наблюдению души остается с тех пор свойственной развитию мировоззрений в Англии. Выдающимися личностями, стоящими внутри этого развития были Вильям Гамильтон (1788-1856), Генри Манзель (1820-1871), Вильям Вевель (1795-1866), Джон Гершель (1792-1871), Джеймс Ст. Миль (1773-1836), Джон С. Милль (1806-1873), Александр Байн (1818-1903), Герберт Спенсер (1820-1903). Все они ставят психологию в средоточие своих мировоззрений». Трудно найти большую противоположность, чем та, что существует между «Системой логики» Дж.Ст. Милля и «Наукой логики» Гегеля. 18(12)

419. Материализм Ланге «кроме всего прочего является духовным заблуждением также и в отношении логики...» 38 с.117

420. На Западе люди говорят о механизме мыслей.

«Читая Джона Ст. Милля, его дедуктивную и индуктивную логику, чувствуешь себя душевно перенесенным в лабораторию, где совершаются вскрытия различных животных, и где они висят уже лишенные внутренностей. Так чувствуешь у Милля изъятым человеческое духовное. Он изымает внутреннее и оставляет одну внешнюю оболочку. ... Дерево зеленое; зеленое — это одна мысль, дерево — другая; они соединяются. Внутри нет ничего живого, оно изъято, это лишь механизм мыслей». 199(7)

5. Отзвуки Канта. Мироззрения научной фактичности

421. «Ряд мыслителей пытался идти от исходной точки Канта и достичь какой-либо цели. Наиболее значительными среди них были Герман *Коген* (1842-1918), Отто *Либман* (1840-1912), Вильгельм *Виндельбанд* (1848-1915), Иоганн *Фолькельт* (род.1848), Бенно *Эрдман* (1851-1921). В их сочинениях можно найти много остроумного, ими проведена большая работа по исследованию природы и значения способности человеческого познания».

421a. Познание нашего времени есть «последняя фаза грехопадения», она называется агностицизмом. 343, с. 36

422. «Чем более идет к концу XIX в. ... тем философия становится все менее и менее содержательной и все более подпадает требованию оправдывать свое бытие». Этим, например, занимается остроумный философ Отто Либман, а Рихард Вале, наоборот, остроумно пытается доказать, что философии не существует. 206(5.VII)

«Попытка на основе одной строгой науки выработать всеобщий взгляд на мир и жизнь, была предпринята в течение XIX века во Франции Огюстом *Контом* (1798-1857). Эта попытка дать всеобъемлющий образ мира, сделанная Контом в его 6-томном сочинении «Курс позитивной философии» (1830-1842), стоит в резкой противоположности к идеалистическим взглядам Фихте, Шеллинга, Гегеля, что касается 1-й половины XIX века, а также в не меньшей степени, но более отчетливо — ко всем настроениям мысли, происходящим от идей развития Ламарка-Дарвина. ... У Конта математическая голова. Все, что выражается не столь прозрачно и просто, как математические проблемы, для него является научно незрелым. Конт совершенно не ощущает того, что человек тем больше нуждается в полных жизни идеях, чем выше он восходит от чисто механических и физических процессов к высшим образованиям природы, к человеку. Благодаря этому его мироззрение приобретает мертвенный, застывший отпечаток. Весь мир предстает в нем как сцепление колес в машине. Конт повсюду умышленно не видит живого; он изгоняет жизнь и дух из всех вещей и объясняет в них лишь то, что является механическим, машинообразным. Полная содержания историческая жизнь людей принимает в его изложении понятийный образ, который астроном набрасывает в отношении движений небесных тел». 18(14)

423. «Огюст Конт является представителем большой части мировоззрительной жизни современности». По

Конту человечество прошло через три стадии развития. На первой стадии представления людей склонялись к демонологии; за явлениями природы тогда представляли себе духовных существ. На второй стадии перешли к метафизике: измышляли определенные понятия и связывали их со своей жизнью; и с помощью таких понятий полагали проникнуть к прасновам вещей. На третьей стадии люди придерживаются чувственной действительности, позитивистской науки. Христианство он рассматривает как последнюю фазу демонологии. «К чему действительно реальному, дающему человеку достойное его существа бытие на Земле, его впервые привела позитивистская наука, — так думал Конт. Поэтому он хотел основать церковь на основе позитивистской науки, привести людей к такой социальной структуре, которая опиралась бы на позитивистскую науку». Конт немало носился с этой идеей церкви. В ней должен был быть введен особый календарь. В большее число дней года там следовало концентрироваться на идеях Ньютона, Галилея, воздавать им хвалу; в другие дни следовало поносить таких людей, как Юлиан Апостата и Наполеон. «Если изучить тот образ, какой Конт хотел придать этой позитивистской церкви, то, фактически, можно получить впечатление, что структура этой церкви совершенно точно соответствует структуре католической церкви... в ней лишь нет Христа. И это примечательно. ... Конт ищет католическую церковь без Христа. И это есть самое существенное у Конта».

Конт мыслит как человек, целиком пронизанный романтизмом, и в то же время — как человек 5-й послеатлантической эпохи с ее антиспиритуальным характером. Так Конт и его учитель Сен-Симон оказываются в высшей степени характерными фигурами для утренних сумерек 5-ой эпохи». 184(1)

424. «Это удивительно, что Огюст Конт отворачивается от своего учителя и руководителя Сен-Симона, поскольку тот становится для него слишком мистическим; последователи Конта отворачиваются от Конта, поскольку под старость тот делается совсем мистическим. В этом заключен удивительный факт, что как Сен-Симон, так и Огюст Конт, с одной стороны, совершенно непосредственным образом стоят на почве ариманической научности, в эпоху индустриализма совершенно сознательно встают на почву ариманической научности, а с другой стороны — становятся мистиками! Это просто удивительно!» Огюст Конт в конце жизни пришел к признанию троичности. «Он почитал троякое: великий Фетиш, великого Медиума и великую Сущность. И он говорил: великий Фетиш — это материнское лоно человечества в пространстве; пространство есть Медиум и в него человечество входит из материнского лона; великая Сущность — это само человечество на Земле in abstracto. Таковую троицу признал Конт». 184(2)

425. «Все сочинения *Дюринга* (1833-1902) проистекают из в строжайшем смысле математического и механистического образа мышления. В продумывании всего, что в явлениях мира можно постичь с математической закономерностью, Дюринг просто удивителен. Но там, где такое мышление не подходит, он теряет всякую способ-

ность ориентироваться в жизни... Он — математическая объективная голова — владает в полнейший произвол, когда пытается оценить дела человеческие в историческом прошлом или настоящем. ... Но несмотря на эту односторонность, Дюринг является одним из интереснейших представителей современного мира воззрений». 18(14)

426. Дюринг «не материалист, он — механистический мыслитель, он обдумывал мир по схеме механизма. ... кто думает так, тот не может писать о Гете и Шиллере иначе — если оставить в стороне брань и взять лишь суть, — как это делал он». 235(8)

427. «Представьте себе бравого бюргера Авенариуса, полагавшего, что он работает только в чистых понятиях, полагавшего само собой разумеющимся, что его могут понять только люди — так выразимся — в приличных шуртуках, никого никогда не обидевшие на манер большевиков, короче говоря, совершенно благопристойные люди, которых в 60-80-х годах было принято считать «благонравными». ... Ибо, что думает Авенариус? Он говорит: люди живут с предрассудками, что внутри, в голове или душе, или где-то там еще пребывают субъективно представления, восприятия, а вовне — объекты. Но это неверно. Будь я один во всем мире, я бы вообще никогда не смог отличить объект от субъекта. Я делаю различие между ними только благодаря тому, что вокруг меня имеются другие люди. Если бы я видел один только стол, то я никогда не пришел бы к идее — так считает Авенариус, — что стол существует вовне, в пространстве, а его отображение — в моем мозгу, но я имел бы стол и не видел различия между субъектом и объектом. Я различаю их только тогда, когда вижу стол вместе с кем-то еще и говорю себе: он видит стол, и в моей голове есть восприятие не только стола, но и этого человека. И я постигаю, что он ощущает то же, что ощущаю и я ... Внутри подобных теоретико-познавательных, чисто абстрактных размышлений движется Авенариус. В 1876г. в книжечке «Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей траты сил» он пишет, что наши понятия не обладают абсолютно никакой ценностью для действительности, но мы создаем их, чтобы экономнее удерживать мир в единстве. Например, не экономно представлять всех отдельных львов, поэтому я образую понятие льва. Подобные же взгляды и у Маха». 186(9)

6. Идеалистические мировоззрения в конце XIX — начале XX столетия

428. «Благодаря трем мыслителям во 2-ой половине XIX столетия естественнонаучный род мышления был трижды сплавлен с идеалистическими традициями 1-й половины столетия в мировоззрения, носящие совершенно индивидуальный характер. Этими мыслителями были Герман Лотце (1817-1881), Густав Теодор Фехнер (1801-1887) и Эдуард фон Гартман (1842-1906)».

«Выступив в 1867г. со своей «Философией бессознательного», Эд. фон Гартман имел в виду мировоззрение не столь считающееся с результатами современного естествознания, сколько желающее поднять на более высо-

кую ступень идеи идеалистических систем 1-й половины XIX в., которые во многих пунктах казались ему не удовлетворительными, которые он желал очистить от противоречий и оформить всесторонне. Он считал, что как у Гегеля, так и у Шеллинга, а также и у Шопенгауэра мысли содержат правильное ядро, которое лишь нужно довести до зрелости. Человек не может удовлетвориться наблюдением фактов, если хочет познать вещи и процессы мира. Он должен от фактов продвинуться к идеям. Эти идеи не могут быть чем-то таким, что через мышление может быть произвольно присвоено фактам. В вещах и событиях нечто должно соответствовать им. Это соответствующее им в вещах не может быть сознательной идеей, ибо таковая возникает лишь через материальные процессы человеческого мозга. Без мозга нет сознания. Поэтому необходимо представить себе, что сознательным идеям человеческого духа в действительности соответствует бессознательное идеальное. Как и Гегель, Гартман рассматривает идею как действительное в вещах по сравнению с просто воспринимаемым, доступным чувственному наблюдению. — Но одно идейное содержание вещей ни в малейшей степени не может проникнуть к действительному свершению в них. Идея одного шара не может толкнуть идею другого шара. ... Действительное вершение предполагает действительную силу. И чтобы получить о ней представление, Гартман опирается на Шопенгауэра. Человек в собственной душе находит силу, благодаря которой он своим собственным мыслям, своим намерениям дарует действительность, — это воля. То, как воля проявляется в человеческом организме, предполагает наличие человеческого организма. Через организм осознается воля. Если мы хотим мыслить в вещах силу, то мы можем представить ее себе лишь подобной воде, единственной, непосредственно знакомой силе. Только, опять-таки, необходимо отказаться от сознания. Таким образом, вне нас в вещах господствует бессознательная воля, которая дает возможность идее осуществиться. Идейное и волевое содержание мира в соединении образуют бессознательную основу мира. — Но если мир, ввиду своего идейного содержания, являет в общем логичную структуру, то своим действительным бытием он все же обязан нелогичной, внерассудочной воле. Его содержание разумно; основание того, что это содержание является действительностью, находится во внеразумном. Господство неразумного выражается в существовании боли, которой мучаются все существа».

«Эти сочинения (Эд. фон Гартмана) содержат в себе духовное достояние огромного значения, ибо Гартман, трактуя отдельные вопросы науки и жизни, не позволяет их основным мыслям тиранизировать себя, но непредвзято рассматривает вещи». 18(15)

«Я действительно могу назвать самым образованным человеком современной (последней трети XIX в.) цивилизации Эдуарда фон Гартмана, философа бессознательно-го. ... Он был естествоиспытателем философии». Если мы не можем нашим душевно-духовным существом правильно соединиться с телом, то это вызывает чувство боли. Утром мы спасаемся от нее, входя в физ. и эф. тела своим Я и астр. телом; Эдуард фон Гартман не был посвященным,

но он просто в мыслях постиг существование этого феномена. В результате этого он пришел к безысходному пессимизму, который выразил в философии бессознательно-го: цель мира в самоуничтожении. 225(9)

429. «Эд.ф.Гартман вызывает в каждом, кто к нему обращается, множество побуждений. Не бесполезен он и для духовного исследования. Мы имеем в нем личность, которая, с одной стороны, энергично противостояла предрассудкам материалистического духа эпохи, но при этом не смогла подняться в область действительного духовного созерцания. Именно на нем можно увидеть, как род представлений современности лишает дух свободы для подобного действительного созерцания. И еще нечто следует не упустить в этой индивидуальности. Гартман не только занимается высшими вопросами жизневоззрения, но проникает во все вопросы времени: в вопросы культуры, политики, социальной экономики, в вопросы права и т.д. И повсюду он обнаруживает себя как мыслитель, твердо стоящий на почве действительности, нигде не желающий терять себя в фантастических утопиях и абстрактных перспективах будущего. Да, его чувство действительности в этом отношении стоит в удивительном противоречии с его радикальными и, действительно, нередко беспочвенными мечтаниями в высших вопросах и целях человечества. Его консерватизм в политике и социализме имеет в себе местами нечто филистерское, но при этом обладает немалым здоровьем. Поэтому он ценен и для духовного исследователя. Ибо последнему надлежит беречься от всего фантастического и оставаться на твердой почве реальности. И здесь Гартман подает выдающийся пример. Не так важно, принимает ли человек у Гартмана то или другое; дело заключается в том, что от него всегда можно получить плодотворные побуждения». 34 с. 260-261

430. Эд.ф.Гартман «совершенно отделил метод от результатов гегелевской философии и пояснил: положительное у Гегеля находится вне и даже вопреки его методу; то, что он дает, обладает несомненной ценностью. Метод же, по его мнению, нуждается в основательной реформе. И исходя из этого он пришел в связь с естествознанием. Требование искать научные результаты лишь на пути наблюдения, которое постоянно энергично выдвигает естествоиспытатель, стало и его требованием в сфере философии. ... Но он отстаивал взгляд, что также и Гегель к своим действительно честным результатам пришел благодаря такому же методу и что вообще к позитивным научным утверждениям можно прийти только таким образом». Гегеля не мучила жажда действительности, но он пришел к высшей действительности. В таком положении находился и Гартман. Он считал, что не все причины встречаемого в мире можно чувственно воспринять, но все — помыслить. Как нам необходима «идея, чтобы возникло представление, скажем, организма, так нечто аналогичное имеется в самой вещи, что и осуществляет ее в действительности. Аналог в действительности тому, что соответствует идее в нашем сознании, Гартман называет *бессознательной* идеей.

Однако такое понятие идеи не особенно отличается от того, что называет идеей Гегель. Гартман утверждает

не что иное, как следующее: что вовне, в мире действует как причины вещей и процессов, внутри сознания является в форме идеи. ... Гегель говорит: если ты постиг мир идей в твоём сознании, то ты постиг объективное содержание мира». Но если Гегель ищет мир идей в нашем внутреннем и придает ему логический характер, то Гартман говорит: «идеи как логическое, каковыми они попросту находятся в нас, в мыслях, могут, самое большее, вновь обуславливать идеи логическим образом, но не производить вещи действительности. В дополнение к этому необходимо второе, сила, нечто попросту нелогическое». От этой высшей действительности я также узнаю лишь представителей, посланных в мое сознание. «Но если я спрашиваю себя, какова сила во мне, которая все это осуществляет, делает действительностью то, что обусловлено логикой, то я нахожу мою *волю*.

Некий аналог этому должен господствовать также и во внешнем мире, чтобы иначе бессильным идеям действительности даровать насыщенное бытие. Этот аналог Гартман называет *бессознательной волей*. Бессознательная идея и бессознательная воля вместе образуют бессознательный *дух, или бессознательное*. Гартман не утверждает, что бессознательная идея или воля существуют во внешнем мире из того же источника, что и их сознательные представители в нашем духе. «Более того, он твердо стоит на том, что мы не знаем о качестве того, что идее и воле соответствует в объективном, но что для нас твердо установлено лишь одно: такой аналог существует».

«Гартман обозначает отношение имеющегося в сознании нечто к существующему по ту сторону, к неизвестному для нас, трансцендентальным. Поэтому свое мировоззрение, принимающее такую реальность и приводящее к ней в связь содержание сознания, он называет трансцендентальным реализмом». Все, что мы знаем в мире, является, по Гартману, реализованным через волю идеальным. Мировые законы — не логической природы. Необходимо от логического обдумывания переходить к наблюдающему исследованию того, что за творение плетет воля из вечного источника бытия. Результат наблюдения — опять идея, но извлеченная из действительности (естествоиспытателей Гартман упрекал в неумении наблюдать идеи.) Сущность мирового процесса составляет осуществление бессознательной идеи через бессознательную волю. Этическое воззрение Гартмана можно назвать пессимизмом, но это пессимизм, отличный от шопенгауэровского. У того воля — единственный мировой принцип, а мысль — лишь «продукт мозга»; поэтому мир бессмысленен. Этика Гартмана ищет удовлетворения в бессамостном жертвенном деянии. Действовать следует, зная прошлое и фактические потребности настоящего. По этой причине Гартман был врагом либеральной партии. Он всегда хотел знать связь стремления к реформам с существующим и с великими культурными целями человечества. Каждая культурная эпоха есть подготовка к следующей, и потому недопустимо отсекал ни одну культурную ветвь. Христианство Гартман считал не абсолютной религией, а фазой в религиозном развитии человечества. В социальной сфере Гартман

считал необходимым «полное отделение всех партий от хозяйственной и религиозно-церковной» жизни. Э. Гартман отталкивал абстрактный идеализм шелленгианцев, противопоставляя ему свой, «конкретный», ищущий основание в самом эстетическом объекте. Но что это за объект, в котором осуществлено «прекрасное»? — Это блистание (видимость) реальности, производя которое, художник использовал реальный продукт как средство.

30 с.291-300

431. «...честный философский Степа-растрепа Лотце».

30 с.421

432. « В увлекательной форме выразил Филипп Майнлендер (1841-1876) в своей «Философии спасения» (1876) утрату доверия к бытию. Майнлендер смотрит на образ мира, к которому тяготеет современное естествознание. Но он безуспешно ищет возможности самосознание «я» укоренить в духовном мире. ... Если же бытие предстает как лишенное ценности, то лишь его уничтожение может составлять цель мира. Соучастие в этом уничтожении можно рассматривать как цель человека. (Майнлендер покончил жизнь самоубийством). Бог, по мнению Майнлендера, создал мир лишь для того, чтобы таким образом самому освободиться от страдания».

«В Гартмане и Вундте в развитии мировоззрения нового времени представлены две индивидуальности, в душах которых действовали силы, которые это развитие ввели в определенное течение, чтобы, мысля, преодолеть загадки, которые ставит переживание науки человеческой душе. В обеих индивидуальностях эти силы действовали так, что в их раскрытии в самих себе эти силы не давали ничего такого, благодаря чему самосознание «я» наполнялось бы в источнике своего бытия. Более того, эти силы приходили к такому пункту, где они были больше не в состоянии заниматься великими мировыми загадками. Эти силы сцепились с волей; однако же из добытого мира воли не звучит того, что может дать уверенность «в дальнейшей бытии нашей лучшей части после распада тела», или что касается подобных душевных и мировых загадок. Подобные мировоззрения происходят из естественного, неотвратимого тяготения, «которое вообще подвигает человека к исследованию истины и решению загадок бытия», но когда он употребляет для этого решения средства, которые кажутся ему единственно правильными, то он проникает с ними в такие рассматривания, внутри которых больше не содержится никакого элемента переживания, который бы обусловил решение. Видят: в определенное время перед человеком встают совершенно определенным образом мировые вопросы, и он инстинктивно ощущает то, что ему надлежит сделать. Ему надлежит найти средство для получения ответа. Приводя в действие это средство, он может остаться позади того, что в глубинах развития, как требование, подступает к нему. Философы, движущиеся в такого рода деятельности, являют собой борьбу за достижение такой, еще не постигнутой целиком в сознании цели. Цель нового развития мировоззрения состоит в том, чтобы в самосознании «я» пережить нечто такое, что идеям образа мира дает бытие и сущность; охарактеризованные философские течения показали свое бессилие

дойти до такой жизни, до такого бытия. Воспринятая мысль больше не дает «я» — самосознанию душе — того, что таит бытие; это «я» слишком удалилось от природной почвы, чтобы ручаться за веру в то, во что еще верили в Греции; и оно уже не может оживить в себе того, что эта природная почва (основа) некогда давала ему без потребности собственного душевного творчества».

18(15)

433. «Вундтова экспериментальная психология — это глава в естествознании и ни в коей мере — в философии. Философия не может удовлетвориться собиранием и систематизацией опыта; она должна идти на ступень глубже и спрашивать: что вообще означает опыт, в чем его ценность?».

30 с.526

434. «Широких перспектив для мировоззрения и образования жизни искал, исходя из дарвинизма, австрийский мыслитель Бартоломео Карнери (род.1821). Он выступил II лет спустя после появления дарвиновского «Происхождения видов» с книгой «Нравственность и дарвинизм» (Вена, 1871), где новый мир идей всесторонне делает основой эстетического мировоззрения. После того он неослабно старался возвести дарвинистическую этику. ... Карнери пытался в образе природы найти элементы, благодаря которым самосознание «я» можно было бы представить внутри этого образа. Он желал увидеть этот образ природы столь широким и большим, чтобы он мог объяснить также и человеческую душу, дабы таким образом снова соединить «я» с природной основой, от которой оно отделилось. В своем постижении мира он встал в оппозицию к тем, кто считал мир иллюзорным представлением и, таким образом, отрицал для знания возможность соединиться с бытием мира. Карнери отрицал всякое моральное воззрение, желавшее дать человеку иные нравственные заповеди, чем те, которые возникают из собственной природы человека. ... Карнери был убежден, что вся жизнь есть химический процесс: «пищеварение у человека таково же, как питание у растения». Но он также подчеркивал, что химический процесс может подняться к более высокой форме развития, становясь растением или животным: «жизнь — это химический процесс собственного рода, это ставший индивидуальным химический процесс».

18(16)

435. Бартоломео Карнери — этик дарвинизма. Но сквозь его стремление лишь в представлениях воссоздать мировой образ в духе дарвинизма пробивается идеалистическая основа его духа. Она выражается с ясностью, избыточностью силы жизни мысли. В нем часто также проступает гегелевское направление мышления. (См. «Основы этики».) Карнери боялся быть причисленным к материалистам. Он писал: «жесткий материализм столь же односторонен, как и старая метафизика». Однако он чувствовал, сколь обосновано его все же можно назвать материалистом. Ведь по его мнению нравственные идеалы «схватываются телесно». «В действительности Карнери хотел создать не этику дарвинизма, а этический дарвинизм. Он хотел показать, что человека следует познавать в его истинном существе так же, как естествоиспытатель стремится познать природное существо, и тогда в нем найдут не природную, а духовную сущ-

ность». Это воззрение делает Карнери значительнейшим умом 2-ой половины XIX века. В определенном смысле он родственен Трокслеру и Им. Фихте, искавшим способ с силой гегелевского мышления проникнуть в область духа, не открывающуюся в чувственном. Карнери, фактически, был одним из тех, кто первым преодолел дарвинистический образ мышления. 20(3)

436. «Высшей степени индивидуализации природные процессы достигают в человеческом самосознании. Здесь процессы природы отрываются от собственной материнской почвы; с помощью представлений они больше не смотрят на самих себя», потому и кажется, что самосознание происходит из другого источника. В этом духе мыслит Бартоломео Карнери. 30 с.457

437. Т.Г.Гексли (1825-1895). «Он не придерживался того взгляда, что в естественнонаучном познании можно увидеть нечто такое, что ответит на последние вопросы касательно человеческой души. Но он верил, что человек со своими исследованиями должен оставаться при естественнонаучном способе рассмотрения, что у него нет никаких средств выработать знание о том, что лежит за природой».

«Слово «прагматизм» впервые появилось в 1878г. в статье Чарльза Перси, опубликованной в американском журнале «Популярная наука». Деятельными носителями этого рода представлений являются Вильям Джемс (1842-1910) в Америке и Ф.К.Шиллер (род.1864г.) в Англии. ... Прагматизм можно назвать неверием в силу мысли. Он отказывает мышлению, желающему оставаться в самом себе, в способности породить что-либо как истину, как правомерное благодаря самому себе познание. Человек пребывает в процессах мира и должен действовать. Мышление при этом является для него помощником. Оно схватывает факты внешнего мира в идеях, объединяет их, комбинирует. И лучшими являются те идеи, которые помогают совершать лучшие дела, в которых человек находит свою цель созвучной с мировыми явлениями. Такие идеи человек признает как свои истины. Воля является господином в отношениях человека с миром, а не мышление. В своей книге «Воля к вере» Джемс говорит: «воля определяет жизнь, это ее изначальное право; таким образом, она имеет право оказывать влияние и на мышление».

«Перед человеком встало две возможности. Он должен был либо отдаться заблуждению, что «мозг мыслит», принимая это как что-то действительное, серьезное, и что «духовный человек» является лишь поверхностным проявлением материального, либо он должен был признать в этом «духовном человеке» самостоятельную, сущностную в себе действительность. Тогда с познанием человека он изгонялся из естествознания. Мыслителями, стоявшими под впечатлением последней возможности, были французские философы Эмиль Бутру (1845-1921) и Бергсон (1859-1941)».

«В Бергсоне философия нового времени как бы поворачивается к задаче, которую ставит перед ней время: углубиться в переживание самосознающего «я»; но она делает этот шаг, декретируя бессилие мышления. Там, где «я» должно переживаться в своей сути, оно не мо-

жет ничего начать мышлением. И так это обстоит у Бергсона в его исследовании жизни. Что подгоняет живое существо в развитии, что ставит это существо в мире в ряд от несовершенного до совершенного, дается познанию не через мыслящее рассмотрение живого существа, каким оно предстает человеку в своих формах. Нет, когда человек переживает в себе свою душевную жизнь, то он пребывает в жизненном элементе, который живет и в другом существе, и в человеке, познавая, созерцает самого себя. Этот жизненный элемент должен сначала излиться в бесчисленных формах, чтобы через это излияние подготовить себя к тому, чем он становится в человеке. ... Из своего интуитивного познания Бергсон хочет дать ожить результатам естествознания таким образом, что он говорит: «все совершается так, как если бы некое неопределенное и волящее существо, назвать ли его человеком или сверхчеловеком, стремилось к осуществлению и могло его достичь только благодаря тому, что часть его самого по пути была утрачена. Эту потерю представляют собой животный и растительный мир». (Творческая эволюция.)» 18(16)

437а. Бергсон считал, что все пути науки после Галилея нуждаются в завершении. «Это завершение он искал в некоей интуиции. Сколь далеко он продвинулся при этом в направлении теософии! Перед его духовным взором словно бы стояло сложное человеческое прасущество, которое при дальнейшем развитии произвело человека». Д. 9, с. 11

438. «Нужно вернуться во времена Лейбница, если хотят исторически оценить такого мыслителя, как Эмиль Бутру». 36 с.60

439. «Что у Бергсона дано в виде сверкающего, легко увязанного развития идей, это было более сильным, более мыслительно крепким образом выражено немецким мыслителем Вильгельмом Генрихом Пройсом. ... С исполненным силы чувством действительности соединяет Пройс природо- и миропознание, например в своей книге «Дух и материн» (1882)».

440. «Схоластик говорил: человеческое познание, пронизанное интеллектом, относится лишь к внешнему чувственному миру. А все, что человек должен знать о сверхчувственном, должно быть ему дано через откровение, сохраненное в догматике.

Это откровение, сохраненное догматикой, поблекло, но другое, основное убеждение сохранилось, — так говорит Дюбуа Раймон, конечно, облачив это в нововременные одежды. И звучащее из схоластики, он применяет так ... что говорит: познать можно только чувственное, следует познавать только чувственное, поскольку познания сверхчувственного не существует». 206 (5.УШ)

441. «Сведенборг ... мог бы многих побудить к тому, чтобы в нем стали видеть индивидуальность, сделавшую для себя прозрачным туман перед духовным миром. Сведенборгу было в высокой степени доступно использование того, что можно назвать имажинативным познанием. ... Ему было 50 лет, когда для него открылся духовный мир. Он был тогда уже зрелым человеком, имевшим позади себя основательное научное поприще».

175(17)

442. «Интересен род и способ, каким *Росмини* (Антонио Росмини-Сербати, граф, 1797-1855. В 1849 г. часть его книг вошла в индекс, но в 1854 году вычеркнута из него. По требованию иезуитов в 1887 г. 40 тезисов Росмини были осуждены инквизицией), исследуя реальную ценность понятий, хочет проработаться ввысь. Росмини пришел к тому, что во внутреннем переживании человека присутствуют понятия. Номиналист остается здесь при том, что он внутренне переживает понятия и уходит от вопроса, где понятие пребывает в действительности. Но Росмини был достаточно гениален, чтобы знать: если внутри души что-то и открывается, то это не означает, что это реальность *только* во внутренней души. ... душа, переживая понятие, в то же время сопереживает живущее в понятии внутреннее тkanie вещи. Философия Росмини состояла в том, что он искал внутренних переживаний, которые у него были переживаниями понятий, но пришел он при этом не к жизненности понятий, а лишь к их многообразию. Он искал способа специфицировать, как понятия живут одновременно и в душе, и в вещи. Особенно отчетливо это выражено в его книге, носящей название «Теософия».»

Схоластика стоит на точке зрения, что над сферой понятий простирается сфера откровений. Согласно Росмини, переживая понятие, мы уже имеем в нем Бога. Католицизм в ужасе отшатывается от утверждения: Бог живет в человеке. Поэтому Лев XIII объявил философию Росмини еретической. «Красота, эстетика учения Росмини особенно ценны. В них нужно войти, чтобы увидеть, как работает современный дух, стоящий перед вратами Духовной науки, но не могущий в них войти. У Росмини это можно изучить в особенно большой мере».

Понятие о Платоне, доходя до наших дней, становится все более номиналистичным. При этом возникает параллельный поток, где понятие ищется как внутреннее переживание, как, например, у Росмини. От Платона до средневековья понятие приковывается к физ. телу, а затем переходит в эф. тело и возникает возможность пережить понятие сознательно и ясновидчески. Номиналистические и реалистические понятия развились из атаквистического ясновидения, подсознательно.

Сновидчески-ясновидчески
пережитое понятие

Понятие воспринимаемо

Понятие рационально

Понятие номинально

Жизнь понятия

Росмини

165(12)

443. «*Гамерлинг* стремится к мировоззрению, которое не желает запутываться в хаосе мистики воли, но в ясности идей хочет переживать мировую волю. — С таким отношением к увиденной сквозь идеи мировой воле стоит Гамерлинг на материнской почве немецкого идеалистического мировоззрения. Его мысли встают перед ним самим как коренящиеся в немецкой народности, восходящие к тому элементарному роду познания, что выступает еще у Якова Беме».

20(3)

444. «Полная содержания философия первой половины XIX века постепенно выдохлась в героических словах, скажем, типа Куно Фишера».

208(17)

445. «Философия как бы» Ганса *Вайнингера* (1852-1933) утверждает, что мы лишь условились, будто есть атомы, нравственные идеалы, божественное управление, т.к. это нам нужно. Очень характерная для нашего времени философия. «Она представляет собой немецкую обработку американского прагматизма и нашла даже учеников. Таковым, например, был Вильгельм Ерузалем (1842-1910), который сказал: истинно или ложно — первоначально это означает не что иное, как нужное или вредное в диалектическом смысле».

199(5)

446. «Воззрение В. *Дильтея* (1833-1911) таково, что оно считает мысль-представление, образованное в душе человека, не способным установить, соответствует ли воспринятое органами чувств независимо от человека существу. Все мысль-, представлениеобразное, чувственно осязаемое есть образ, и мир, окружающий человека, должен быть сном об образах его собственного чувства, а не независимой от него действительностью. Однако в душе открываются не только эти образы. В ней открывается жизненная взаимосвязь в воле, стремлении, чувстве. ... Воля и чувствуя, душа переживает себя как действительность».

Рудольф *Эйкен* (1846-1926). «Он находил, что естественнонаучный род мышления приходит в противоречие с самой собой, поскольку хочет быть большим, чем способом рассмотрения *лишь одной* стороны бытия. ... Чтобы объяснить природу, человек должен привлечь то, что дух может пережить лишь через самого себя и никак не может извлечь из внешнего наблюдения. ... В том, что душа переживает, творит, действуют силы из духовного мира, к которому они принадлежат. Этот духовный мир переживается в душе как непосредственно действительный, когда душа осознает себя единой с ним. Так, в смысле Эйкена, душа видит себя несомой живым в себе, творщим духовным миром. — Эйкен придерживается взгляда, что мысльобразное, интеллектуальное не достаточно сильно, чтобы исчерпать глубины этого духовного мира».

«Мысленное направление Лотце нашло энергичных

представителей в Вильгельме *Виндельбанде*, Генрихе *Риккерте* (род. в 1863 г.) и др. Эти философы придерживаются взгляда, что в рассмотрение мира вступает элемент, от которого

естественнонаучный род представлений отскакивает. Это происходит, когда внимание обращают на «ценность», которая в человеческой жизни является определяющей. Мир — это никакой не сон, а действительность, когда обнаруживается, что в переживаниях души живет нечто, независимое от нее самой. Действия, стремления, волевые импульсы души не являются вспыхивающими и гаснущими искрами в море бытия, если узнать, что *ценность* им дает нечто независимое от души. ... Деяния, воления человека выступают не просто как факты природы; о них следует думать с точки зрения правовой, нравствен-

ной, социальной, эстетической, научной ценности. ... Позицию философии ценности в развитии мировоззрения можно понять в том случае, если подумать о том, что естественнонаучный род представлений имеет склонность претендовать на все *познание бытия*. Тогда философии остается нечто иное, чем исследование бытия. И это иное видят в «ценностях». Нерешенным вопросом встает это познание у Лотце: возможно ли вообще остановиться на определении ценности, а при познании форм бытия от ценности отказаться?».

«Многие новые направления мышления представляют собой попытку в самосознающем «я», которое в ходе развития философии ощущало себя во все большем отрыве от мира, найти нечто такое, что снова привело бы к связи с ним. Дильтей, Эйкен, Виндельбанд, Риккерт и др. предпринимают попытки такого рода. Они хотят считаться и с естествознанием, и с душевной жизнью, чтобы наравне с естествознанием оказалось возможным духовное познание. К подобной же цели стремились Герман Кожен (1842-1918), Пауль Натопл (1854-1924), Август Штадлер, Эрнст Кассирер (1874), Вальтер Кинкель и др.». Эти философы надеются в высочайшей мыслительной деятельности, вне деятельности восприятия, постичь самосознающее «я» как достояние души. Их стремление к чистому мышлению следует считать плодотворным.

«Как мировоззрительное стремление остаться связанным с окружностью «я», без возможности познать путь из этой окружности туда, где это «я» могло бы связать свое бытие с мировым бытием, выступает образ мышления А.Леклера, Вильгельма Шуппе, Иоганна Ремке (род. в 1848 г.), Шуберт-Зольдера и др. Их философии различны, однако для них характерно направлять взгляд, прежде всего, на то, что человек все, что он может причислить к окружающему миру, сначала должен открывать в области *своего сознания*». Весь мир этому воззрению представляется пребывающим *внутри* границ сознания.

«Противоположным полюсом этому воззрению является воззрение Карла Дюпреля. Он считал, что материализм не вправе называть себя мировоззрением («Загадки человека»). Право исследовать сверхчувственное он признавал за теми, кто существо души искал не в области чувственного. Через тело душа живет в чувственном сознании. В гипнозе, при внушении чувственное сознание выключается, в действие вступает душа. Таким образом, душевная жизнь простирается дальше сознания. (Воззрения Дюпреля на гипноз не верны, но в данной связи это не имеет значения)».

«Дюпрель чувствовал необходимость указать, как душа познает сверхчувственное не только в теле, но и вне тела, может его пережить. Этим воззрением он вооружился против воззрений Эйкена, Дильтея, Когена, Кинкеля и других защитников духовного мира. ... Дюпрель указал на путь, идя которым можно достичь сверхчувственного. Но он оставил открытым вопрос относительно правильных средств, которые должны быть применены на этом пути». 18(16)

447. «Отдельные философы, такие как Дильтей, Эйкен и другие, направили философское рассмотрение на

самонаблюдение души. Но то, что они рассматривали, было переживаниями души, которые образуют основу для самосознающего «я». Поэтому они не проникли до тех источников мира, где переживания души бьют ключом из истинной действительности. Эти источники не находятся там, где душа с обычным сознанием, наблюдая себя, противоостоит себе самой. Если душа хочет проникнуть к этим источникам, она должна выступить из обычного сознания. ... До тех пор, пока человек душевные переживания принимает такими, какими они предстают обычному сознанию, он не проникнет в глубины души. Он останется с тем, что эти глубины производят. Мировоззрение Эйкена находится именно в таком положении». 18(17)

448. Францем Брентано был выдвинут тезис: в философии должны господствовать те же методические принципы, что и в естествознании, если она действительно хочет быть наукой. «Этот человек был, пожалуй, лучшим знатоком томизма и аристотелизма в свое время, с одной стороны, колоссально остроумный мыслитель, но на основе католического учения, а с другой — человек, которому особенно импонировал естественнонаучный метод. Как такое возможно? ... В средневековой схоластике строго разделены две вещи. Царство чувственного познания с некоторыми выводами, например, относительно бытия Бога и т.д., — это принадлежит человеческому познанию. Зато собственно Мистерии, содержание сверхчувственного мира можно обрести только через откровения, т.е. через то, что сохранила церковь из откровений о сверхчувственных мирах, которые в различное время, согласно воззрению церкви, правильным образом пришли к людям. Но ведь это и было подготовлением современных естественнонаучных воззрений». Схоластика ставила непреодолимую границу человеческому познанию при его проникновении в сверхчувственное. То же делает и наука. 213(6)

449. «Когда Брентано в своей философии так описывает сущность души, что в его описании отчетливо выступает сущность созерцающего познания, то эта философия является полнейшим оправданием Антропософии. И в Брентано нужно видеть философского исследователя, который на своем пути достиг врат Антропософии, но не захотел этих врат открыть, поскольку естественнонаучный образ мышления, который он себе выработал, породил в нем веру, что открыв их, он достигнет пропасти ненаучности». 21(3)

450. «Брентано отшатывается от духовного. Ницше разбивает духовное». Они подобны друг другу, но в жизни один другого не понимали. В наше время и сильные искатели истины проходят мимо друг друга» 213(9)

7. Ницше как борец против своего времени

451. Конечной целью Ницше является описание типа сверхчеловека. «Мой образ сверхчеловека (в кн. «Фр.Ницше — борец против своего времени»). ИГПН 5) является полной противоположностью карикатуре, набросанной в мгновенно разошедшейся книге о Ницше г-жи

Лоу Андреас-Заломе. Нельзя представить себе ничего более противоречащего духу Ницше, чем то мистическое чудовище, которое сделала г-жа Заломе из сверхчеловека. Моя книга показывает, что нигде в идеях Ницше не встречается ни малейшего следа мистики. Я не пускался в опровержение взгляда г-жи Заломе на мысли Ницше в его «Человеческое, слишком человеческое», «Источник моральных ощущений» и др. работах. Такая посредственная голова, как Пауль Рее, не могла оказать значительного влияния на Ницше». 5 (предисловие)

452. «Противоречие между рассудком и инстинктом является признаком наших «современных духов». Даже в самых свободных мыслителях современности еще живут насажденные христианской ортодоксией инстинкты. Как раз противоположное действено в натуре Ницше. Ему не нужно прежде размышлять, имеются ли основания против принятия личного мирового кормчего. Его инстинкт слишком горд, чтобы сгибаться перед таковым; поэтому он отклоняет подобное представление. Он говорит устами своего Заратустры: «но чтобы я полностью открыл вам свое сердце, о, друзья: *если бы существовали боги, как бы я вытерпел, чтобы не быть богом! следовательно, богов не существует*». Ничто в его внутреннем не побуждает его говорить «виновен» самому себе или другому за совершенный поступок. Чтобы найти такое «виновен» недопустимым, ему не нужно никакой теории о «свободной» или «несвободной» воле.

Также *патриотические ощущения его немецких соплеменников противны инстинктам Ницше*. Он не может свои ощущения и мышление делать зависимыми от круга мыслей народа, среди которого он рожден и воспитан, или от времени, в котором он живет. «Это так провинциально, — говорит он в своем сочинении «Шопенгауэр как воспитатель», — принуждать себя к взглядам, которые порой сот миль дальше уже не обязательны. Восток и Запад — это меловые штрихи, нанесенные кем-то перед нашими глазами, чтобы обмануть нашу боязливость. Я хочу попытаться прийти к свободе, — говорит себе юная душа; и тогда препятствием ей будет то, что случайно две нации ненавидят друг друга и воюют или что между двумя частями света находится море, или что вокруг нас учит религия, которая две тысячи лет назад еще не возникла».» 5(1)

453. «К просто *мыслительным* основаниям мнения Ницше не имеет доверия. «Во мне существует недоверие к диалектике, даже к основаниям», — пишет он 2 декабря 1887г. Георгию Брандесу. Кто спрашивает его об основаниях его воззрений, для тех он имеет готовый ответ Заратустры: «Ты спрашиваешь: почему я не принадлежу к тем, которых можно спрашивать об их Почему?». Не вопрос: может ли воззрение быть логически доказано? является для него руководящим, но: действует ли оно на все силы человеческой личности так, что имеет *ценность* для жизни. Он придает значение мысли только тогда, когда находит ее пригодной способствовать развитию жизни. Он желает видеть человека самым здоровым, самым могущественным, самым творческим. Истина, красота, все идеалы имеют ценность и какое-либо

отношение к человеку лишь постольку, поскольку они являются *жизнеспособствующими*».

«Истина должна подчинить мир духу и этим служить жизни. Только как условие жизни имеет она ценность. — Но нельзя ли пойти еще дальше и спросить: какова ценность самой жизни? Ницше считает такой вопрос невозможным. Что все живущее хочет жить так могущественно, так содержательно, как только возможно, он считает фактом, о котором он больше не размышляет. Жизненные инстинкты не спрашивают о ценности жизни. Они спрашивают только: какие средства существуют для повышения силы их носителей». 5(2)

«В личности Ницше преобладают такие инстинкты, которые делают человека властным, повелевающим существом. Ему нравится все, что изобличает силу; ему не нравится все, что выдает слабость. Он чувствует себя счастливым лишь до тех пор, пока находится в жизненных условиях, повышающих его силу. Он любит затруднения, препятствия для своей деятельности, потому что он при их преодолении он осознает свою силу».

«Ницше ощущает как слабость, если в своем мышлении и деятельности человек подчиняется т.наз. «вечным, железным» законам разума. Что делает всесторонне развитая личность: она не позволяет предписывать себе никакой моральной науке, а только побуждениям собственного «я». Человек слаб уже в то мгновение, когда *ищет* законы и правила, по которым *должен* мыслить и действовать. Сильный *определяет* образ своего мышления и деятельности из собственного существа». 5(3)

454. «Особенный признак человеческой слабости видит Ницше в любом роде веры в потустороннее, в мир иной, чем тот, в котором человек живет. По его воззрению нельзя причинить большего вреда жизни, чем, устраивая свою жизнь в посюстороннем, принимать во внимание другую жизнь в потустороннем». 5(4)

455. «Ницше со своими отважными мыслительными прыжками нападает, во всяком случае, на более глубокие тайны человеческой природы, чем многие логические мыслители со своим осторожным познанием. Что пользы от всякой логики, если она со своими сетями понятий улавливает только лишенное ценности содержание? Если нам будут сообщать ценные мысли, то мы радуемся им, хотя бы они и не были связаны логическими нитями. Счастье жизни зависит не от одной логики, но также и от мыслительной производительности». 5(7)

456. «Он старается узнать характер личностей или народов из их воззрений. Его интересуется, указывает ли воззрение на господство инстинктов к здоровью, храбрости, благородству, жизнерадостности, или же оно происходит из нездоровых, рабских, усталых, враждебных жизни инстинктов. Истины в себе для него безразличны; он заботится о том, как люди образуют истины соответственно своим инстинктам и как они этим способствуют своим жизненным целям. Он хочет отыскать естественные причины человеческих убеждений».

«Ницше является антиидеалистом в том смысле, как современный естествоиспытатель является противником принятия целей, которые природа должна осуществить».

Он так же мало говорит о нравственных целях, как естествоиспытатель о целях природы». 5(8)

457. «Человека, не служащего безличным целям, но ищущего цель и смысл своего бытия в себе самом, стремящегося к таким добродетелям, которые служат раскрытию его сил, совершенству его могущества, — такого человека Ницше ставит выше, чем бескорыстного идеалиста.

Вот то, что он объявляет через своего «Заратустру». Суверенный индивидуум, который знает, что он может жить только из своей природы, и который в соответствующем его существу образовании жизни видит свою личную цель, является для Ницше *сверхчеловеком*, в противоположность человеку, который полагает, что жизнь дарована ему для того, чтобы служить лежащей вне его самого цели. Заратустра учит *сверхчеловеку*, т.е. человеку, умеющему жить естественно. Он учит людей рассматривать добродетели как созданные ими; он велит им презирать тех, которые почитают свои добродетели больше, чем самих себя». 5(10)

458. «Слабые и малодушные будут считать сильную личность, которая сама себе хочет давать закон и цель, злой, грешной. Она возбуждает страх, потому что ломает обычные порядки; она называет лишенным ценности то, что слабые привыкли называть ценным, и она находит новое, для них неизвестное, что она считает ценным. «Каждый индивидуальный поступок, каждый индивидуальный образ мыслей возбуждает дрожь; нельзя вычислить, что должны были выстрадать именно редкие, изысканные, первоначальные люди в течение всего хода истории из-за того, что их всегда ощущали как злых и опасных, да, из-за того, что они сами себя ощущали таковыми. Под господством нравственности оригинальность всякого рода приобретает дурную совесть». («Утренняя заря», § 9).

«Истинно *свободный дух* принимает поистине *первое* решение; несвободный решает согласно обычаю. «Нравственность является не чем иным, «следовательно и не *более!*», как повиновением нравам, какого бы рода они ни были; нравы, однако, есть обычный способ действовать и оценивать» («Утренняя заря», § 9). Этот обычай есть то, что моралистами обозначается как «вечная воля», «категорический императив». Но каждый обычай является результатом естественных влечений и импульсов отдельных людей, целых племен, народов и т.д. Это такой же продукт природных причин, как условия погоды отдельных местностей. Свободный дух не считает себя связанным этим обычаем. Он имеет свои индивидуальные влечения и импульсы, и они не менее правомерны, чем таковые других. Он превращает эти импульсы в поступки, как туча посылает дождь на земную поверхность, когда для этого имеются причины. Свободный дух *стоит по ту сторону того, что обычай рассматривает как доброе и злое*. Он *создает* сам себе свое добро и зло». 5(21)

459. «Свободный дух не притязает на сострадание. Кто хочет сострадать ему, того он должен спросить: ты считаешь меня настолько слабым, что я не могу перенести свое страдание сам? Он стыдится всякого сострада-

ния». Ницше рассматривает отвращение сильного к состраданию в четвертой части своего «Заратустры».

5(22)

460. «Поскольку Ницше видит в человеческом образе действий только истечение инстинктов, а эти последние различны у разных людей, то ему кажется необходимым, чтобы и образ действий у них был различен. Ницше поэтому является решительным противником демократического принципа: равные права и равные обязанности для всех. Люди неодинаковы, поэтому и их права и обязанности должны быть неодинаковыми. Естественный ход мировой истории постоянно обнаруживает слабых и сильных, создающих и бесплодных людей. И сильные всегда будут употреблять слабых как средство для достижения цели, т.е. как рабов. Ницше, конечно, не говорит о «моральном» праве сильных держать рабов. «Моральных» прав он не признает. Но он придерживается мнения, что преодоление более слабых более сильными, которое он считает принципом всякой жизни, необходимо должно вести к рабству.

Естественно также, что побежденные восстают против победителей. Если это возмущение не может обнаружиться в действии, то оно обнаруживается, по меньшей мере, в чувстве. И выражением этого чувства является *месть*, которая постоянно живет в сердцах тех, которые были побеждены каким-либо образом более способными. Как истечение этой мести Ницше рассматривает современное социал-демократическое движение. Победа этого движения была бы для него возвышением неудачников, выброшенных за борт, над лучшими. Ницше стремится как раз к противоположному: выращиванию сильной, самодержавной личности. И он ненавидит манию, которая хочет сделать всех одинаковыми и заставить исчезнуть суверенную индивидуальность в море всеобщей посредственности». 5(24)

461. «Говорят о ценности труда. Труд должен облагораживать людей. Но труд сам по себе не имеет совсем никакой ценности. Только благодаря тому, что он служит человеку, приобретает он ценность. Лишь поскольку труд представляется естественным следствием человеческих склонностей, он достоин человека. Кто делает себя служителем труда, тот уничтожает себя. Только человек, *не* способный сам определить свою ценность, ищет эту ценность в величии своих дел. Это характерно для демократического бюргерства нового времени, что в измерении ценности человека оно сообразуется с его трудом. Даже Гете не свободен от этого настроения. Ведь он предоставил своему Фаусту находить полное удовлетворение в сознании проделанной работы».

«Также *искусство*, по мнению Ницше, имеет ценность лишь тогда, когда оно служит жизни отдельных людей. И здесь Ницше выражает взгляд сильной личности и отклоняет все, что высказывают слабые инстинкты об искусстве. Почти все немецкие эстетики представляют точку зрения слабых инстинктов. Искусство должно изображать «бесконечное» в «конечном», «вечное» в «преходящем», «идею» в «действительности». Для Шеллинга, например, всякая чувственная красота есть только отблеск той *бесконечной* красоты, которую мы никогда

не можем воспринять чувствами. Художественное произведение прекрасно не ради его самого и не благодаря тому, что оно есть, а потому, что оно изображает *идею* красоты. Чувственный образ является только средством выражения, только формой для *сверхчувственного* содержания. А Гегель называет прекрасное «чувственным сиянием *идеи*». Подобное можно найти также у других немецких эстетиков. Для Ницше искусство является жизнеспособствующим элементом и только тогда, когда оно является таковым, имеет оно оправдание. Кто не может переносить жизнь какой она непосредственно воспринимается, тот преобразует ее для себя, согласно своим потребностям, и этим он создает художественное произведение». 5(25,26)

462. «Два человеческих типа противопоставляет Ницше друг другу: слабого и сильного. Первый ищет познания как объективного фактического положения дела, которое должно вливаться в его дух из внешнего мира. Он предоставляет диктовать себе добро и зло «вечной мировой воле» или «категорическому императиву». Он обозначает каждое, определенное не этой мировой волей, а лишь творческим своеволием действие, как грех, который должен влечь за собой моральное наказание. Он мог бы для всех людей установить одинаковые права и определять ценность человека внешним масштабом. Он мог бы, наконец, усмотреть в искусстве отражение Божественного, вещь из потустороннего. Сильный, напротив, рассматривает всякое познание как выражение воли к силе. Он старается путем познания сделать вещи мыслимыми и таким образом подчинить их себе. Он знает, что сам является творцом истины; что никто иной, кроме него самого, не может творить добро и зло. Он рассматривает поступки человека как следствие естественных влечений и считается с ними как с естественными явлениями, которые никогда не следует рассматривать как грех и которые не заслуживают морального осуждения. Он ищет ценность человека в деятельности его инстинктов. Человека с инстинктами к здоровью, духовности, красоте, выдержке, благородству ценит он выше, чем такового с инстинктами к слабости, безобразию, рабству. Он оценивает художественное произведение по степени, в которой оно способствует повышению сил человека.

Такой человеческий тип подразумевает Ницше под своим сверхчеловеком. Такие сверхлюди могли до сих пор возникать только благодаря совпадению случайных обстоятельств. Сделать их развитие сознательной целью человечества является намерением Заратустры». 5(27)

463. «Мудрость Заратустры должна учить этому сверхчеловеку, лишь переходом к которому является тот, другой тип. Ницше называет эту мудрость *дионисийской*. Это мудрость, которая не дана человеку извне; она является самосозидающей мудростью. Дионисийский мудрец не исследует, он творит. Он не стоит как зритель вне мира, который он хочет познать, он стал *единым* со своим познанием. Он не ищет Бога. Что он еще может себе представить как Божественное, есть лишь он сам, как творец своего собственного мира. Когда такое состояние распространяется на все силы человеческого организма, то это дает *дионисийского человека*, которому не-

возможно не понимать любое внушение; он не пропускает ни одного признака аффекта, он имеет высшую степень понятых и отгаданных инстинктов, как он обладает высшей степенью искусства сообщения. Он входит в каждую оболочку, в каждое душевное состояние: он постоянно изменяется».

«Аполлоническая мудрость имеет *серьезный* характер. Господство потустороннего, которым она обладает только в образах, она ощущает как тяжелый гнет, как сопротивляющуюся ей силу. Серьезной является аполлоническая мудрость, потому что она полагает, что обладает знанием из потустороннего, если даже таковому должны способствовать лишь образы, привидения. Тяжело нагруженным своим познанием расхаживает аполлонический дух, т.к. он носит бремя, происходящее из другого мира. И он принимает выражение достоинства, т.к. перед проявлениями бесконечного должен умолкнуть всякий смех.

Этот смех, однако, характеризует дионисийского духа. Он знает, что все, что он называет мудростью, есть лишь его мудрость, им придумана, чтобы сделать себе жизнь легкой. Только одно это должно быть его мудростью: средство, позволяющее ему говорить жизни «да». Дионисийскому человеку тяжелое настроение противно, потому что оно не облегчает жизнь, а удручает. Самосозданная мудрость является веселой мудростью, потому что кто сам себе создает ношу, тот создает ее такой, что может легко нести. С самосозданной мудростью легко движется дионисийский дух через мир, как танцор». 5(27,28)

464. «Только тот человек вполне *свободен*, который может также производить мысли, ведущие к действиям. Способность создавать чисто мыслительные побуждения к действию я назвал в моей книге «Философия свободы» моральной фантазией. Только тот, кто обладает этой *моральной фантазией*, действительно свободен, т.к. человек должен действовать согласно *сознательным* побуждениям. Если он не может сам производить таковые, тогда он должен заимствовать их от внешних авторитетов или от говорящего в нем в форме голоса совести, обычая. Человек, который предается своим чувственным инстинктам, действует *как животное*; человек, который свои чувственные инстинкты подчиняет чужим мыслям, действует *не свободно*; только человек, сам создающий свои *моральные* цели, действует *свободно*. Моральная фантазия отсутствует в произведениях Ницше, но кто продумывает его мысли до конца, неизбежно должен прийти к этому понятию. Хотя дионисийский человек не является рабом обычая или «потусторонней воли», но он является *рабом своих собственных инстинктов*.

Ницше направил свой взор на первоначальное, собственно личное в человеке. Он старался это собственно личное освободить из оболочки безличного, в которую его закутало враждебное действительности мировоззрение. Но он не пришел к различению ступеней жизни внутри самой личности. Поэтому он недооценил значение сознания для человеческой личности. «Сознательность является последним и позднейшим развитием органического, а следовательно, также менее всего готовым и самым слабым в нем. Из сознательности происходят бесчисленные ошибки, ведущие к тому, что животное, че-

человек погибает прежде, чем это было бы необходимо «согласно судьбе» (Гомер). Если бы сохраняющая связь инстинктов не была настолько могущественна, если бы она не служила в целом регулятором, то от своих превратных суждений и фантазирования с открытыми глазами, от своей неосновательности и легковёрности, короче, именно от своей сознательности человечество должно было бы погибнуть», — говорит Ницше («Веселая наука», §11).

С этим вполне можно согласиться; однако не менее истинно и то, что человек лишь постольку *свободен*, поскольку может создавать мыслительные побуждения для своих действий *внутри сознания*. ... Лишь тот, кто недостаточно понял Ницше, чтобы быть в состоянии вывести последние следствия из его мировоззрения, несмотря на то, что сам Ницше их не вывел, может видеть в нем человека, «нашедшего мужество разоблачать с определенным стилистическим наслаждением то, что может скрыто подстергать в потаеннейших душевных основах грандиозного разрушающего типа...» (Людвиг Штейн, «Мировоззрение Фридриха Ницше и его опасности».) Уровень знаний немецкого профессора все еще не настолько высок, чтобы отделить великое личности от ее мелких ошибок. Иначе не дожили бы до того, что критика такого профессора направляется именно против этих мелких ошибок. Я думаю, что правдивое изображение обращается к великому в личности и исправляет ее мелкие ошибки или додумывает половинчатые мысли до конца». 5(29)

465. «Нельзя говорить о развитии Ницше без того, чтобы не вспомнить о самом свободном мыслителе, которого произвело человечество нового времени, о Максe Штирнере. Это печальная истина, что этот мыслитель, который в полном смысле соответствует тому, что Ницше требует от сверхчеловека, познан и оценен лишь немногими. Еще в сороковых годах этого столетия он высказывался в духе мировоззрения Ницше; конечно, не в таких насыщенных сердечных тонах, как у Ницше, но зато в кристально ясных мыслях, по сравнению с которыми афоризмы Ницше, в самом деле, часто выглядят как простое бормотание.

По какому пути пошел бы Ницше, если бы не Шопенгауэр, а Макс Штирнер стал его воспитателем! В сочинениях Ницше не заметно никакого влияния Штирнера. Собственной силой должен был Ницше от немецкого идеализма проникнуть до мировоззрения, подобного штирнерскому.

Штирнер, как и Ницше, придерживается мнения, что движущие силы человеческой жизни можно искать только в отдельной, *действительной* личности. Он отвергает всякие силы, которые хотят извне формировать, определять индивидуум. Он прослеживает ход мировой истории и находит основную ошибку прежнего человечества в том, что оно ставит перед собой не выращивание и культуру индивидуальной личности, а другие, безличные цели. Он видит истинное освобождение человека в том, чтобы он не признавал за всеми такими целями никакой высшей реальности, но использовал эти цели как средство для заботы о самом себе. Свободный человек определяет

свои цели сам; он владеет своими идеалами; он не позволяет им владеть собой. Человек, который не господствует как свободная личность над своими идеалами, находится под их влиянием как умалишенный, страдающий от навязчивых идей. Для Штирнера одинаково, воображает ли себя человек «китайским богдыханом» или «спокойным бургером», если в этом его назначение: быть хорошим христианином, верующим протестантом, лояльным гражданином, добродетельным человеком и т.д., — все это одна и та же навязчивая идея. «Кто никогда не пытался и не осмеливался не быть хорошим христианином, верующим протестантом, добродетельным человеком и т.д., тот оказывался *пленным* человеком и опутанным верой, добродетельностью и т.д.».

Нужно прочесть лишь несколько фраз из книги Штирнера «Единственный и его достояние», чтобы видеть, как родственно его воззрение ницшевскому». «Этот, поставивший себя на самого себя, только из себя творящий *собственник* есть *сверхчеловек* Ницше». 5(30)

466. «Человек воспринимает свое собственное действие двояко: извне — как *представление*, и изнутри — как *волю*. Шопенгауэр заключает из того, что явленное в воспринятом действии тела как представление, есть сама воля. И затем он утверждает, что воля лежит не только в основе представления собственного тела и его движений, но что также обстоит дело и со всеми остальными представлениями. Весь мир, следовательно, по мнению Шопенгауэра, есть, в сущности, воля и является нашему интеллекту как представление. Эта воля, утверждает далее Шопенгауэр, есть единое во всех вещах. Только наш интеллект является причиной того, что мы воспринимаем множество отдельных вещей.

Посредством своей воли, согласно этому воззрению, человек связан с единой мировой сущностью. Поскольку человек действует, в нем действует единая пра-воля. Как отдельная особая личность человек существует лишь в своем собственном представлении; в существе своем он идентичен с единой мировой основой». 5(31)

467. «Шопенгауэр опять перекинул мост от ставшего абстрактным мира человеческих представлений к пульсирующим в воле глубоким потокам бытия. Это удовлетворяло Ницше в его стремлении к истине».

«Творить реальное — этого Ницше не понимал. Он имел перед собой «стену» своих абстрактных представлений (отделявшую его от реальной жизни). Его эф. тело было слишком подвижным и слишком мало связано с реальной жизнью; поэтому он отпал от того образа Р.Вагнера, который он сам себе создал». Непосредственно до самого Вагнера там дело просто не дошло («Падение Вагнера»).

Увлечение книгой Пауля Рее «Моральная совесть» отразилось в работе Ницше «Человеческое, слишком человеческое». Ему нравилась работа Дюринга «Философия действительности». Но его восприятие ее было иное, чем у тех, кто писал подобные книги. Ему была чужда их «радость творчества», и он хотел подняться над ними. Здесь он снова подступает к вратам Духовной науки, в нем рождается идея сверхчеловека, перевоплощений «вечного возвращения». Но сверхчеловек не был для него

переживанием, а лишь всплеском чувств, выразившемся лирически в его «Так говорил Заратустра». «Это пламенное описание предчувствия, увидеть которое он не мог. Подобно вопросу является нам его гимн сверхчеловеку». «Его последняя работа «Воля к власти» особенно отчетливо показывает, что ни к какому наполнению своей души страстно желанным духовным содержанием он прийти не смог. Его абстрактная воля к власти лишена содержания; он не говорит нам, что такое власть». 57 с. 362-365

468. «Прежде всего? две работы: «Антихрист» и «Ессе Номо» — написаны Ариманом, не Ницше, а ариманическим духом, инкорпорированным в Ницше. Здесь впервые как писатель выступает Ариман. Ницше при этом разбит». 237(11)

469. «Основным стремлением Ницше было выработать взгляд на ценность и сущность морального в человеке. Он был философом морали. Он насчитывает четыре главных добродетели: «...первая — это честность к себе и своим врагам; второе — храбрость с врагами; третья основная добродетель — великодушие с теми, кого человек победил, и четвертая — учтивость со всеми людьми». Особенно важной он считал честность. 221(7)

8. Марксизм — бессилие философии

470. «Противоположность миропостижению Ницше, в материалистическом понимании истории и жизни, наиболее выразительно выступила через Карла Маркса (1818-1883). Маркс отрицал всякое участие идеи в историческом развитии: «бытие определяет сознание»».

«Что Огюст Конт получил из естественнонаучных представлений — понимание общества на основе фактических событий жизни, — к этому Карл Маркс хотел прийти путем непосредственного наблюдения хозяйственного развития. Марксизм — это смелейшее оформление духовного течения, берущего за исходную точку доступные в наблюдении внешнему непосредственному восприятию исторические явления, чтобы таким путем понять духовную жизнь, все культурное развитие человека. Это является современной «социологией». Она ни в каком отношении не берет человека как отдельное существо, но как элемент социального развития. ...Прежде спрашивали: какие права подобают отдельному человеку благодаря его собственному существу (естественное право) или: как человек познает согласно своему индивидуальному разуму? Социологическое же течение (Маркс, Лассаль и др.) спрашивает: какие правовые представления, какие познавательные понятия закладывают социальные связи в отдельного человека? Что я образую некие представления о вещах — зависит не от моего разума, а является результатом развития, из которого я рожден. В марксизме самосознающее «я» полностью смещает свое собственное существо; оно загоняется в море фактов, которые разыгрываются по законам естествознания и социальных отношений. В этом мировоззрении бессилие нового философствования в отношении человеческой души достигает своего предела. «Я» — самосознающая человеческая душа... боится не найти в собственных глу-

бинах того, что дает ему бытие и сущность. Оно хочет из внешней сути, пребывающей вне его, получить свое собственное существо. ... Хотят философию образовать естественнонаучно, однако при этом образовании теряют смысл философской постановки вопросов». 18(16)

471. «Совершенно нормально развиваясь в гегельянстве, Карл Маркс стал анти-гегельянцем. Гегельянство целиком, если человек хотел говорить на его языке, опрокидывалось в свою противоположность.

Почему же это происходит? — Это происходит потому, что такой образ воззрения, какой Гегель образовал из своего внутреннего в просветленной, утонченной духовности, в форме логического человеческого разума, — это в историческом развитии вообще может оставаться здоровым, лишь пока его вырабатывает отдельная индивидуальность. Уже его ученики больше не могли развивать здоровой духовности, а в третьем поколении такое воззрение становится целиком нездоровым, когда им начинают догматически клясться». 192(13)

472. «Конечно, гегельянство жило в Марксе, но — дарвинизмом окрашенное гегельянство». 171(8)

473. «Гегель брал человека не физически, но мысленно и выжимал его, как выжимают лимон, пока он не станет совсем сухим; и это иссохшее «лимонно-человеческое» является только идеей. Вот вы сидите на стульях. В смысле гегелевской философии вы лишь идеи; не тела, не души, а идеи, т.к. каждый из вас несет в себе идею; до сотворения мира они уже были, эти абстрактные идеи. Каждый для себя есть тело, природа: идея в бытии вне себя сидит на стуле; затем опять-таки в вас — идея в бытии для себя. Вы постигаете себя как эту идею, которая есть вы. Только подумайте, что за схемы!... В смысле Карла Маркса, вы — все что угодно, только не идеи. Вы для него двуногие животные, какими вы являетесь внешне в природном порядке. Другая крайность!»

«Высокоразвитое животное, в которое облачен человек, не может стать свободным; не может стать свободным и схематический человек, идея в ее бытии в себе, в инобытии и бытии для себя, ибо все здесь построено силой логической необходимости. Свободен лишь действительный человек, сохраняющий равновесие между идеей, пробиравшейся к истинному духу, и внешней материальной действительностью». В этой связи в «Философии свободы» говорится о моральной фантазии. 189(8)

474. «Рахитичным должно быть всякое духоведение, не способное пронизать себя костной системой идеей, отвоетанной у Аримана, у косного Аримана Гегелем. Система Гегеля необходима. Определенным образом ею необходимо укрепиться изнутри. Эти холодные размышления необходимы, если в духовных стремлениях не хотят опуститься к туманной, теплой мистике. Необходима сила, жившая в Гегеле, необходима его сила в исповедании разума, если не хотят утонуть в том, в чем тотчас же утонул Карл Маркс, как только захотел самостоятельно переработать в себе гегелевскую духовность». 199(9)

475. «Гегель — энергичный мыслитель, такой мыслитель, который в состоянии свою мыслительную силу так взять в руки, чтобы действительно в отдельных явлениях жизни находить мысли. Но в этом есть и теневая

сторона». Изучая Гегеля, человек должен делать большие усилия. Но когда их делают и проходят систему Гегеля от начала до конца, то многие профессора философии вскоре останавливаются и думают, что уже постигли принципы Гегеля. Однако Эдуард Гартман справедливо говорил, что во всем мире есть только два профессора философии, гегелевски образованные. Гегеля нельзя просто записать в тетрадку. От него получают напряжение мышления. «Человек может думать. ... Но со своим мышлением он стоит вне всей жизни. Он может только думать. Он может хорошо думать, но со своим мышлением, протекающим в организме чистых понятий, т.е. *диалектически*, он остается вне жизни.

Это было примерно то, чему Маркс мог научиться у Гегеля: он мог научиться мышлению, научиться действительно виртуозно двигаться в мыслях. Но он искал чего-то другого. Он искал жизневоззрения для пролетариата, для огромного числа неимущего нового человечества. Насчет правильности гегелевского мышления он не мог сомневаться, но начинать что-либо в отношении своей задачи он не мог просто с этого гегелевского мышления. Его карма, если можно так выразиться, сделала соответствующий взмах, приведший его за обострившее мышление гегельянство к французским *утопистам*, к *Сен-Симону*, *Луи Блану*. Когда Маркс спрашивал: как следует образовать социальный организм? — то гегельянство не давало ему никакого ответа. ... Важное *социальное* воззрение юного Гегеля относительно социального строя состояло в том, что *государство* уничтожает все действительно человеческое; поэтому оно должно исчезнуть. Это тезис юного Гегеля: государство должно исчезнуть. ... из обостренного мышления (позднего времени) он давал такой ответ: лучшее социальное устройство — это прусское государство, а средоточие мира, всего совершенного — Берлин... университет в Берлине — средоточие Берлина. ... Кто не имеет никакого чувства великого, которое подчас выступает гротескно именно потому, что оно велико, тот, естественно, сделает все те дешевые возражения против этого высказывания, которые были сделаны. Духовная наука могла бы показать то бесконечно значительное, что таится за этим. Ибо не из высокомерия высказал это Гегель. ... Но, понятно, Карл Маркс не мог извлечь из Гегеля лучших социальных интересов.

Так карма привела его к утопистам. ... Для Сен-Симона, например, главное заключается в том, чтобы современное ему государство заменить другим устройством; и когда он думал об этом устройстве, перед его взором вставало то, что наиболее характерно и захватывающе для нового времени: *индустриализация* жизни. Поэтому он требовал, чтобы на место всех старых политических устройств было поставлено управление различных ветвей производств, так что, по сути говоря, оздоровление социального строя должно искаяться в возможно лучшем управлении социальной структурой по образцу строя фабричных взаимосвязей. Луи Блан, как известно, в 1848г. учреждал различные национальные мастерские, в которых должны были осуществляться мысли Сен-Симона. Но все они вскоре прекращали свое существование, и это разумеется само собой. Основной импульс, который

должен был лежать в основе управления отраслями производства, Сен-Симон предполагал найти в некоего рода крайне упрощенном *Христианстве*. Не старое, догматическое, а практическое Христианство должно иметь свое продолжение, считал он, и оно должно состоять в одном тезисе: люби своего ближнего как самого себя. — Очень прекрасный тезис, но когда его проповедают, он столь же действителен, как лежанка, которой лишь велят обогревать.

И вот Карл Маркс попал под влияние этих утопистов. В отношении Гегеля он говорил себе: удивительное мышление, но оно не годится, если необходимо войти с ним в действительную жизнь. Оно не охватывает действительной жизни. С ним остаются в высях чисто диалектического мышления. — У утопистов же он нашел в определенном смысле убедительные чувства, ибо у Сен-Симона и у Луи Блана социальные импульсы шли от чувства. Но Карл Маркс, благодаря гегелевскому обучению, был достаточно умен, чтобы не увидеть определенной тупости — я здесь имею в виду не что-то плохое, а выражаюсь в том смысле, когда говорят о тупом ноже, — тупости этого утопического учения и воззрения по отношению к жизни. А с другой стороны, Карл Маркс должен был сказать себе: чтобы образовать устройство, которого требует Сен-Симон для оздоровления человечества, необходима добрая воля со стороны буржуазии, практическое Христианство. Но откуда их взять? — Это стало главным для него: откуда взять это практическое Христианство?»

«Итак, Карл Маркс в немецком гегельянстве нашел соответствующее новому времени мышление, у Сен-Симона — соответствующее новому времени чувство. Но и с тем и с другим, согласно его воззрению, ему нечего было делать. Тогда его карма повела его дальше, к *английскому утилитаризму*, к той *социальной структуре*, в которой индустриальная суть нового времени шагнула наиболее далеко вперед, когда Карл Маркс строил свое мировоззрение. Занимавшиеся социализмом в среде английского мышления до Карла Маркса развивали его — напомним только о Роберте Оуэне — в некоторой степени из воли. Но Карл Маркс мог изучить, как из определенной воли, когда все это ограничивалось небольшой областью... ничто не могло осуществиться. Ведь известно, что Роберт Оуэн вводил опытные хозяйства, организованные действительно практически. Но в современном мире с малыми опытными хозяйствами не достичь ничего кроме краха. Это, разумеется, и случилось с Оуэном. ...

Итак, через все это был проведен Карл Маркс, но особенно он был увлечен практическим мышлением, которое восходит только в механическом индустриализме, и из него он затем построил свое пролетарское мировоззрение, то пролетарское мышление, которое не базируется на мышлении, хотя пользуется мышлением, не базируется на чувстве, хотя и пользуется чувством, не базируется на воле, хотя пользуется тем, что внешне, чисто внешне совершается в очевидном, чувственном мире и совершается именно через руки пролетариев в индустриальном мире, в мире современного способа производства. И тогда Карлу Марксу, который столь грандиозным образом

прошел через современное мышление, чувство и волю, именно теперь ему в классическом смысле, я бы сказал, с определенным величием открылась утрата доверия, которая, собственно, характеризует современную душевную жизнь. Ибо от Гегеля, например, Карл Маркс мог узнать, что прогресс мировой *истории* человечества состоит в осознании свободы, т.е. нечто идеальное как импульс заложено в основу развития человечества, в его историю. И это абстрактный тезис, с которым особенно не начнешь чего-либо. ...

И тогда в Карле Марксе крепко осела идея, импульс-ощущение, который действительно подходил к тому, чтобы найти понимание в самых широких пролетарских кругах, но не в буржуазных кругах по причине их лениности и нежелания воспринимать подобные вещи и беспокоиться о них. В Карле Марксе крепко осела мысль: вообще-то говоря, совершенно безразлично, в конце концов, что люди думали, что они чувствовали, чего они хотели, ибо то, что определяет историческое становление, зависит от экономического процесса, от того, как ведется хозяйство. Является ли некто предпринимателем или рабочим, как поставлен он в хозяйственный процесс — это определяет образ его мыслей, то, как он чувствует и какие имеет волевые импульсы. Если ребенок растет в семье предпринимателя, то он считает что-либо правильным или ложным, имеет чувства и ощущения, обусловленные тем, что он растет в семье предпринимателя. И все обстоит по-другому с пролетарским ребенком, предоставленным самому себе, т.к. отец и мать уходят на фабрику и т.д. — Карл Маркс пришел к тезису большой пробивной силы, к тезису, нашедшему отклик у пролетариата: устройства, учреждаемые человеком, не следуют из сознания человека, а наоборот — сознание человека руководствуется учреждениями, которые возникают сами по себе, лишь в силу простой фактической необходимости. Люди полагают, что они мыслят, чувствуют и волят из внутренних импульсов. О нет!... они это делают благодаря классу, в котором рождаются без их заслуг и вины.

Можно ощутить, что если основной импульс учения таков, то он должен вызвать со стороны пролетарского класса идущее навстречу понимание, ибо такое учение избавляет от всякого доверия к себе. Нет нужды доверять себе; ибо это ничему не помогает: думает ли человек энергично или нет, чувствует ли он энергично или нет, энергично или нет он волит, — все это лишь наплыв, надстройка над основанием, которое в социальном строе есть положение в хозяйственном организме, положение, в котором человек рождается. Поэтому я могу — так говорит истинный марксист — измыслить прекрасные системы, создать лучшие социальные структуры, образовать лучшую хозяйственную жизнь, что следует делать, чтобы люди стали счастливыми, были удовлетворены, имели достаточно пищи, могли вести приятную жизнь, — но все это, как ни думай, не имеет никакой ценности, ибо все, что я мыслю, чувствую и волю, есть лишь отражение хозяйственной жизни, ибо все, что бы человек ни делал, обусловлено хозяйственной жизнью. — Поэтому вообще все социалистические теории Карл Маркс счел лишь тео-

риями и сказал: дело заключается лишь в том, чтобы понять хозяйственную силу, чтобы знать, как протекает хозяйственная жизнь. Локомотиву еще можно дать толчок, чтобы он ехал быстрее, но едет он сам, вещи развиваются сами по себе.

Вы, естественно, чувствуете, что здесь перекатываются всяческие противоречия, но к этому мы придем позже. Теперь же мы хотим представить, как все это отражается в головах марксистских пролетариев. Карл Маркс и они говорят так: основные формы хозяйственной жизни в ходе времени развиваются одна из другой. В древних условиях Востока совместная жизнь людей была погружена в варварство. Затем пришел тот хозяйственный строй, который разделил людей на господ и рабов, что в Греции самим Аристотелем рассматривалось как необходимость. ... Затем, в Средние Века, в эпоху феодализма, пришло крепостничество... В новое время мы имеем систему заработной платы... когда рабочий продает свою рабочую силу как товар. ... Варварство, рабство, крепостничество, система заработной платы — это те основные формы, в которых развивалась хозяйственная жизнь. Одно мышление у людей в условиях рабства, другое — в условиях крепостничества или при современной системе зарплаты. Ибо все, что люди думают, во что верят как в способное осчастливить мир, есть *идеологическая* надстройка. Что люди думают — это может консолидироваться, воздействовать в свою очередь на хозяйственный строй как идеология, консолидированное воззрение, мнение, мысли. Но первоначально они возникают из хозяйственного строя...

Современная хозяйственная жизнь, по мнению Карла Маркса, имеет тенденцию к концентрации. Эта хозяйственная жизнь сама из себя несет тенденцию, в силу которой предприниматели соединяются в сообщества, тресты и т.д. ... Но этим и подготавливается путь к социализации средств производства. ...Гегель в мышлении прошел тезис, антитезис и синтез. Карл Маркс перенес все это в экономический процесс: строй предпринимателей ударяется в свою противоположность; пролетарии овладевают сами средствами производства. Хозяйственный процесс делает сам себя. Человек — лишь повивальная бабка того, что происходит само по себе, и нет оснований полагать, что идеологическая надстройка мышления, чувства и воли имеет большое значение. Экономический процесс, говорит Карл Маркс, делает все; а то, что вы думаете, — это накипь на экономическом процессе. ... Важнейшее — это экономический процесс, но он с необходимостью ведет от тезиса к антитезису. То, что вырабатывает пролетариат, отнимается у него предпринимателем. Предприниматель становится экспроприатором. Но процесс присвоения в экономическом развитии превращается в свою противоположность. Как в природе за причиной идет следствие, так возникает экспроприация экспроприатора.

Нет оснований питать доверие к душевным силам. Именно с худшим наследием буржуазного образования нового времени, с недоверием к душевным силам человека работает эта пролетарская теория. Пролетарий видит себя бессильным, переданным предпринимательству.

У него есть понимание теории, которая не претендует на то, что он должен сам себе помогать, поскольку экспроприация экспроприатора сама собой вызывает то, что должно привести к социализации средств производства. Современный способ производства ударяется с необходимостью в свою противоположность. ... Если хотя бы выработать понимание психологии этого пролетариата, его ощущения, то необходимо принять во внимание, что именно это абсолютное неверие в душевные силы стало значительнейшим приводным колесом в победном шествии марксистского мышления через мир. Марксизм — это вообще не догма, марксизм — это метод наблюдения мира, и именно единственно доступного пролетариату мира — мира хозяйственного строя, хозяйственного развития. Я бы сказал — и думаю, что это соответствует действительности, — пролетариат не верит в какую-то силу мысли — хотя Карл Маркс сказал: философы с помощью мыслей только объясняли мир, однако задача состоит в том, чтобы с помощью мыслей его изменить, — он не доверяет мыслям и их силе, действительности мыслей в каком-либо устройстве, а только опирающемуся на самого себя процессу в хозяйственном строе. ...

Можно сказать: опирались почти на апокалиптическую надежду, что экспроприация экспроприаторов, необходимая социализация средств производства должна прийти с большим кризисом. ... В этой надежде, с твердой верой работает современный пролетариат. В это верят как в скалу. Вы видите здесь, что марксизм отбрасывает просто теоретические воззрения, ибо они есть идеология, или надстройка, которая, в свою очередь, также может действовать, но первоначально возникает из хозяйственного строя. И тем не менее, в целом *это также теория*. Невозможно отрицать, что это тоже теория, и как теория — также побиваема; люди ее произвели, и она принесла им определенную веру. И было примечательно: по мере того, как вера буржуазии, которая вовсе не была новой, но лишь старой, традиционной, все более и более меркла, опускалась, — возникала просто материалистическая вера, вера в *апокалипсис* хозяйственного строя, твердо укоренившаяся в пролетариате. — Ну, а если взглянуть на силу веры, просто на напор веры? Тогда можно сказать: совершенно очевидно, что даже в первых общинах христиан не было столь непоколебимой веры, как сила веры современного пролетариата в апокалипсис хозяйственного развития: в экспроприацию экспроприатора. ... Вероисповеданием стало это для пролетариата».

Воспользовавшись гегелевским мышлением, Маркс объекты наблюдал в Англии, где была уже развита промышленность, а следовательно — и пролетариат. Германия же была в то время аграрной страной и социалистические учения, представленные в ней в то время *Вайтлингом* (1806-1871), *Карлом Марло* (настоящее имя Винкельблех; 1810-1865), *Карлом Робертусом* (1805-1875), были поистине мелочью по сравнению с воззрением Маркса. Свое воззрение он выработал в Англии и затем принес в Германию, где как раз зарождался индустриализм. В его учении мышление Гегеля было низведено в экономическую сферу и здесь сделано понятным. Пото-

му все это так прижилось на немецкой почве. «Когда человек берет Гегеля... он может затем думать, но в руках у него ничего не остается. Маркс уже под влиянием Британской империи, индустриализма Британской империи, так изменил мышление, что пролетариату оно было представлено в таком виде: когда придет кризис, ты получишь все, что имеют те люди, которые тебя высасывают. Тебе необходимо лишь думать так, и тем ты уже сделал достаточно. Имей лишь понимание: локомотив едет, лишь слегка подталкивай его, чтобы он ехал побыстрее. Это единственное, что ты можешь. То, что ты думаешь, естественно, есть лишь идеология, но это действует в свою очередь. Они произошли из хозяйственной жизни — твои мысли, а здоровое хозяйственное мышление не возникает через изучение, но только благодаря тому, что человек является пролетарием, ибо лишь из этого класса приходит хозяйственное мышление. Итак, ты пролетарий. А поскольку ты пролетарий, то ты мыслишь правильно в смысле современности. Здесь развивается твоя идеология, которой ты можешь воздействовать в свою очередь. Этим ты даешь пинок локомотиву».

Свое учение Маркс фабриковал в Англии, но в самой Англии оно не подошло, т.к. там не было необходимой противоположности между предпринимателями и рабочими; там они стояли друг к другу ближе. Это можно доказать. Маркс работал с острым гегелевским мышлением, которое в некотором роде есть немецкое мышление. И его система нашла полное понимание отношение в немецком пролетариате. Но вот, к примеру, *Эдуард Бернштейн* также долго изучал отношения в английской промышленности, но не владел особенно гегелевской диалектикой, а больше старался вжиться в само английское пролетарское мышление. И его воззрение было воспринято как т.наз. социалистический ревизионизм, т.е. как ухудшенное, уже не марксистское мышление; его и понимали мало в пролетарско-социалистической партии, а больше — в различных профсоюзных группах, т.к. оно несколько удобнее для правящих сил, чем марксизм. «Вы видите, здесь перед вами живое доказательство: один приспособился к английскому пролетарскому мышлению и не пришел к марксизму, каким его воспринял непосредственно немецкий пролетариат, поскольку этот марксизм хотя и изготовлен в Англии, но там он не нашел почвы, не нашел почвы в людях. Он нашел ее прежде всего в немецких рабочих. Отсюда он затем разошелся по разным направлениям. Но не в той ортодоксальной неподвижности, жесткости, с той безграничной силой веры, как в немецком пролетариате. ... Вы видите, это теория, как я сказал — хотя все теории объявлены просто идеологией, — теория, проникшая в сердца и души, развившая колоссальную интенсивность веры. Но когда она как теория становится фактом, то как факт она развивает определенную неподвижность теории». Немецкий пролетариат обучен, наполнен марксизмом, но элементарных вещей, если они не созвучны со ставшим фактом марксизмом, он понять не может. Например, пролетариат никогда не протестует против того, что он производит: пушки или что-либо другое.

Диалектический процесс мстит и самому марксизму.

«Ведь он исходит из того, что хозяйственная жизнь подлечит самоуправлению, так что то, что должно произойти, происходит само по себе; нужно лишь подтолкнуть локомотив. А когда будут свергнуты старые правящие силы, он встанет на их место, т.е. он стремится к власти, исходящей от людей. Он хочет делать то, что должно происходить. Он апеллирует, опять-таки, к человеку, к тому, что он сам взойдет наверх и получит власть, которую раньше имели другие. Так обстоит дело в теории. А на практике действует, я бы сказал, как месть диалектики марксизму, эта современная ужасная *военная катастрофа*, которая внезапно на больших пространствах земли дала возможность взять власть более или менее в руки пролетариата не из хозяйственного строя, а совсем из другого строя, лучше сказать, из нестрога, беспорядка. Это примечательный, очень примечательный процесс. И он станет еще более примечательным, этот процесс, когда распространится на отношения по всей Земле». 185-а(6)

9. Философия Востока

476. Если Гегель приносит зрелый плод души сознательной, то «философия Соловьева есть семя в душе сознательной души философии Самодуха, который выступит в шестой культуре». 121(10)

477. «Он (Соловьев) пользуется формами представлений, в которых выражали себя также Милль, Бергсон, Бутру, Вундт. Но он говорит совсем в ином роде, чем они. Он использует эти формы представлений как язык; но человечески-внутренне он открывает из другого духа. Он показывает, что на востоке Европы живет еще многое от того духа, который в начале христианского развития был и в других европейских областях, но полностью там изменился. Что остальная Европа может постигать лишь из истории, на Востоке обладает непосредственной жизнью. ...»

Для Соловьева Сын стоит в Его Божественном ряду с Отцом. Человек принадлежит природе, как и все существа. Природа во всех своих существах есть результат Божественного. Можно пронизать себя тонкими мыслями, тогда увидят Бога-Отца. Но можно также почувствовать: человек не должен оставаться природой... Природа, если он не возвысится над нею, останется в нем греховной. Если исследовать путь души в этом направлении, то можно достичь области, где в Евангелии пребывает откровение Бога-Сына. Душа Соловьева движется обоими этими путями. ... Философия у Соловьева высказывается религиозно; религия пробивается к тому, чтобы стать философским мировоззрением. В Европе нечто подобное встречается у Скотуса Эригены, а позже нет. ... Но у Эригены исчезает элемент европейского мировоззрения, а у Соловьева он обладает полнотой жизни. ... Перед душой европейского читателя это выступает из его изложений как воскресение духа первых веков Христианства. ... Соловьев может послужить расширению духовной жизни Запада». 36 с.62-65

478. «Соловьев исходит прежде всего из того, что Христос однажды исторически умер для человечества.

Это совершенно верно, но у Соловьева речь идет о душе, которая видит, что все как бы уже произошло, тогда как среднеевропеец требует, чтобы каждый заново пережил в себе переживания Христа. ... Если Соловьев все вновь подчеркивает, что Христос должен был пройти через смерть, дабы человек мог стать человеком, то Мастер Экхарт, например, мог бы на это возразить: вы видите Христа так, как человек созерцает нечто внешнее». Если бы Владимир Соловьев прожил дольше, то он оказался бы вынужденным переписать заново все, что он написал ранее. Ему пришлось бы пересмотреть все свои воззрения. «Его воззрения коренятся во времени. Поэтому он почувствовал бы себя вынужденным все переписать. Ему пришлось бы прийти к тем следствиям для себя, к которым должен прийти весь Восток». Для нового времени требуются новые представления. 177(9)

479. «Не многие люди знают Африкана Спира (1837-1890), интересного мыслителя, который в середине 60-х годов в Лейпциге начал думать о том, чтобы дать некий род мировоззрения. Он тогда соприкоснулся с масонскими кругами, но кроме внешнего это вряд ли что ему дало. Ибо Африкан Спир — удивительный мыслитель. ...Его самый значительный труд «Мышление и действительность» появился в 1873г. ... Он подходит как бы интуитивно к мало удовлетворительному, но все же значительному познанию мышления. Природа мышления занимает его. ... Он говорит себе: когда я образую мысли, наивысшие мысли, на какие способна моя душа, то я чувствую себя как бы в вечном мире. ... Все переживаемое нами в пространстве и времени есть мир видимости, по сути — заблуждение. ... но это так потому, что он (внешний мир) не согласуется с миром мышления».

Спир погребен в Женеве. На его могиле лежит каменное Евангелие со словами: «И свет во тьму светит, и тьма не постигла его», а также последние слова Спира: *Fiat lux*. ... Философия Африкана Спира есть некое предчувствие Духовной науки». (На русском языке известно сочинение А.Спира «Основы морали и религии». — *Сост.*) «По происхождению он русский (Африкан Александрович) — он родился в России. Его русская природа столкнулась с западно- и среднеевропейским мировоззрениями». «Африкан Спир родился из сущности, ждущей развертывания Самодуха. Это жило в нем, но он все это выразил в форме, в одеяниях западно-европейского мировоззрения».

«Я бы сказал, что эмбрионально живущее в Африкане Спире умирает в западноевропейской культуре, но умирает так, что в этой форме умирания можно распознать, что, собственно, протекало в этой форме, что в этой форме умерло. Поэтому он является столь интересной переходной фигурой».

«Как восточноевропейский человек со своим Самодухом, с духовным миром, с Иерархиями проделывает путь вверх, к Иерархиям, так западноевропейец проделывает путь вниз, к царству природы. Как инстинкт это постоянно живет в духовном мире Африкана Спира. Но эта инстинктивная жизнь в духовном мире, как она имеет место в Восточной Европе, не обладает возможностью выразить свое мировоззрение; она сможет это сделать,

переняв те представления, которые могут развиваться в Духовной науке в Средней Европе. Она тогда сможет вместе со своими внутренними переживаниями в это облечься». 276(9)

480. «В известном отношении основополагающим образом, независимо от того, следует с этим соглашаться или нет, русский психолог Лосский в книге «Обоснование интуитивизма» указывает на волевою направленность человеческой душевной жизни». 57 с.58

481. Послеатлантические культуры основывались так, что пришедшие с Ману я-сознающие атланты исходили из условий и особенностей тех народов, где они должны были развивать новую культуру, из тех воспоминаний о прошлом, которые жили в народе, из его ясновидческих особенностей, религиозных воззрений. Передовыми представлениями обладала, фактически, небольшая группа. Для основной же массы выработывались компромиссные представления. Поэтому и в Индии, и в Персии, и в Египте мы также находим отсталые, сохранившиеся еще со времен Атлантиды представления. 106(3)

482. «В индийской душе не возникало «сократического», что можно назвать «западным разумом», западной силой суждения. О чем мы больше всего говорим, о предвечной силе Я, — это в Индии не выступало совсем. Но проявилось нечто другое, когда угасло старое ясновидение, а именно: стремление к йоге, стремление посредством обучения подняться в те миры, которые были потеряны. И йога становится как бы искусственным ясновидением и заступает место старого ясновидения. Эта философия однако выступает без того, чтобы в промежутке явилось то, что в греческой философии зовут чистым разумом, здравым смыслом». 139(7)

483. «Монизм, спиритуальный монизм — такова философия Вед, получающая свое развитие далее в Веданте. Эта философия исходит из того, что человек имеет в себе глубинное «Я». Развитие состоит в его постижении. Это не есть повседневное, современное «я». Оно едино с мировым Я, а не просто покоится в нем».

«Все познание, все знание, все мышление и ощущение — это духовное *дыхание*. И то, что мы, таким образом, вбираем в себя как часть мирового Я в наши души — но эта часть остается связанной со всем мировым Я — это и есть *Атман*. ... И подобно тому, как мы выдыхаем физически, так существует поклонение души, через которое она свое лучшее молитвенно, жертвенно обращает к этому Я. Это подобно духовному выдыханию: Брахман. Атман и Брахман, как вдох и выдох, делают нас причастными к всегосподствующему мировому Я».

«Это была ясновидческая наука, инспирация, данная, как милость, свыше: философия Вед. Наукой, искомой в смысле современной науки, но и искомой людьми, которым еще не было доступно ясновидение, была философия Санкхья». «Санкхья — это философия, которая хотя и приобретает через ясновидение, тем не менее остается наукой о внешних формах; она не проникает до самого душевного. Душевное остается незатронутым изучением».

«Философия Санкхья плюралистическая (ее можно сравнить с философией *Лейбница*). Отдельная душа, принадлежит ли она человеку или Богу, не выводима...

из одного источника, не берется как отдельно от вечности существующая душа, не находима в исходном пункте единства... Особо подчеркивается самостоятельность каждой отдельной души, которая ведет свое развитие в мире замкнуто для себя в своем бытии и сущности.

Плюрализму душ противостоит то, что в Санкхья-философии называется практическим элементом. Мы не можем обозначить его современным словом «*материя*», поскольку оно понимается материалистически. В Санкхья-философии это не имеется в виду, когда говорится о *субстанциональном*, противостоящем множественности душ, которое также не выводимо из единства.

Сначала мы имеем множественность душ, а затем то, что можно назвать материальным базисом, как бы пространственно и во времени пронизывающим мир (сверхчувственным) пра-поток, из которого души берут элемент для внешнего бытия, облекаются этим материальным элементом, который, как и души, не выводим из единства... он есть некий род духовного пра-потока... В начальный момент стадии эволюции существует как бы недифференцированный материальный элемент, в который погружено множество душ для прохождения эволюции. Первое, что выступает как форма, что еще не дифференцировано из единого пра-потока, — это сама спиритуальная субстанция, находящаяся в исходной точке эволюции.

Следующим выступает то, чем душа может облечься индивидуально — *Будхи*. Если мы мыслим душу облеченной субстанцией пра-потока, то это внешнее выражение души еще не отличается от всеобщего волнующегося элемента пра-потока ... но затем она облекается в *Будхи*.

Третий элемент таков, что благодаря ему душа может становиться все более и более индивидуальной. Это Ахамкара. Это все более и более низкие образования пра-материи. Таким образом, мы имеем пра-материю, ближайшая форма которой есть Буддхи, затем Ахамкара. Следующая форма — это Манас, затем идут такие формы, как органы чувств, затем более тонкие элементы и последней формой выступает материальный элемент, который мы имеем в физическом окружении. ... все это плотные оболочки, в которых выражает себя душа».

«Санкхья — это рассмотрение оболочек души, а *йога* — возведение душевного на все более и более высокие ступени переживания. Отдача йоге поэтому состоит в постепенном пробуждении высших сил души ... это путь в духовные миры, путь к освобождению души от внешних форм, к самостоятельной душевной жизни в ее внутреннем. Йога является другой стороной философии Санкхья».

«Душевное, погруженное во внешнюю форму, но возвещающее о себе, открывающее себя как душевное, живет в элементе Саттва. Душевное, погруженное в форму и заглушенное ею, не способное подняться над ней, живет в элементе Тамас. А то, чем душевное держит внешнюю форму в равновесии, живет в элементе Раджас. Саттва, Раджас, Тамас — суть три Гуны; они составляют существенную характеристику того, что мы называем философией Санкхья».

«Почитайте, что я пытался изложить в первой части моего *«Очерка тайноведения»* о человеческой конституции, о сне и бодрствовании, о жизни и смерти, и вы получите то, что в современном смысле можно назвать философией Санкхья. Почитайте, что там дальше говорится об эволюции мира от древнего Сатурна до нашего времени, и вы получите *ведическую* философию, выраженную для нашего времени. Почитайте последнюю часть, где говорится о человеческом развитии, и вы получите описание йоги нашего времени. ... Наше время должно органически связать три строго нюансированных духовных течения, пришедшие к нам из древней Индии: философию Вед, философию Санкхья и йогу». 142(1)

484.

до VII в. до Р.Х.	до XV в.	с XVI в.
халдео-египетская эпоха	грек о-латинская эпоха	современная эпоха
сост. Саттва	сост. Раджас	сост. Тамас

142(4)

485. «Ориентализм, если его правильно рассматривать, именно потому является в определенном роде материализмом, что не признает духовность майи и хочет уйти вон из материального». 142(5)



486. «Не производителем восприятий, душевного вообще, является человеческое тело, а аппаратом отражения того, что вне тела разыгрывается душевно-духовно». «Идеи, описанные в этой книге (*«Загадки философии»*) как род представлений нового естествознания, являются лучшими мыслями-упражнениями, которыми душа может заняться для того, чтобы окрепнуть, и через их внутреннее переживание освободиться от связи с телом».

«Мысль может стать воспитателем души. Она может привести ее к тому, что в самосознающем «я» она останется совсем одна. Но когда мысль приведет душу к этому одиночеству, она закалит ее силы, благодаря чему душа станет способна так углубиться в себе, чтобы, стоя на своей подоснове, в то же время стоять в глубокой действительности мира».

«Существеннее, чем результаты философии, являются силы души, выражаемые философской работой. Эти силы должны в конце концов привести к тому, что философия признает «свободное от тела переживание души». Тогда она признает, что мировые загадки не просто научно мыслимы, но переживаемы человеческой душой». 18(17)

VII. ГЕТЕ

487. «Только тот, кто способен в какой-либо точке примкнуть к Гете и его времени, может уяснить себе пути нашей культуры и постигнуть цели, к которым должно стремиться современное человечество. Того же, кто не может найти этого отношения к величайшему духу нового времени, современники просто увлекают за собой и ведут как слепого. Все вещи являются нам в новой связи, если мы рассматриваем их взором, проясненным этим культурным источником». 271(1)

488. «Я понимаю под Гетеанизмом не то, что помыслил Гете до 1832г., но то, что еще может быть помыслено в ближайшем тысячелетии в смысле Гете, что может возникнуть из гетевских воззрений, гетевских представлений и ощущений. 181(21)

489. «Гетеанизм — а к нему я причисляю все то, что связано с именами Шиллера, Лессинга, Гердера и др., а также с немецкими философами—вообще находился в мире в странной изолированности. Эта изолированность, в которой он существует в мире, исключительно характерна для всего развития современного человечества. Эта изолированность заставляет того, кто серьезно подходит к гетеизму, несколько задуматься над этим фактом». 185(7)

490. «Просто изумительно, как Фихте и Гете работают с двух разных сторон и на вершине встречаются в совершенстве. Я думаю, что достаточно хорошо понимаю свое время, говоря: идеализм Фихте и Гете несет в своем роде последний плод философии свободы». 38 с.125

491. «Страстным стремлением Гердера было поставить человека во всю природу и оттуда понять его». Это настроение жило и в Дж.Бруно, и в Гете, что один и тот же принцип в растении образует цветок, а в человеке развивается в гуманизм. 51(18)

492. Гердер. «С юных лет он жил писаниями христианского предания, но не как ищущий учения и догм, а как человек, желающий *фактически* соединиться с мировым Духом, стремящийся не к одним только рассудочным познаниям, но к действительному высшему развитию души. Тот же, кто, как он, ищет не просто науки, а мудрости, тот чувствует теософски. ... Для Гердера человек был органом, инструментом действительного сверхличного духа; в природе он искал живого Духа народа». Не без его влияния развились естественнонаучные идеи в Гете. 34 с. 442-3

493. О книге Юнга-Штиллинга (Иоганн Генрих. 1740-1797. Друг Гете.) «Тоска по родине»: «Подобные книги учат нас пути к «умри и будь». Им также написан «Ключ к тоске по родине». 38 с.137

1. Духовный облик Гете

Его индивидуальность

494. «Он всегда говорил либо слишком много, либо слишком мало. Живое участие во всем, что так или иначе касалось его, часто заставляло его прибегать к выражениям более острым, чем это обуславливалось общим характером его природы.... Он испытывал некоторый страх, когда предстояло выбирать между двумя точками зрения. Ему не хотелось поступать своей непредвзятостью ради впечатления своим мыслям определенного направления. ... Гете предпочитает иметь два противоположных мнения об одной вещи, чем *одно* определенное». 6 (Введение)

495. «Мировоззрение Шиллера происходило из философии его эпохи. основополагающие представления, которые определили профиль этой философии и которые стали движущими силами западноевропейского духовного образования, следует искать в античной Греции. Образ особенной сущности гетевского мировоззрения можно получить лишь в том случае, если характеризовать это мировоззрение и его идеи так, как они вытекали из него самого». 6(1)

496. По окончании университета Гете стал адвокатом. «Но не следует думать, что Гете был плохой адвокат. Ни в коем случае. ... Только Гете наравне с тем, что он был настолько же практиком, насколько таковыми являются практики, носил еще в душе «Геца фон Берлингенга»... и идеи «Фауста»».

«В Веймаре Гете не был плохим министром, не был человеком как бы между прочим занимающим министерский пост, нет, он был министром лучше, чем многие другие министры, которые при этом не были Гете. ... Он входил во все детали своих обязанностей, посвящал себя им со всей отдачей». «Это не односторонний исследователь или поэт, или министр, это цельный человек, стремящийся во все стороны цельный человек». 172(1)

497. «Гете написал «Тайны» в 35 лет. Это целая программа духовно-научного мировоззрения. В его душе уже тогда жило то, что мы теперь называем Антропософией». 113(9)

498. «У Гете не было задатков хорошего художника. Художественные задатки он перенес в поэзию и поэтом был живописующим поэтом.

Далее можно сказать, что читающий «Ифигению», «Тассо», а особенно «Дочь природы», получает впечатление гладкости и холода мрамора. Драматические произведения написаны Гете так, что в них живет скульптор... в них нет той внутренней жизни, которой пронизаны драмы Шекспира». Гете гениален как раз тем, что ни в чем не рождался в полной мере. Он создал учение

о цвете, но не был физиком, писал о естествознании, но профессионально это не обрабатывал и т.д. Это выразилось даже в его отношении к женщинам.

207(7)

499. «Гете — это Коперник и Кеплер органического мира».

1(4)

500. В своей душевной жизни Гете шел от настроения Гамлета к настроению Фауста.

36 с.126

501. «В отношении «душевной крови», пронизывающей мировую историю, можно сказать, что она одна и та же и в «Разбойниках» Шиллера, и в деяниях Дантона, Мирабо и Робеспьера. Эта же кровь течет и в Гете, если даже представить себе, что Гете стоял очень-очень далеко от революций. Но это ничего не значит. В этой сложной натуре, в натуре Гете выражалась особая конфигурация, осложнение кармических импульсов, импульсов судьбы, поставивших его уже в юности в особое положение в мире».

«Абстрактные представления, которые мы имеем в обычной жизни, какими их любят материалистически настроенные люди, даны человеку благодаря тесной связи эф. тела с физическим, благодаря крепкой магнетической связи с физ.телом. Но благодаря этому возникают сильные импульсы вносить волю в физический мир. Этот импульс воли имеют еще таким, что наравне с ним можно развивать астр.тело. Таковыми были Робеспьер, Дантон, Мирабо. ... Так был организован и Гете, но в нем действовали и другие силы, вызывающие осложнения. Его эф. тело через болезнь, едва не стоившую ему жизни, ослабло. А благодаря тому, что эф.тело не осталось сильно внутренне связанным с физ.телом, оно не направляло свои силы в физ.тело, сохраняло их внутри себя. Поэтому и произошло с Гете то преобразование, когда он из Лейпцига переехал во Франкфурт, познакомился с госпожой Глеттенберг (мистиком) и с работами Сведенборга».

172(2)

502. «В Италии он искал не Италию; через созерцание, которого он тогда достиг, он искал свою собственную истинную сущность. Кто исследует Гете во время его итальянского путешествия, тот видит *Гете*, для которого мир приобрел ценность как возникающий ступень за ступенью».

36 с.348

503. «Нервная система мозга связана со всей организацией нашего эф. тела. Разумеется, повсюду есть широкие связи, так что вся система нашего мозга имеет отношение и к астр. телу, и к Я, но это все вторичные отношения. ...Спинной мозг имеет внутреннее и первостепенное отношение к астр. телу, каким мы его сегодня имеем как люди, а система ганглиев в первую очередь относится к Я».

«Когда между одним и другим человеком развивается любовь в обычной жизни, то особенно деятельной, в высшей степени бессознательно, становится связь Я с системой ганглиев, а астр. тела — со спинным мозгом». «У Гете система ганглиев и жизнь спинного мозга были более пробужденными, чем это бывает обычно. Днем Гете более бодрствовал, чем другие люди».

172(3)

504. В одном сновидении Гете был поставлен на границу третьей и четвертой культурных эпох. Это нашло отражение в его сказке «Новый Парис».

35 с.39

505. «Посвящение Гете произошло между его лейпцигским и страсбургским периодами жизни, когда он был близок к смерти. Но тогда он этого не осознал. Это случилось впервые в 1784 г. В 1795 г. оно всплыло в нем вновь, но вновь неотчетливо. Тогда он писал оставшееся фрагментом стихотворение «Тайны», писал в момент просветления. Осознанно он писал «Сказку о зеленой Змее и прекрасной Лилии». Посвящение Гете совершилось на физическом плане через одну совершенно определенную индивидуальность».

97(29)

«Традиции, внутреннее значение общества розенкрейцеров были известны также и Гете. Он узнал их довольно рано. Когда после тяжелой болезни, в пору его студенчества в Лейпциге, он отправился во Франкфурт, то был одной личностью посвящен в тайны розенкрейцеров».

Д. 92, с. 29

506. Около 40 лет, в 90-х годах XVIII века, Гете, лишив в некоторой степени осознывая это, прошел мимо Стража Порога. Здесь его развитие проходит от еще языческого гимна «Природа» к «Сказке», к Христианству. В «Сказке» в образах встают его переживания при прохождении мимо Стража Порога. Она возникла из соприкосновения его души с языческим ощущением, с ощущением Изида, присутствующим в «Природе».

188(6)

507. «В Гете, во всех его предрасположенностях, томилось нечто глубоко христианское, более глубоко христианское, чем у многих из тех христиан, у которых, по известному выражению, по каждому поводу «Господь, Господь» на языке. Этого «Господь, Господь» не было на языке Гете, но его способ рассмотрения мира обладает чертами глубоко христианскими».

175(11)

508. «Душа, жившая в Гете, некогда принадлежала к посвященным Египта, затем жила в Греции и была там скульптором и одновременно учеником философии; затем следует воплощение — вероятно только одно — между греческим и последним, как Гете, которого я пока не смог найти».

144(4)

509. «Поставив себе вопрос: какая существует связь между гетеанизмом и лютеранством? — получаешь знаменательный ответ: никакой! — Между ними не существует никакой связи! Правда, внешне Гете занимался и Лютером, занимался внешне и католицизмом, но ... во всем его развитии для него не было ничего более безразличного, чем быть католиком или протестантом. ... К этому факту можно прибавить и другой: Гердер был пастором. ...Но кто читает его труды, тот и о Гердере может сказать, что внешне, как пастор, он, конечно, знал и внешне содержал в себе много от Лютера, но настроенность его ума, его мышления даже самым отдаленным образом не связана с лютеранством, хотя он и вырос полностью в лютеранстве».

185(7)

510. Говорят, будто бы последними словами Гете было: «больше света». «...Но Гете этого не говорил. Гете лежал в шезлонге, тяжело дышал и сказал: «откройте ставни!» И это истина. Первое же — произведенная отсюда фраза».

217(1)

511. «Эф.тело отделяется от души как род второго трупа. Но благодаря импульсу Христа, Который действует в Мистерии Голгофы, тело это не совсем растворяется, а

сохраняется до известной степени. И... если есть вера, что Гете воскрес в эф. теле, то в изучающем Гете оживают все его понятия и представления. Тогда Гете вырисовывается не таким, каким он был в свое время, а каким является сейчас». 175(15)

512. «Юношеская поэзия Гете была протестом против неестественности, которую можно было наблюдать в его время. Он сделал Геца фон Берлихингена героем своей драмы, поскольку своим современникам, отдавшимся с помощью различных искусственных представлений от природы, он хотел показать человека, чьи дела проистекают из его изначальнейших, естественнейших ощущений. С другой стороны, он представил в «Вертере» ценность естественного. Противоестественная сентиментальность должна потерпеть крушение — такова основная идея этого произведения».

В «Дочери природы» Гете хотел создать образы, сбросившие все случайное, которые являются лишь представителями того положения, в котором они родились в силу судьбы. Именно благодаря этому Гете надеялся достичь высшей истины, отстранив все повседневное, индивидуально-человеческое». Современники назвали драму «мраморно-гладкой и холодной». Но иного мнения были Шиллер и Фихте.

«Наиболее непосредственно всесторонность личности Гете открывается в его лирических стихотворениях». 33 с. 10, 14, 15

Гете-писатель

513. В «Сказке» Гете «во всех образах мы видим душевные силы, которые действуют совместно, чтобы дать человеку его свободное человеческое достоинство, его человеческое достоинство дать в свободе. Но Гете не смог от того, что он выразил просто в имажинациях, найти путь к действительному духовному. Поэтому Гете остался со сказкой, с образом, с неким родом высшей символики, хотя и с очень живым, но родом символики». Гете достиг созерцания сверхчувственного мира лишь в мире растений. «И он не мог сделать ничего иного, как для всего сверхчувственного мира использовать образность, символическое, имажинативное, которое он познал в растениях. Обратите внимание: там, где в «Сказке о зеленой Змее и прекрасной Лилии» говорится или намекается на растительное, там она особенно прекрасна. ...Наиболее значительный женский образ он называет Лилией. Он не доводит его до действительной сильной жизни и он ведет у него род растительного бытия. Если вы рассмотрите все образы в «Сказке», то, собственно, обнаружите в действительности растительное бытие, а там, где нужно идти дальше, там высшее дается только символически, оно тогда ведет иллюзорное бытие.

Так, короли не выступают по-настоящему реально. И они доведены только до растительного бытия, они только говорят о том, что они представляют собой другое. Ибо они должны быть чем-то инспирированы, чтобы действительно жить в духовном мире». 214(3)

514. «Средневековые алхимики называли женское в

человеке «лилией». Поэтому Гете говорит в своей «Сказке» о прекрасной Лилии». 97(2)

515. «Стремление к истинно достойному в человеке состоянию, на которое указывал Шиллер, которого Гете должен бы также желать, он воплотил в юноше своей «Сказки». Его брак с Лилией, осуществительницей царства свободы, есть соединение с дремлющими в человеческой душе силами, которые ведут к истинному внутреннему переживанию свободной личности, если их пробудить».

«Юноша умирает потому, что не вовремя касается сверхчувственного — Лилии. Змея — жизненный опыт, — жертвуя собой, возводит мост в сверхчувственное. Именно эту тайну: желание пожертвовать собой, шепнула она на ухо человеку с лампой. Мост возникает из самой материи Змеи, и впредь этот опыт становится внутренней душевной силой, действующей, когда чувственное и сверхчувственное взаимно освещают и согревают себя внутри человека». Но господство над этим вновь основанным царством души Змея не может дать юноше. Он получает его от королей. «На пути к свободной индивидуальности три душевные силы действуют в человеке вперемешку: воля (медь), чувство (серебро), познание (золото). Жизненный опыт в ходе бытия из своих откровений дает то, что душа усваивает благодаря этим трем силам: власть, через которую действует добродетель, открывается в воле; красота (прекрасная видимость) открывается в чувствах; мудрость открывается познанию. Что человека отделяет от «свободной индивидуальности» — это смешанное действие в душе всех трех сил; свободная индивидуальность достигается в той мере, в какой с полным сознанием воспринимаются дары этих трех в их своеобразии, и в свободной сознательной деятельности соединяются в душе *самим человеком*. Тогда распадается принуждавшая прежде хаотическая мешанина даров воли, чувства и познания».

«Царство односторонне действующего сверхчувственного — у Шиллера это односторонне потребности разума — являет собой Лилия; царство односторонне действующего чувственного — чувственные потребности у Шиллера — это есть то, в чем живет Змея до ее жертвы». «В полдень образует Змея — до своей жертвы — предварительный мост в область сверхчувственного. А вечером и утром через реку — силу представления и памяти — можно перейти по тени великана».

«Перевозчик перевозит всякого в это (чувственное) царство и никого — обратно. Все люди происходят из сверхчувственного, не делая для этого каких-либо усилий. Но они могут свободную связь со сверхчувственным установить только в том случае, если пожелают отправиться через мост пожертвованного жизненного опыта». Прежде человек мог двояким образом связываться со сверхчувственным. Первый — это искусство, творческая фантазия. Это тот мост, что образует Змея в полдень. Второй — при затемненном, надломленном состоянии сознания: тень великана (великан в человеке — это отображение макрокосмоса) — медиумизм, видения, суеверия. *Революцию* Гете сравнивал с тенью великана, ложащейся через реку. «Лампа старика обладает свойством

светить только там, где имеется другой свет». Это как свет мудрости, познания, который светит там, где имеется соответствующий орган в человеке. Гете: «если бы глаз не был солнечным, он никогда не смог бы увидеть Солнца...» «Жена старика — это воплощение человеческой силы восприятия и представления, а также историческое воспоминание человечества о своем прошлом».

«Бессознательная душевная сила — перевозчик — доставляет человека из сверхчувственного, откуда он происходит, в чувственное». «Плоды земли» — это созданная самим человеком жизненная мудрость. Обстоятельства стремятся отнять у человека свободу, возлагают на него долг, принуждение. Если он не освободится от них, то обстоятельства — поток — отнимут у него его собственное существо, он исчезнет в своей душевной самости.

22(III)

516. «Сила религиозного настроения (души) охарактеризована в Старике с лампой». Гете показывает, как каждая духовная сила должна соразмерно взаимодействовать с другими душевными силами, чтобы воссоздать единый образ совершенства. «Если человек незрелым хочет овладеть знанием, то он будет убит, как Юноша».

«Золотой король — это представитель посвящения для способности представления, серебряный король — способности познания объективного чувства, медный король — способности познания воли». Юноша — это строящийся ввысь человек. Четвертый король является представителем человеческой души, над которой господствуют мысль, чувство и воля; она не управляет ими. В Лилии следует видеть ту конституцию души человека, к которой он приходит, научась сплавляться с сутью вещей во внешнем мире. «Когда человек не просто теоретизирует, не просто живет в понятиях, но обращает их к жизни, к опыту, тогда он с этой душевной силой находится в положении Змеи». Два пути ведут в Божественный мир. Один — через Змею. Это путь, проходимый при солнечном свете в терпении и бессамостности; другой — через тень великана. Им идут те, кто не может идти путем познания. Лишь тень сильна у великана: гипнотизм, сомнамбулизм. Душа здесь бессильна повседневные душевные силы внести в царство духа. Она туда попадает как тень. Шиллер писал Гете: я рад, что Вас не захватила тень великана. Он имел в виду революционные силы Запада.

Старику ведомы три тайны. Это тайны минерального, растительного и животного царств, тайны, открывающие их законы. Четвертая тайна — человеческого царства; она должна быть открыта в душе человека. Старик знает ее, но Змея сама должна ему о ней сказать. И она говорит ему на ухо, что готова принести себя в жертву и образовать постоянный мост между чувственным и сверхчувственным. Душевная сила (держущаяся за внешнее) и внутренняя наука — они не самоцель, их нужно принести в жертву. И об этой тайне может быть сказано всякому, кто этого хочет. «Когда человек приводит свою жизнь к гармонии, тогда также и подчиненное приобретает значение для того, чему надлежит иметь методический порядок. Это должно выразиться как обык-

новение. Собственно (даже) бессознательное тогда приобретает полноценный смысл. Поэтому великан предстает в виде часов». Жена старика представляет собой разумную силу человеческой души, которая не проникает в высокие сферы духовных абстракций, но усваивает все здоровым и практическим образом. 57 с.48,63-82

517. «Сам поток изображает астральный мир. По эту его сторону находится физическое царство, по ту — духовное (Дэвахан). По ту сторону живет «прекрасная Лилия» — представительница высшей человеческой природы. Человек должен стремиться в ее царство, если ему надлежит соединить свою низшую природу с высшей. В расселинах, т.е. в физ.мире, живет Змея. Она представляет собой человеческое «я» (самость). Но и храм посвящения также находится в этом мире. В нем правят четыре короля ... мудрость (золото), красота (серебро) и сила (медь). Пока человек живет в своей низшей природе, эти три силы в нем неупорядочены, пребывают в хаотическом состоянии. Этот период эволюции человечества представлен смешанным королем». Неочищенный человек представлен Юношей; он желает непросветленным, без внутренней чистоты соединиться с «прекрасной Лилией» и тем надламывается. Когда низшее «я» принесено в жертву, начинается посвящение. Жертва выражается Змеей, образующей мост через астральное. Но прежде духовные истины человек получает в той форме, как это дано образом «старика с лампой». Она светит, когда уже имеется другой свет. «Это означает, что религиозные истины предполагают наличие восприимчивой, верующей души». Лампа превращает камни в золото, дерево — в серебро, мертвых животных — в благородные камни, а металлы уничтожает. «Этим указывается на силу веры, изменяющую внутреннюю природу сущностей». 35 с.37-38

518. В 7 лет Гете сооружает языческий алтарь, но не христианский. «Ибо Гете, как истинный представитель 5-ой послеплатонической эпохи, целиком стоит внутри ее, и она для него есть ожидание». Что он не остался язычником, свидетельствует его морфология растений и учение о цвете. Ожиданием дышит его «Сказка о зеленой Змее и прекрасной Лилии». Как Платон, определив Божественное как добро, указал на Мистерию Голгофы, так Гете своей «Сказкой» указывает на новое понимание Мистерии Голгофы. 188(5)

519. «Мы не можем постоянно есть и не выделять. Материя, которую мы принимаем, должна вновь удаляться из организма. И рассудочное является тем, что — здесь приходят осложнения, — будучи захваченным хозяйственной жизнью в едином государстве, в смешанном королевстве, разрушает хозяйственную жизнь».

Но мы живем во время, когда рассудок должен развиваться. Мы не можем в 5-й послеплатонической эпохе прийти к развитию души сознательной, не развивая рассудок. И западные народы как раз имеют задачу вносить рассудок в хозяйственную жизнь. Что это означает? Современную хозяйственную жизнь, поскольку ее следует образовывать рассудочно, мы не могли бы образовывать империативно, как Гете в своей «Сказке» ... Поэтому хозяй-

ственную жизнь мы должны рассматривать как элемент социальной трехчленности». Шиллер чувствовал разрушительное действие рассудка в хозяйственной жизни и потому не описывал социального состояния, но рассудок оставял в индивидуальном. Гете не шел далее, боясь впасть в мечтательность. «Поэтому мы живем в правильном гетеанизме, если не останавливаемся на Гете, но повсюду содействуем его развитию, как ему содействует сам Гете с 1832 г. (т.е. после смерти)». 200(4)

520. «Руководящим для всех розенкрейцерских стремлений может служить изречение Тринадцатого (в поэме Гете «Тайны»): «Ибо всякая сила проникает...» и т.д. В гетевском «Умри и стань!» «Символом для «умри» является крест, для «стань» — розы. Физ. тело человека представлено в человеке одним элементом — к этому особенно относится молоко, — в крови развивается другой, стремящийся человек вперед, активный элемент. Такова тайна белой и красной розы. Высшая человеческая природа есть та, которая ищет равновесия между белой и красной розой. В поэме Гете «Тайны» в Тринадцатом дан образ человека, достигшего высшей ступени». 97(20)

520a. «Фауста» часто называют «евангелием Гете». Его «Сказка о зеленой Змее и прекрасной Лилии» может быть в таком случае названа «Апокалипсисом». Ибо в ней он показал внутренний путь развития человека.

Д. 10, с. 11

521. «Фауст, которого вывел Гете... жил как реальный образ XVI в., он действительно существовал. ... Но он не был таким, каким его вывел Гете. Но почему он его так описывает? Гете этого сам не знал. Но когда он направил взор на Фауста, на фигуру Фауста, известную ему с детства по кукольному театру, то в нем начали действовать силы, стоявшие за Фаустом, те силы, что были его предшествующим воплощением. Эмпедокл — греческий философ — вот кто светился в образе Фауста, и хотелось бы сказать: когда Эмпедокл бросается в Этно, связывает себя с огненным элементом Земли, то какое удивительное одухотворение, какая духовность сказывается в этой дохристианской мистике природы! И заключительная сцена «Фауста» Гете такова, что в ней Фауст возносится в огненный элемент Неба патером Серафикусом». 139(1)

522. «Образ Фауста имеет Ариман в человеческой душе, образ Евы — Люцифер; как Люцифер подступает к женщине, так Ариман к мужчине, к Фаусту. И как мужчина, Адам, окольным путем искушается через Еву, так женщина, Гретхен, окольным путем обманывается через мужчину, Фауста. Ибо в основе искушения Гретхен лежит обман, поскольку в игру вступает Ариман, дух лжи; Люцифер же — дух искушения». 170(11)

523. Фауст пытался заново перевести начало Евангелия от Иоанна, поскольку благодаря духу Мефистофеля в нем хаотически взаимодействуют оболочки. Соотношения же здесь такие:

Логос, Слово — Я

Помыслы (Sinn) — астральное тело

Сила — эфирное тело

Деяние, дело — физическое тело, т.е. Фауст, говоря, что вначале было дело, приходит к материализму. И

Вагнер, и Мефистофель — это лишь другие «я» Фауста. Все есть его самопознание! «Мефистофель — это дух, которого Фауст должен преодолеть. ... он дан ему не в сопровождение, а как испытание». 171(7)

«...вторую часть «Фауста» Гете написал для XX, XXI и последующих столетий».

524. «... Гете в 1824 г. читал «Бхагават-Гиту». Тогда проясняется, откуда взялось многое во 2-й части «Фауста». 38, с.111

525. Не следует думать, «что Фауст — это идеально стремящийся человек, который хочет вознестись в выси духа, который безусловно прав». 182(5)

526. Большой фрагмент из «Фауста» Гете опубликовал в 1790г. Он начинался так: «я философию постиг...» Не было ни «Пролога на небесах», ни борьбы Бога с сатаной. Побуждения продолжать «Фауста» Гете получил от Шиллера. «И когда он во второй раз в 1808 г. вышел в свет, то мы видим, как личная драма, чем был «Фауст» в 1790 г., переросла в драму мировую. В сцене пролога мы читаем: Солнце звучит...» 210(2)

527. Мефистофель может следовать лишь путями рассудка. 57 с.334

527a. «Хождение к «матерям» можно, в антропософском смысле, назвать проникновением Фауста на высший Дэвахан». Мефистофелю путь туда закрыт; то царство для него есть «ничто»; Фауст же надеется там найти «все». Д.10, с. 7-8

528. Когда Елена исчезает, Фаусту остаются одеяния и плащ. — Кто заглянул в духовный мир и вынужден был вернуться обратно, тому остаются абстракции, идеи, простирающиеся от эпохи к эпохе: покровы духовных сил.

Последний акт, где Фауст намеревается благоустроить для людей кусок земли, выражает преодоление им эгоизма, чтобы полностью предаться духу. Но полностью ему это сделать не удается. Остаток эгоизма выражается в отношении Фауста к Филемону и Бавкиде. С этого возвышенного места, где стоит их дом, он хочет обозреть плоды своего труда и возрадоваться сотворенному им. «Это остаток эгоизма: наслаждение чувственным созерцанием». Эффективное средство для удаления остатков эгоизма — забота. Фауст сплпнет. Последнее средство наслаждения отнимается у него.

«Вечно-женственное — это та сила в душе, которая дает оплодотворить себя из духовного мира и потому в своих ясновидческих и магических деяниях срastaется с духовным миром. ... возводит человека в сферы вечно-го». 57, с.345-355

529. «Любовь Фауста к Гретхен в 1-ой части чувственная. Но к Елене во 2-й части — уже не просто чувственная. Это действительный процесс — она есть «подобие» для глубочайших мистических душевных переживаний. Ища Елену, Фауст ищет «вечно-женственное»; он ищет глубины собственной души. Это заложено в существе личности Гете, что прообразом этой «женщины в человеке» выступает греческая женская красота. ...Через свой брак с Еленой Фауст становится мистиком». «Связь с «вечно женственным» дает в человеке возник-

нуть ребенку, и это дитя непреходящее, ибо принадлежит вечному».

«Через брак (с Еленой) Фауст в глубинах своей души переживает рождение поэзии». Ибо Эвфорион, как говорил Гете, — это аллегорическое существо, в нем персонафицирована поэзия. «Любви сверху» явно противопоставит Эрос, которого имеет в виду Протей... Этот Эрос есть «любовь снизу», которая проводит Гомункула сквозь элементы и сквозь телесные превращения, чтобы он смог в конце концов явиться как человек. Затем начинается «любовь сверху», которая развивает душу далее». 22(1)

530. «И в созвучии со всей мистической символикой Гете представляет внешнюю природу человека как «женское» (женственность), которое соединяется с божественным духом. Ибо лишь это оплодотворение очищенной и приближенной к Божественному человеческой души имеет в виду Гете в последних строках (Фауста): «Женственность вечная туда нас возводит»». 35, с.34

531. Вагнер и даже Мефистофель — это части существа самого Фауста. «Драматические образы Вагнера и Мефистофеля являются индивидуальными, полными жизни существами; что Фауст переживает благодаря им, является для него самосозерцанием». 22(11)

532. Байрон является прообразом Эвфориона из 2-ой части Гетевского «Фауста». Гете сказал о Байроне: «его следует рассматривать как человека, как англичанина и как большой талант. Его хорошие свойства проистекают из него как человека, плохие — потому что он ... был англичанином. Все англичане, как таковые, не обладают рефлексией». (Разговоры с Эккерманом).

533. «Шекспир нисходит в душевное средоточие Лира, Отелло, Гамлета и т.д. Гете нисходит в то, что в каждом отдельном человеке является наивысшим человеческим, поэтому он создает образ, действительный для каждого отдельного человека. Этот образ отделяется от поэтической индивидуальности, которая его создала, так что он, как реальный, объективный внешний образ стоит перед нами как Фауст». 59(7)

534. «В то время, когда Кальдерон писал своего «Киприануса», должно было отчетливо быть сказано: здесь, в земной жизни, вы не найдете Божественно-духовного. Вы должны сначала умереть, вы должны пройти через смерть, чтобы найти Божественно-духовное, найти спасение, избавление, которое можно обрести через Христа. Человек тогда был далеко от понимания Мистерии Голгофы, через которую Христос низошел на Землю. ... Гете уже чувствовал необходимость того, чтобы Фауст мог здесь, на земле, найти спасение. Гете должен был поставить вопрос: как Фаусту найти оправдание слов Павла: «не я, но Христос во мне»? Гете должен бы был прийти к тому, чтобы его Фауст вместо: «На свободной Земле с свободным быть народом», сказал бы: «На свободной Земле с Христом в душе в земной жизни к духу людей вести», — так должен был Гете дать высказаться своему Фаусту. Гете, естественно, честен; он этого не говорит, поскольку еще не понимает этого. Но он стремится это понять. Гете стремится к тому, что может исполниться лишь тогда, когда будет сказано: познай человека через имажинацию, инспирацию, интуицию. — А поскольку это

так, то приближающийся к Гете получает чувство, что борьба, стремление Гете представляют собой нечто большее, чем все то другое, что перешло в современную цивилизацию». 210(10)

535. Приближаясь к вершине своей жизни, Гете «все более рассматривал личности и события как средство для приведения к наглядности вечных закономерностей». «Избирательное сродство» написано в 1809 году. 33, с.14

536. «В тот момент, когда человек осознал, что высшая потенция бытия отказалась от себя, дабы вновь ожить в человеческой душе и здесь совершать дела свободы, в этот момент всякий бог, стоящий вне его, должен быть объявлен псевдобогом, и он должен воспротивиться его тирании. По сути, с этим созвучен Прометей Шелли, ибо освобождение скованного через мудрость и любовь лишь означает в конечном счете, что оковы упраздняются в тот момент, когда дремлющая во внутреннем высшая потенция бытия, т.е. мудрость и любовь, освобождается. Но тогда человек также замечает, что оковы, которые он носил, — это оковы псевдобога, и они в миг спадают с его членов. Зевс — это бог еще не вполне пробудившегося к самопознанию человека, и он растворяется в ничто». Гете не довел до конца свой образ Прометея, поскольку с годами уже не так, как прежде, верил в силу самосознания. В своем внутреннем он приблизился к Юпитеру*, а с этим рука об руку идет отдаление от Прометея. В поздних стихотворениях Гете обоготворяет природу, а тогда идея абсолютного самоосвобождения человека делается неудобной. 39, с.89-90

Гете и любовь

536а. «Что для Гомера является его языческой верой в богов, для Клопштока — представлениями о Христианстве: тот элемент, который возносит их поэзию над обычным отображением повседневной действительности и пропитывает идеальным миром, делает одушевленной, — для Гете, в его понимании, это есть любовь в широчайшем смысле слова. ... Для Гете любовь есть не одно свойство его существа наравне с другими, но основная черта всего его поэтического творчества и мышления; она — его религия. Лишь поняв это, можно по достоинству оценить все его творения»...

Говорят, что Гете страстно любил в своей жизни десять женщин. Но о фривольном, унижающем женщину понимании любви в случае Гете не может быть и речи. «Он ищет в женщине те стороны человеческого духа, которых недостает мужчине: естественную грацию, неистощимую свежесть и детскость. Это для него «божественное в женщине», «вечно-женственное», на что он взирает снизу вверх, полный почитания... забывая себя.

Возлюбленная преображалась в его фантазии в существо мечты, которое затем свободно жило в его внутреннем, паря высоко над действительностью. Этой последней всегда не хватало, чтобы удовлетворить его ко-

* Имеется в виду планета Юпитер, в связь с которой человек приходит после 50 лет. — *Сост.*

лоссальный дух. Он стремился к углублению всех ощущений, к возбуждающим, захватывающим все человеческое существо переживаниям. Он должен был творить самого себя в том, где не хватало действительности. Любовные отношения должны были сначала принять облик поэтического вымысла, чтобы стало возможным вместить в груди счастье и страдание всего человечества. Поэзия и правда сплавлялись в нем в такие мгновения в единство; любовь вливалась в него фактическое с поэтическим волшебством, он вживался в идеальную ситуацию, в поэтический сон, мечту и поэтическое творчество естественно возникало в его духе».

«Любовь у Гете была истинно немецкой, пронизанная благороднейшим взглядом на ценность женского существа, не эгоистическая, что возникает из низших влечений».

Д. 6, с. 9-10, 12

Гете и Шиллер

537. «Поэтические произведения Гете и Шиллера совершенно не мыслимы вне стоящего за этими произведениями мировоззрения. При этом у Шиллера большее значение имеют его действительно разработанные принципы, а у Гете — его способ рассмотрения».

538. «Истину искали они оба: Шиллер — прежде всего в человеческом сердце, Гете — во всей природе».

«Гете и Шиллер искали реализм, но идеалистический реализм». Они говорили, что чувственная природа — это одна часть, которой недостает духовной.

51(19,25)

539. «Шиллер обладал колоссальной внутренней поэтической страстностью, но в то же время был тонким мыслителем. Гете не был в этом смысле тонким, абстрактным мыслителем, как Шиллер, и обладал значительно меньшей поэтической страстностью, но он был вооружен тем, чего как раз недоставало Шиллеру: пронизательными, полностью человеческими гармоническими инстинктами, одухотворенными инстинктами. Шиллер был рефлектирующим человеком, рационалистическим человеком; Гете был человеком инстинктивным, но одухотворенным инстинктивным человеком. Как они относятся друг к другу, Гете и Шиллер, — это было проблемой и для самого Шиллера». В его статье «О наивной и сентиментальной поэзии» он говорит о Гете — наивном поэте, и о себе — сентиментальном поэте.

188(7)

540. «На развитии свободных личностей предполагал Шиллер основать гармоническую совместную жизнь в человеческом обществе. С вопросом об истинно достойном человека бытии для него связался вопрос о форме совместной жизни людей. Это было его ответом на вопросы, которые в то время, когда он работал с этими мыслями («Письма об эстетическом воспитании»), были поставлены французской революцией».

22(111)

541. «Шиллер исходил из этического способствования свободе, Гете — из рассмотрения природы и человека». В «Фаусте» он изобразил человека, который не осуществляет рассудочно рожденный идеал свободы, но желает доработаться до свободной личности путем наивысшего развития имеющихся в человеке задатков. «Это

было убеждением Гете, что природа есть источник всех совершенств, и лучшее можно создать, лишь следуя по ее стопам».

«В то время как Шиллер, несмотря на то, что в своих произведениях он стремился все более и более приближаться к художественному идеалу Гете, пребывал в интимнейшем созвучии с тем, чего хотел и что чувствовал народ, Гете после возвращения из Италии ощущал себя со своими воззрениями совершенно одиноко». Лишь лучшие люди понимали его творения того периода, и первым из них был Шиллер.

33, с.10,13

542. «Шекспир вводит некоторым образом сверхчувственное в чувственное. Гете и Шиллер хотят акцентировать только чувственное, при этом в виду они постоянно имеют духовное. В драмах Гете и Шиллера взаимодействие духовного с физическим находится, по сути, в неразрешимой дисгармонии».

210(13)

543. «Гете выработал в себе представление о пластически-идеальной форме, которая открывается духу, когда он созерцает многообразие растительных видов, оставаясь чутким к их сходству. Шиллер рассмотрел эту форму, которая должна жить не в отдельных, а во всех растениях, и сказал, покачивая головой: «это не опыт, это идея!» Словно из какого-то чуждого мира донесли до Гете эти слова. Он вполне сознавал, что к своей символической форме пришел благодаря тому же роду наивного восприятия, которое создает представление о вещах, доступных зрению и осязанию. Его символическое или прарастение представлялось ему столь же объективным существом, как и отдельные растения. Он был обязан этим не произвольным спекуляциям, а непредвзятому наблюдению. Поэтому он не нашел ничего лучшего для ответа Шиллеру, как следующие слова: «это может доставить мне большое удовольствие, если, не ведая о том, я имею идеи, кои могу даже видеть глазами». И он был глубоко опечален, когда Шиллер сказал: «как можно когда-либо произвести опыт, который был бы подобен идеям. Ведь в том и состоит особенность последних, что они никогда не совпадают с опытом»».

6(1)

2. Мировоззрение Гете

544. «Гете не хотел ни науки, ни искусства; он хотел идеи ... Гете искал заключить союз с мировым Духом и хотел открыть нам его господство; он делал это через посредство искусства или науки, в зависимости от потребности. Не одностороннее художественное или научное стремление пребывало в Гете, а неутомимый порыв к созерцанию «всех действующих сил и зародышей»».

1(8)

545. «Художник не нуждается в познании движущих сил природы в той форме, в которой их вскрывает философ. Когда он воспринимает вещь или процесс, то непосредственно в его духе возникает образ, в котором законы природы отчетливы в более совершенной форме, чем в соответствующей вещи или процессе внешнего мира. И нет нужды этому закону вступать в его дух в форме мысли. Познание и искусство родственны внутренне».

Они выявляют *задатки* природы, которые в обыкновенной внешней природе не приходят к полному развитию.

И когда в духе истинного художника кроме совершенных образов вещей еще высказываются в форме мыслей движущие силы природы, то всеобщий источник философии и искусства особенно отчетливо выступает перед нашим взором. Таким художником является Гете. Одни и те же тайны он открывает нам и в форме своих художественных произведений, и в форме мыслей». (Напр. «Изречения в прозе».) 1(18)

546. «Гете требует от нас, чтобы мы работали с ним, мыслили с ним, чувствовали с ним, чтобы мы его задачу исполняли далее, как если бы он при этом постоянно стоял позади нас, похлопывая нас по плечу, и подавал советы. В этом смысле XIX в. и последующее время отпали от Гете. И задача нашего времени — вновь найти путь к Гете». 188(6)

547. «Тому методу исследования, который разрушал жизнь, чтобы ее познать, Гете заблаговременно противопоставил иную, более высокую возможность и потребность». 1(2)

548. «Гете привел застывшие понятия формы в движение. Это было его великим центральным делом. Это было самое значительное из того, что он ввел в естествознание своего времени». 151(1)

549. «Чем платонизм был для гречества, тем гетеанизм является для 5-ой эпохи». От Платона до Гете прошло примерно 2160 лет, т.е. одна культурная эпоха. 185(5)

550. «В импульсе, данном Гете естествознанию... заложено то, что будет разрабатываться в столетиях. Так что Гете, вероятно, придя в следующей инкарнации на Землю, найдет возможность работать над тем, что он не смог докончить в своих естественнонаучных воззрениях теперь». 272(2)

551. «Мышление, способ рассмотрения, вчувствования в мир, которыми обладал Гете, составляют основное требование 5-й послеатлантической эпохи». «Потребуется не сотни, а тысячи лет, чтобы обосновать то, что заложено в Гете». 171(6)

552. «Что Великая герцогиня София сделала для гетеанизма — это неизмеримо значительно». (Издание наследия Гете и пр.). 181(17)

Гете между платоновским и кантовым взглядом на мир

553. «Платон пришел к сознанию того, какой вес для человеческого познания имеет тот факт, что мир открывается человеку с двух сторон. Имея в виду значение этого факта, он признавал, что, рассматриваемый сам по себе, чувственный мир не может считаться действительностью. Только тогда человеческий дух имеет дело с истинной действительностью, когда он из душевной жизни может высветлять мир идей и в сознании мира рассматривать идеи и наблюдения чувств как единое переживание познания. Что имеют перед собой наблюдения чувств, не просветленные светом идей, — это мир иллю-

зий. Рассматриваемая таким образом, позиция Платона проливает свет на суждения Парменида о ложном характере чувственных вещей. И можно сказать, философия Платона есть одно из самых величественных мыслительных сооружений, родившихся из человеческого духа. Платонизм есть убеждение в том, что целью всякого устремления познания является усвоение несущих мир и образующих его основу идей. Кто не может пробудить в себе этого убеждения, тот не поймет платоновского мировоззрения. — Но поскольку платонизм вошел в развитие западноевропейской мысли, то это обстоятельство имеет еще и другую сторону. Платон не остановился на утверждении, что чувственный мир в человеческих воззрениях является чистой иллюзией, если на него не упал свет мира идей, но благодаря своему изложению этого факта он содействовал распространению мнения, что чувственный мир без отношения к человеческим воззрениям является иллюзией сам по себе, и что только в мире идей следует искать настоящую действительность. Из этого мнения вытекает вопрос: в каком отношении друг к другу вне человека находятся идеи и чувственный мир (природа)? Для того, кто не признает наличия вне человека какого-либо лишнего идей чувственного мира, этот вопрос об отношении идей и чувственного мира должен найти решение внутри человеческой сущности».

Для Гете вопрос: «в каком отношении друг к другу находятся *вне человека* чувственный мир и мир идей? — являлся недоразумением, поскольку ему было ясно, что *вне человека* не существует никакого чувственного мира, лишнего идеи. Этот вопрос, коим западноевропейская мысль занималась целые столетия, в Гетевском мировоззрении оказался совершенно праздным». 6(2)

554. «У Гете сложилось мнение, что основное заблуждение Канта состоит в том, что он субъективные возможности познания рассматривает как объект и очень строго, но не совсем правильно отделяет пункт, где соприсаются субъективное и объективное». 6(4)

555. «В то время как у Канта все суждения о вещах являются лишь продуктом, происходящим из субъекта и объекта, и дают лишь знание о том, как субъект рассматривает объект, у Гете субъект бессамостоно входит в объект и берет данные для суждения из круга вещей. Поэтому Гете сказал об учениках Канта: «они слушали меня охотно, но не могли мне возражать или как-либо быть полезными»». 1(11)

556. «Характер философских представлений Канта был особенно близок направлению его религиозных чувств. Он не пытался найти в человеческой сущности живое созвучие мира идей и мира восприятия. Вместо этого он предложил вопрос: может ли человек благодаря переживанию мира идей прийти к познанию того, что никогда не вступает в сферу чувственных восприятия? Кто мыслит в смысле гетевского мировоззрения, тот пытается познать действительность мира идей для того, чтобы схватить существо идеи, когда ему становится ясной ее действительность в мире чувственных явлений. Потом он может спросить себя: сколь далеко, благодаря такому переживанию реальности мира идей, я могу проникнуть в те области, в которых мог бы найти отношение

сверхчувственных истин свободы, бессмертия, божественного миропорядка к человеческому познанию? Кант отвергал возможность признания реальности мира идей из его отношения к чувственным восприятиям. Исходя из этой предпосылки, он с твердостью научного суждения постулировал собственное бессознательное религиозное чувство: научное познание должно воздерживаться от суждений по поводу таких вопросов, как свобода, бессмертие, божественный миропорядок. Ему представлялось, что человеческое познание может подойти только к границе, заключающей в себе чувственный мир, а находящееся по ту сторону границы составляет объект веры. Согласно гетевскому мировоззрению, знание только тогда получает прочную основу, когда мир идей в его существе наблюдается в природе, чтобы затем в укрепленном мире идей перейти к сверхчувственному опыту». 6(3)

557. «Теория в себе и для себя бесполезна, она нужна лишь для того, чтобы мы могли поверить во взаимосвязь явлений», — сказал Гете. «Он не ценил никакой теории, которая хотела бы быть законченной раз и навсегда и в таком облике представлять вечную истину. Он предпочитал живые понятия, через которые проступало индивидуальное своеобразие созерцания. *Познавать* истину было для него тождественно тому, чтобы *жить* в ней. А жить в истине означает не что иное, как всматриваться в те внутренние переживания, которые проявляются в каждом рассмотрении отдельной вещи, если мы подходим к ее восприятию. Такой взгляд на человеческое познание не имеет ничего общего ни с границами знания, ни с его ограниченностью несовершенством человеческой природы.» 6(5)

558. «Что разыгрывается в «я» при познании природы, кажется Шеллингу в то же время объективным природы, тем, что должно быть в ней принципом. Природа вовне была для него лишь затвердевшей формой нашего понятия природы. Что живет в нас как природовоззрение — это является нам снова вовне как природа; это готовый продукт, лишь обусловленное, ставшая жесткой форма живого принципа. Этот принцип мы не можем обрести извне через опыт. Мы должны его сначала создать в нашем внутреннем. «Философствовать о природе — значит творить природу», — говорит поэтому наш философ. Природу как простой продукт (*natura naturata*) мы называем природой как объектом (вся эмпирия относится к ней). Природу как продуктивность (*natura naturans*) мы называем природой как субъектом (к ней относится вся теория)» (см.: Шеллинг. Первые наброски системы натурфилософии. Введение и далее). Гете сделал еще шаг вперед: он пришел от готового продукта к становящемуся, производящему: «... через созерцаемую всегда творящей природу к духовному участию в ее произведениях».

559. «То, от чего Гете страдал перед своим итальянским путешествием, заключалось в невозможности удовлетворить потребность познания. В Италии он смог образовать воззрение на те движущие силы, из коих прорастает произведение искусства. Он признавал, что в совершенном произведении искусства содержится то, что люди почитают Божественным или вечным. После ос-

мотра наиболее заинтересовавших его художественных творений он написал следующие слова: «Высокие художественные произведения являются одновременно высшими произведениями природы, вызванными к жизни человеком согласно *действительным* и *естественным* законам. Все произвольное, одностороннее отпадает; это *необходимость*, это Бог». Искусство Греции вызвало у него следующее высказывание: «У меня возникла догадка, что греки руководствовались теми же законами, в которых действует сама природа и на след которых я ступил». Что Платон надеялся найти в мире идей и к чему Гете не могли приблизить философы — это глянуло на него из произведений искусства в Италии. В искусстве впервые открылось для Гете в совершенном облике то, что он мог считать основой познания. Он разглядел в художественных произведениях особый род и высокую ступень действия природы; художественное творчество представлялось ему усиленным творчеством природы».

«Природа! Мы окружены и объята ею: ты не можешь ни выйти из нее, ни погрузиться глубже. Непрошенная и нежданная, она увлекает нас в круговорот своего танца и влечет нас дальше до тех пор, пока мы не устанем и не выпадем из ее рук... Она постоянно *мыслит* и *чувствует*, но — не как человек, а как Природа... У нее нет языка и речи, но она *создает языки* и *сердца*, *благодаря которым она чувствует и говорит*... Я говорил не о ней. Нет, истинное и ложное — все говорит она. Все — ее вина, все — ее заслуга!» «Когда Гете писал эти слова, ему еще не было ясно, как природа высказывает через человека свою идеальную сущность; но что существует голос духа природы, который звучит в духе человека, — это он чувствовал.» 6(4)

560. Ошибка Канта заключается в его «совершенно ложном представлении о свойстве нашего опыта. Он состоит не из бесконечного числа мозаичных плиток, как думал Кант, из которых мы путем чисто субъективных процессов создаем целое, но он дан нам как единство: одно восприятие переходит в другое без определенной границы». 30 с.408

561. «Современный человек может дать воздействовать на себя гимну в прозе о природе Гете. Это сказано современному человечеству так же, как в древности людям говорилось об Изиде. Здесь непосредственно звучит из таинственных глубин Мироздания то же самое, что говорилось людям в древности перед Изидой.» 188(5)

562. «Гете в зрелом возрасте сам сказал о той ступени своего духовного развития (когда он написал монолог «Природа»), что это было подчиненное жизневоззрение, и что позже он пришел к более высокому. Но эта ступень открыла ему вечный мировой закон, который природу пронизывает так же, как и человеческую душу.» 22(1)

563. «Итак, дух воспринимает мысленное содержание мира, действуя в нем как орган восприятия. Существует лишь одно единое мысленное содержание мира. Наше сознание не обладает способностью создавать мысли (идеи) и сохранять их, как это очень многие ду-

мают, но способностью их воспринимать. Гете прекрас-но выразил это словами: «Идея вечна и единственна; мы поступаем неверно, что употребляем также и множе-ственное число. Все, что мы обнаруживаем и о чем мо-жем говорить, — это лишь манифестация идеи; мы вы-сказываем понятия, и в этом аспекте сама идея есть так-же понятие». 2(33)

Духовная среда в эпоху Гете

564. Особое влияние на Гете оказали три индивиду-альности. Первой из них был Шекспир. «Потому что Гете хотел возвести мост от человеческого к сверхчелове-ческому, исходя при этом не из абстрактного соответ-ствия правилам, не из проницаемой интеллектуальности, а из самого человеческого. Гете нуждался в твердой опоре на человеческое, чтобы внутри человеческого найти переход от этого человеческого к сверхчеловеческому. Так мы видим Гете стремящимся образовать, оформить, выработать человеческое — как это до определенной сте-пени уже сделал Шекспир — из человеческого. Понаб-людайте, как Гете берет в руки «Историю Готтфрида фон Берлихингена с железной рукой», написанную им в виде автобиографии, как он, меняя как можно меньше, драма-тизирует эту историю, формирует первый образ своего «Геца фон Берлихингена»; как затем он формирует из него образ, уже более преобразованный, затем третий об-раз. Гете по-своему честно ищет свой путь, когда прибе-гает к шекспировской человечности; он хочет вырабо-тать сверхчеловечность.

Ему кажется, что впервые он может что-либо познать в этом роде во время итальянского путешествия — чи-тайте его письма, — благодаря родственным ему произ-ведениям греческого искусства, поскольку греки посту-пали согласно намерениям богов, как поступает и сама природа. Он нуждался в собственном пути, в своем ин-дивидуально проходимом истинном пути. Он не мог верить в то, что ему говорило окружение; он должен был найти свой путь.

Второй дух, имевший на него огромное влияние, был явный не христианин — Спиноза. В Спинозе Гете имел возможность так найти Божественное, как человек нахо-дит это Божественное, когда хочет проложить путь из человеческого в сверхчеловеческое. Мысли Спинозы — суть последнее выражение в эпоху интеллектуальности древнееврейского приближения к Богу, если идти от че-ловека. Мысли Спинозы далеко отстоят от Импульса Христа. Но эти мысли Спинозы таковы, что человечес-кая душа некоторым образом находит в них нити, чтобы держаться за них, когда она ищет тот путь. Здесь, внутри, в человеческом внутреннем находится мое существо; от этого человеческого существа я ищу, как проникнуть к сверхчеловеческому. — Это путь, которым Гете мог сле-довать, который не нужно было позволять проповедовать себе, и которым можно было следовать, следуя Спинозе: этот путь Гете рассматривал в некотором смысле, в опре-деленном возрасте, как свой путь.

Третьим духом, сильно повлиявшим на Гете, был Линней, ботаник. Почему Линней? — А потому Линней,

что Гете не хотел никакой иной науки ботаники, иной науки о живых существах, кроме той, что попросту рас-ставляла в ряд живых существ, как это делал Линней. Всякое абстрактное мышление, выдумывающее всяческое о классах растений, родах животных и т.д., — это не было родственно Гете». 188(6)

565. «В своей юности он часто обращался к Спинозе и даже утверждал, что этот философ производил на него «умиротворяющее воздействие». Это влияние строилось на том, что Спиноза рассматривал Вселенную как вели-кое единство, из которого он выводил необходимость всего отдельного. Но когда Гете вникал в самое содержание философии Спинозы, то чувствовал, что она остается чуж-дой ему.» Однако, — признавался он, — я не думаю, что мог бы подписаться под всеми его работами и подойти к ним буквально. Ибо я уже давно со всей определенно-стью установил, что никто не понимает другого, что никто не употребляет одних и тех же слов, что каждый думает по-своему, что какая-либо беседа или чтение вызывает у разных лиц различные ассоциации мыслей»; и можно вполне доверять автору «Вертера» и «Фауста» в том, что он, глубоко проникнутый этими недоразумениями, не ог-ражден и сам от некоторой темноты, не дающей в полной мере понять того человека, который, «как ученик Декар-та, благодаря математической и раввинской культуре поднялся на такую вершину мышления, которая до сих пор остается целью всех спекулятивных усилий». Не то, что Спиноза был учеником Декарта, и не то, что он через «математическую и раввинскую культуру» поднялся на вершину мышления, составляло для Гете элемент, кото-рый он не мог усвоить, но — его чуждый деятельности, чисто логический способ познания. Гете не мог предать-ся чистым, свободным от опыта мыслям, так как ему представлялось невозможным отделять мышление от единого действительности. Он не хотел простым логи-ческим способом нанизывать мысли одну за другой. Подобная мыслительная активность казалась ему откло-нением от истинной действительности. Чтобы прийти к идее, он должен был погрузиться духом в опыт. Взаимо-действие идеи и восприятия было для него духовным дыхательным циклом». 6(4)

566. «Шекспир в своем драматическом выражении человека сумел необходимость природного действия и свободу жизни мышления удержать в таком парении, которое ведет к человеку нового времени, если он в мыш-лении не желает потерять действительности».

«Гете чувствовал себя, вместе со своим духовным со-держанием, стоящим внутри природы, Шиллер—вовне». Шиллер считал, что если человек что-либо высказывает о природе, то этим что-либо добавляет к ней. «Для Гете существо природы жило в человеке как знание. ...Про-цесс познания для него был не просто формальным ото-бражением скрытой в природе сущности, но реальным становлением и откровением того, чего без человеческого духа в природе вовсе не было бы. Но для него суще-ствовал и дух истинно природного содержания, поскольку познание он считал погружением человеческой души в природу».

«Кто даст воздействовать на себя натурфилософии

Шеллинга, тот получит впечатление: здесь говорит личность, которая в отважном полете идей желает взлететь к последним загадкам бытия и которая берет в свой полет, указуя, комбинируя, все те естественнонаучные результаты, которых удалось дозваться слева и справа. В природе он хочет добыть оправдание для полета идеи. Природа здесь должна служить архитектонике идей. Фихте всей своей душой являет собой такое единство с полетом идей, что для природопознания у него нет ни глаза, ни интереса. Гете полной жизни силой, созерцающей идеи, формирует отдельные вещи природы и процессы в мыслях; к нетерпеливому их постижению он себе идти не позволяет; потому столь велико его почтение перед глубиной мировых тайн.

Новалис, словно из камня, выбивает из природы искры гениальной духовности, которые он хочет свести воедино в своем «магическом идеализме». Он умер слишком рано, чтобы то колоссальное, что представлялось ему, завершить в целом». 36, с.128-133

567. «Вольтер, Руссо, Гердер, Кант и Шиллер достигли своего величия благодаря тому, что поставили свое творчество на служение *одному* идеалу. Гете, напротив, многообразие человеческих способностей привел в себе к такой выработке, что они находились в нем в совершенной гармонии». 33, с.9

Отношение к мышлению

568. «Наблюдая мышление, человек вглядывается в мировые свершения; и ему не нужно здесь искать их идею, так как это свершение уже само есть *идея*. Обычно переживаемое единство созерцания и идеи является здесь переживанием ставшей открытой созерцанию духовности мира идей. Человек, который созерцает эту покоящуюся в нем самой деятельностью, чувствует *свободу*. Гете хотя и *переживал* это ощущение, но никогда не высказывая его в высшей форме. В своих рассматриваниях природы он *упражнялся* в свободной деятельности; но она так и не стала для него предметной. Он никогда не заглядывал за кулисы человеческого познания, и поэтому идея мирового свершения в его изначальной форме, в его высшей метаморфозе никогда не была усвоена его сознанием. Но коль скоро человек поднялся к созерцанию этой *метаморфозы*, он уверенно движется в царстве вещей. В самом средоточии своей личности находит он верный исходный пункт для всех рассматриваний мира. Ему нет больше нужды искать вне себя неведомых оснований и вне его лежащих причин вещей; он знает, что высшее переживание, на которое он только способен, состоит в саморассмотрении собственной сущности. Кто способен полностью проникнуться чувством, вызывающим это переживание, тот встанет в правильное отношение к вещам. В противном случае человек будет вынужден искать высшую форму бытия где-нибудь в другом месте и, не находя ее следов в своем опыте, предположит ее в неизвестной области действительности. Его наблюдению вещей будет сопутствовать некоторая неуверенность, заставляющая его вместо ответа на вопросы природы ссылаться на неисследованное».

«Гете недостает органа для рассмотрения наивнутреннейшей природы человека, для самосозерцания. «Здесь должен я сознаться, — говорит он, — что столь величественно и значительно звучащая задача: *«Познай самого себя!»* — с давних пор казалась мне подозрительной, подобной скрытому лукавству священника, повергающего человека в смятение своими требованиями и пытающегося, отвлекая человека от деятельности во внешнем мире, склонить его к ложной внутренней созерцательности. Человек знает себя лишь постольку, поскольку знает мир, который он постигает только в себе самом, а себя — только в нем. Каждый новый предмет, хорошо рассмотренный, раскрывает в нас новый орган». Об этом следовало бы сказать как раз обратное: человек знает мир лишь постольку, поскольку он знает себя. Ибо в его внутреннем в самой изначальной форме открывается то, что во внешних вещах наличествует как созерцание в отблесках, примерах, символах. Но то, о чем человек может говорить как о непостижимом, неисследимом, Божественном, — это выступает в истинном облике перед его очами только в самосозерцании. ... Переживший мгновение самосозерцания не будет искать позади явлений скрытого Бога: он схватывает Божественное в его различных метаморфозах в природе».

«Поскольку мышление Гете всегда было наполнено предметами созерцания, поскольку мышление у него было созерцанием, а его созерцание — мышлением, то он не мог прийти к тому, чтобы сделать объектом мышления само мышление. Гете не делал различий между мышлением о мышлении и *созерцанием мышления*. В противном случае он пришел бы к выводу, что как раз в духе его мировоззрения лежит не мышление о мышлении, а *созерцание* мира мыслей. К осуществлению всех остальных воззрений человек не причастен. В нем оживают идеи этих воззрений, существование которых обусловлено наличием в нем продуктивной силы, которая делает их достойным внешнего явления. Если идеи составляют содержание того, что *действует* в вещах, то они также приходят в феноменальный мир посредством человеческой деятельности. Таким образом, человек может познать собственную природу мира идей лишь тогда, когда созерцает свою деятельность. Всякое иное созерцание затрагивает только действующие идеи, тогда как вещи, в которых эти идеи действуют, остаются, как восприятия, вне его духа. В созерцании идеи действующее и содеянное полностью содержатся в его внутреннем. Он полностью осуществляет весь процесс в своем внутреннем. Тогда созерцание перестает быть производным от идеи, оно само становится идеей. Но это созерцание, которое само себя производит, есть созерцание свободы».

«Гете не пришел к созерцанию свободы, поскольку имел предубеждение против самопознания. Не будь этого, познание человека как свободной, зиждущейся на себе самой личности составило бы вершину его мировоззрения. Ростки этого познания у него выступают повсеместно, но вместе с тем это ростки его воззрения на природу».

«Он вовсе не намеревался напяливать одну и ту же мыслительную форму на все явления природы, но через

вживание в различные мыслительные формы он хотел сохранить дух столь же подвижным и живым, какова и сама природа. Коль скоро в нем так сильно заявляло о себе ощущение великого единства всех природных воздействий, то он был *пантеистом*. Он пишет: «Что касается меня, то при многообразии тенденций моего существа я не могу удовлетвориться одним образом мышления. Как поэт и художник я *политеист*, как естествоиспытатель я пантеист, притом решительно и тот и другой. Пожелай я Бога для моей личности нравственного человека, то и для этого все уже сделано». (Письмо к Якоби от 6.1.1813.)»

«Как и относительно некоторых вещей, касающихся его остального воззрения на мир, мысль Гете не имела уверенности и во взгляде на происхождение нравственного. ... Что в Гете преобладало чувство истинной природы нравственного, которое, однако, он не мог возвысить до ясного созерцания, — это видно из следующего высказывания: «Воля, дабы стать совершенной, должна в нравственном покориться совести, которая не обманывает. ... Совесть не нуждается в каком-либо могущественном предке, наделяющем ее всем необходимым, она имеет дело только с собственным внутренним миром». Это означает, что человек не имеет какого бы то ни было предзаданного нравственного содержания; он дает его себе сам. Данному высказыванию противостоит другое, перемещающее источник нравственности во внеположенную человеку область: «Человек, властно притягиваемый Землей с ее тысячами тысяч разнообразных феноменов, обращает, однако, взор свой также и к Небу, ибо глубоко и ясно чувствует себя гражданином духовных царств, от коих мы не отреклись и в которые не утратили веру». «Все, что является неразрешимым, мы передали Богу как *все обуславливающему* и всеобожжающему Существу»». 6(6)

569. Мышление Гете «свои понятия постоянно метаморфизировало, и благодаря этому они, я бы сказал, внутренне подходили к тому ходу, который имеет место и в растительной природе». 78, с.25

570. «Антрополог Хайнрат (Иоганн Христиан, 1773-1843. Его книга «Учебник антропологии» издана в 1822 г.) назвал мышление Гете предметным. Гете отозвался об этом с глубоким удовлетворением. Он принял это слово и свои стихи называл предметными. Этим он выражал то, насколько близко друг к другу живут в его душе деятельность художественная и познавательная». «Мышление является «предметным», если может так срастись с сущностью чувственных явлений, что эта сущность переживается в нем в отзвуке». 36, с.335,336

Учение о метаморфозе

571. «Большое значение гетевских работ по морфологии заключается в том, что в них заложены теоретическая основа и методы изучения органической природы, являющиеся научным деянием первого ранга». 1(4)

572. «Нельзя понять отношение Гете к *естественной* науке, если просто сосредоточить внимание на сделанных им отдельных открытиях. Лейтмотивом этого отношения мне представляются его слова из письма из Ита-

лии от 18 августа 1787 года, адресованного Кнебелю: «После всего того, что здесь, под Неаполем, в Сицилии я увидел из растительного царства и рыб, я охотно, будь я на десять лет помоложе, попытался бы совершить путешествие в Индию. *Не для того, чтобы открывать* нечто новое, а для того, чтобы осмотреть открытое *моим методом*».»

«Гете имел глубочайшее убеждение в том, что в растении, в животном можно созерцать нечто такое, что недоступно простому чувственному наблюдению. Все, что открывается физическому глазу в организме, представлялось Гете лишь следствием действующих в живом единстве взаимопроникающих законов формообразования, видимых только *духовному оку*. И он описывает то, что является его духовному взору в растении и животном. Только тот может следовать его идее о существовании организма, кто, подобно ему, способен к духовному созерцанию. А те, кто останавливаются на том, что сообщают чувства и эксперимент, не смогут понять Гете».

«Начав самостоятельно углубляться в явления природы, Гете поставил в центр своего внимания прежде всего *понятие жизни*. В одном письме страсбургского периода от 14 июля 1770 года он писал о бабочке: «Бедное создание бьется в сетке, отрясая прекрасные цвета с крылышек. И если она будет поймана невредимой и затем припильена за мертвое, то ведь труп ее не составляет целого животного, ибо к нему относится еще нечто, еще одна главная часть, а именно — главнейшая часть при всех прочих равных условиях: *жизнь*».

«Это важно иметь в виду, что в начале своих ботанических исследований Гете занимался низшими формами растений. Ибо впоследствии, концептуализируя свою идею *прарастения*. Гете имел в виду только высшие растения. Это свидетельствует, следовательно, не о том, что область низших растительных форм была ему чужда, а только о том, что на высших растительных формах он надеялся с наибольшей отчетливостью высветлить тайны природы растений. Он хотел найти идею природы там, где она проступала с наибольшей ясностью, и затем шел от совершеннейшего к менее совершенному с тем, чтобы объяснить последнее, исходя из первого. Он был далек от того, чтобы общие *закономерности* выводить из простейшего; но он созерцал *одним взглядом* эти закономерности как целое и затем объяснял все простое и несовершенное как одностороннее образование общих законов и совершенства. Ведь если природа после многочисленных растительных форм способна создать еще одну форму, в которой содержатся все остальные, то в таком случае пред духом открывается возможность во время наблюдения этой совершенной формы непосредственно созерцать тайну формирования растений, а затем наблюдаемое в совершенном можно применить и к несовершенному. Наоборот поступает естествоиспытатель, рассматривающий совершенное только как сумму простых процессов. Совершенное он выводит из простого».

«Гете избрал такой путь к объяснению явлений жизни, который совершенно отличался от привычных путей естествоиспытателей. Последние разделялись на две

партии. Имелись защитники некой действующей в органических существах жизненной силы, представляющей собой высшую, по отношению к другим естественным силам, форму могущества. Подобно тому как имеются сила тяжести, химическое притяжение и отталкивание, магнетизм и т.п., так должна существовать и *жизненная сила*, которая приводит вещества организма в такое взаимодействие, что они могут удерживаться, расти, питаться и размножаться. Естествоиспытатели, придерживающиеся этого мнения, говорили: в организме действуют те же силы, что и во всей природе; но они действуют не как в безжизненной машине. Они как бы улавливаются жизненной силой и возносятся на более высокую ступень действия. Сторонники такого подхода противостояли другим естествоиспытателям, полагавшим, что в организме нет никакой особенной жизненной силы, что жизненные явления можно разложить на составляющие их сложные химические и физические процессы и рассматривать организм по аналогии с машиной, как совокупность неорганических взаимодействий. Первый подход известен под именем *витализма*, второй подход — *механистический*. Оба были враждебны гетевскому мировоззрению. Что в организме деятельно еще нечто другое, кроме сил неорганической природы, — это казалось ему очевидным. Но он не мог признать удовлетворительным механистическое объяснение жизненных явлений. Столь же безнадежной казалась ему попытка объяснить действия в организме посредством особенной жизненной силы. Гете был убежден, что нельзя рассматривать жизненные процессы тем же способом, который применяется при изучении неорганической природы. Кто приходит к признанию некой жизненной силы, тот понимает, что органические действия не механические, но, вместо с тем, это препятствует ему образовать иной способ воззрения, соответствующий познанию органического».

«Виталист ищет убежища в бессодержательном понятии жизненной силы, ибо он вообще не видит того, чего не могут воспринять его *чувства*. Гете представляет себе чувственное пронизанным сверхчувственным, подобно поверхности, окрашенной цветом.

Сторонники механицизма придерживались взгляда, что однажды может удасться образовать живую субстанцию из искусственных неорганических материалов. Они рассуждали так: еще в недавние времена говорилось о наличии жизненной силы, творящей субстанции организма, так что создание искусственных материалов не представлялось возможным. Но сегодня стало возможно создание таких субстанций в лабораторных условиях, и потому вероятно возможность из углекислоты, аммиака, воды и солей изготовить живой белок, составляющий основную субстанцию простейших организмов. Затем механицисты делали вывод о том, что жизнь есть не более чем простая комбинация неорганических процессов, и что организм является лишь машиной, возникшей естественным путем.

С точки зрения гетевского мировоззрения на это можно возразить: механицисты говорят о веществе и силах в такой манере, которая исключает какую бы то ни было

проверку опытом. И изъясняться подобным способом стало столь привычным, что такие понятия выросли в серьезное препятствие для чистых высказываний опыта».

«В чашечке стягивается растительный облик; в венчике (кроне) цветка расширяется он вновь. Затем следует новое стягивание в пыльнике и пестике, органе размножения. Сила образования развивается в предшествующие периоды роста в одинаковых органах как стремление повторить основную форму. Эта самая сила на ступени стягивания разделяется на два органа. Разделенное стремится вновь обрести друг друга. Это и происходит в процессе оплодотворения. Имеющаяся в пыльнике мужская цветочная пыльца соединяется с женской субстанцией пестика, затем образуется семя нового растения. Гете называл оплодотворение духовным соуствием, усматривая в нем лишь измененную форму процесса, который происходит в развитии от узла к узлу. «Во всех телах, — пишет он, — которые мы называем живыми, можно заметить силу, порождающую себе подобное. Если мы разделим ее, то будем именовать названиями обоих полов». От узла к узлу производит растение себе подобное. Ибо узел и лист суть простейшая форма прарастения. В этой форме выступает производство роста. Поскольку сила воспроизведения распределяется на два органа, то говорят о двух полах. Таким образом Гете пытался сблизить друг с другом понятия роста и рождения. На стадии образования плода растение достигает последней ступени своего раскрытия; в семени оно вновь свертывается. В этих *шести* шагах совершает природа некоторый круг развития растения и начинает весь процесс сначала. В семени Гете усматривал измененную форму глазка, который развился у листьев стебля. Побеги, боковые ветви, развивающиеся из глазков, представляют собой законченные растения, предпочитающие материнское растение земной почве. Представление об основном органе, постепенно, как бы под руководством «духовного вождя», преобразующемся от семени до плода, есть идея прарастения. Словно для того, чтобы сделать доступной чувственному восприятию способность основного органа к преобразованию, природа при некоторых условиях позволяет на определенной ступени развития возникнуть на месте того органа, который образовался бы в ходе нормального процесса роста, другому органу. Например, у махровых маков на месте пыльников выступают лепестки цветка. Орган, который *по идее* определен быть пыльником, становится лепестком. В органе, который в нормальном процессе развития растения имеет определенную форму, содержится также возможность иного формообразования.

В качестве иллюстрации своей идеи Гете рассматривает *briofillum calicinum*, своеобразное растение, произрастающее на Молуккских островах и завезенное оттуда в Европу. Из надрезов на жирных листьях этого растения развивались свежие растеньица. Гете полагает, что в этом процессе *чувственно-наглядно* представлено, как в *листе* покоится идея целого растения.

Кто способен образовать в себе представление прарастения и сохранить его столь подвижным, что оно

мыслится во всевозможных формах, тот может с его помощью объяснить все формообразования в растительном царстве. Он сможет определить развитие отдельных растений; но он сможет также заключить, что все их роды, виды и вариации восходят к единому праобразу. Это воззрение сложилось у Гете в Италии и излагается им в его работе «Попытка объяснить метаморфозу растений» (1790)». 6(7)

«Отличие Гете от Линнея в подходе к познанию природы состояло в том, что Гете искал творящие власти, приводящие к бытию многочисленные формы жизни, непосредственно в природе, а Линней полагал их пребывающими вне природы». Поэтому Гете стремился углубиться в природу до созерцания творящего существа, тогда как Линней довольствовался изучением различий сотворенного и верил, что это различие заложено в основу мудрого мирового плана. ... Всеобщий образец растений, по его мнению, пребывает не внутри, а вне природы, в мысли творения. А что находится вне природы, не может быть предметом изучения». Д. 46, с. 14

573. «В живом организме развитие одного из другого, переход состояний друг в друга не является готовым, завершенным бытием отдельностей, но постоянным становлением. В развитии эта обусловленность каждого отдельного члена целым имеет место в той мере, в какой все органы построены на основе одной и той же исходной формы. 17 мая 1787 г. Гете так описал эту мысль Гердеру: «Мне стало ясно, что в том органе растений, который мы обычно называем листом, сокрыт истинный Протей, который таится и может открыться во всех обликах. Все растение сверху донизу — лишь только лист, столь неразрывно связанный с будущим семенем, что одно не мыслимо без другого».

«Гете имел в виду комплекс законов образования, которые организуют растение, делают из него то, чем оно является и благодаря чему у определенного объекта природы мы приходим к мысли: это растение. И это есть прарастение. Как таковое, оно идеально, утверждается лишь в мыслях; но оно обретает облик, оно обретает определенную форму, величину, цвет, число органов и т.д. Этот внешний облик не стабилен, он может претерпевать бесконечные изменения, которые, однако, все сообразны тому комплексу законов образования и с необходимостью следуют из него. Если человек постиг тот закон образования, тот праобраз растения, то он закрепил в идее то, что лежит в основе природы каждого отдельного экземпляра растения, из чего этот экземпляр растения возникает как следствие. Гете писал 17 мая 1787 г. Гердеру:

«Далее хочу доверительно сообщить тебе, что я совсем близко подошел ... к тайне происхождения растений, и что это есть нечто наипростейшее из всего, что только можно себе представить. Прарастение — это удивительнейшее творение мира, которому может позавидовать сама природа. С этой мыслью и с ключом к ней можно до бесконечности изобретать растения, которые вполне могли бы существовать, т.е. хотя они и не существуют, но все же могли бы существовать с внутренней истинностью и необходимостью. Это закон применим и ко всему остальному живому». 1(2)

574. В органическом мире «... один член существа не обуславливает другого, а целое (идея) обуславливает из себя все отдельности сообразно своему существу. Это, определяющее себя из самого себя, Гете назвал *энтелехией*. Таким образом, энтелехия — это вызывающая себя к бытию из самой себя сила. Что выступает в явлении, обладает также чувственным бытием; но определяется оно принципом энтелехии. Здесь возникает кажущееся противоречие. Организм определяет себя из самого себя, образует свои свойства сообразно предполагаемому принципу и все же является чувственно-действительным.

Совсем иным образом приходит он к своей чувственной действительности, чем другие объекты чувственного мира; он кажется поэтому пришедшим к бытию не естественным путем. Но совершенно ясно, что организм в своих внешних проявлениях подвержен влиянию чувственного мира так же, как и всякое другое тело. Кирпич с крыши может свалиться как на живое, так и на неорганическое тело. Но вот выступает человеческий рассудок и образует себе в идее организм, который не подвержен влияниям внешнего мира, но соответствует только указанному принципу. Всякое случайное влияние, не имеющее связи с органическим как таковым при этом полностью исключается. Эта, соответствующая исключительно органическому в организме идея, является идеей праорганизма, *типом* Гете. В этом можно увидеть высшее обоснование идеи типа. Это не просто рассудочное понятие, а то, что в каждом организме является истинно органическим, без чего не было бы организма. Это есть нечто даже более реальное, чем любой отдельный организм, поскольку оно открывается в *каждом* организме. Оно также выражает сущность организма полнее, чище, чем каждый отдельный, *особенный* организм.

«Идея организма, как энтелехия, деятельна, действительна в организме; в постигаемой нашим разумом форме она является лишь существом самой энтелехии. Она не резюмирует опыт; она способствует в этом получающему опыт. Гете выразил это словами: «Понятие — это *сумма*, идея — *результат* опыта; для постижения первого необходим рассудок, второго — разум». («Изречения в прозе». 17,2). ... Многообразие мы *наблюдаем*, о единстве мы *думаем*. В органической природе части существа не находятся лишь во внешних отношениях. В реальности единство в увиденном идентично с многообразием. Отношение отдельных членов являющегося целого (организма) стало реальным. К конкретному явлению это больше не приходит в нашем рассудке, а — в самом объекте, производящем многообразие из себя. Понятие не играет роли лишь суммы, объединения, которое объект имеет *вне* себя, оно стало с ним полностью *единым*. Что мы теперь видим—больше не отличается от того, благодаря чему мы думаем об увиденном; мы созерцаем понятие как саму идею. Поэтому Гете назвал нашу способность понимать органическую природу *созерцающей силой суждения*. Объясняющее — формальное в познании, понятие — и объяснимое — материальное, созерцаемое — идентичны. Идея, благодаря которой мы постигаем органическое, является, таким образом, сущственно отличной от понятия, с помощью которого мы

объясняем неорганическое; она постигает данное многообразие не просто как сумму, но выдвигает свое собственное содержание из самого себя. Она является *результатом* данного (опыта), конкретным явлением. Здесь находится основание того, почему в неорганическом естествознании мы говорим о законах (законах природы) и ими объясняем факты, а в органической природе это делается с помощью *типа*. Закон и многообразие созерцаемого, в котором он господствует, — это не одно и то же; закон стоит выше; но в типе идеальное и реальное стали единством, многообразие может быть объяснено лишь как исходящее из одной точки идентичного с ним целого».

«Расширение и сжатие в растении следует мыслить как причину, но не как обуславливающее. Гете рассматривал их не так, что они следуют из неорганических процессов, производимых природой в растении, но как тот род, каким образуется внутренний принцип энтелихи, т.е. он не мог рассматривать их как сумму, как совокупность чувственных процессов...» 1(4)

575. «Органические формы, пребывающие в определенном жизненном элементе, обусловлены природой самого этого элемента. Если некая органическая форма из единого жизненного элемента перейдет в другой, то она должна будет также измениться и сама. Это действительно могло бы происходить в ряде случаев, коль скоро лежащий в подосновах праорганизм обладает способностью осуществлять бесчисленные формы. Но преобразование одной формы в другую, указывает Гете, следует представлять себе не так, что внешние обстоятельства непосредственно преобразуют форму, а так, что они становятся побуждением к превращению внутренней сущности. Изменившиеся условия жизни *побуждают* органическую форму изменяться в соответствии с внутренними законами. Опосредованно, а не непосредственно воздействуют внешние влияния на живое существо. Неисчислимы жизненные формы по идее содержатся в прарастении и праживотном; фактическая экзистенция становится уделом тех из них, на которые внешние влияния воздействуют как стимул».

«Мысль о действительном кровном родстве всех органических форм естественно вытекает из мировоззрения Гете. Он мог бы выразить ее в более совершенной форме сразу после концептуализации своих идей о праживотном и прарастении. Но он высказал эту мысль весьма сдержанно и даже туманно. В статье «Попытка общего сравнительного изучения», написанной вскоре после «Метаморфозы растений», можно прочесть следующее: «Итак, это достойно природы, что она пользуется всегда теми же самыми средствами, творя какое-либо создание и вскармливая его. Двигаясь по этому пути и рассматривая неорганизованное, недетерминированные элементы лишь как растворяющее вещество организованного существа, поднимемся затем в рассмотрении и взглянем снова на организованный мир как на взаимосвязь многих элементов. Все растительное царство, например, опять-таки предстанет перед нами как некое огромное море, столь же необходимое для обусловленной экзистенции насекомых, как мировое море и реки необходимы для обусловленной экзистенции рыб. И мы уви-

дим, что неисчислимо количество живых созданий рождается и питается в этом растительном океане; да, наконец, и весь животный мир предстанет, опять-таки, лишь как один великий элемент, где один род *не возникает, а содержится* в другом и благодаря другому».

«Гете рассматривал Сент-Илера как товарища по умонастроению, о чем он писал Эккерману 2 августа 1830 года: «Теперь Жоффруа де Сент-Илер решительно перешел на нашу сторону, а вместе с ним все его ученики и сторонники во Франции. Это событие имеет для меня совершенно невероятную ценность, и я ликую с полным основанием ввиду окончательной победы дела, коему я посвятил свою жизнь и которое преимущественно является моим». Сент-Илер пользовался тем же способом мышления, что и Гете. Он хотел в опыте с его чувственным многообразием схватить также и идею единства. Кювье придерживался многообразия, отдельного, так как из своего рассмотрения исключал идею. У Сент-Илера было верное ощущение отношения чувственного к идее, которое отсутствовало у Кювье. Поэтому он характеризовал всеобъемлющий принцип Сент-Илера как самонадеянный и даже как подчиненный».

«По мысли Мартиуса, рост растения отмечен господством двух тенденций: стремление к вертикальному направлению овладевает корнями и стеблем, и в это направление вчлняется спиральная линия, образующая листовые органы. Гете ухватился за эту идею и связал ее со своим представлением о метаморфозе. Он написал длинную статью, в которой сопоставил все свои опыты в растительном мире, которые могли бы указать на наличие этих двух тенденций. Думая о том, что ему следует включить эти тенденции в свою идею метаморфозы, Гете писал: «Это следует признать: в вегетации господствует общая спиральная тенденция, благодаря чему в связи с вертикальным стремлением всего строения каждое образование растения исполнено по закону метаморфозы». Наличие спиралевидных сосудов в отдельных растительных органах Гете расценил как доказательство того, что спиральная тенденция радикально господствует в жизни растения. «Ничто так не присуще природе, — утверждает он, — как то, что она нечто, содержащееся в целом лишь как намерение, вводит в действие через уникальное».

Фердинанд Кон заметил по этому поводу: «Если бы Гете дожил до Дарвина! Как бы он обрадовал человека, который с помощью строгого индуктивного метода умел находить ясные и убедительные доказательства своих идей. Дарвин полагал, что почти у всех растительных органов имеется тенденция к винтообразным движениям во время своего роста, которую он называл круговой мутацией».

«Поскольку речь идет о происхождении одного органического вида из другого, наблюдения Гете совпадают с наблюдениями Дарвина. Однако гетевские идеи вторгаются в существо органического глубже, чем современный дарвинизм, убежденный в отсутствии заложенных в органическом внутренних движущих сил, которые Гете представлял в чувственно-сверхчувственных образах. Более того, дарвинизм даже отказывает Гете в справед-

ливости его концепции *действительного* преобразования органов и организмов. Юлиус Закс отвергает гетевскую мысль со следующими словами: «Он переносит субъективно-рассудочные абстракции на сам объект, приписывая ему метаморфоз, который имеет место лишь в нашем понятии». Согласно такому подходу, Гете не должен был делать ничего иного, как только подвести чашелистик, лепесток, пестик, цветок и т.п. под общее понятие листа. ... Такое воззрение проистекает из фанатизма фактов, который не замечает, что идеи являются столь же объективной принадлежностью вещей, как и то, что открывается чувственному восприятию. По мысли Гете, о преобразовании одного органа в другой можно говорить лишь тогда, когда оба они, помимо открывающегося во внешнем явлении, содержат еще нечто, общее обоим. Это чувственно-сверхчувственная форма. Пыльник какой-либо предлежащей растительной формы можно характеризовать как превращение листа ее предков, только если в обоих живет чувственно-сверхчувственная форма. Если бы дело представлялось так просто, что на месте листа растительного предка образовался пыльник, то тогда речь следовало бы вести не о преобразовании, а о том, что на месте одного органа выступил другой».

6(7)

576. «Было бы ошибкой видеть значение Гете в науке об органическом в том, что он был просто предшественником Дарвина. Его способ рассмотрения значительно шире и включает в себя две стороны: 1) тип, т.е. открывающаяся в организме закономерность, животность в животном, из самой себя себя образующая жизнь, обладающая силой и способностью развивать заложенные в ней возможности в многообразных обликах (виды, роды); 2) взаимодействие организмов между собой (приспособление и борьба за существование). Лишь последнюю сторону организмов и разрабатывал Дарвин. Поэтому нельзя сказать, что теория Дарвина представляет собой разработку основных идей Гете, но — всего лишь одной их стороны».

1(2)

577. Если бы Гете спросили, не видит ли он в конкретном животном или растении осуществленным его тип или праформу, то он энергично ответил бы нет. «Тип вообще не находят осуществленным во внешнем мире, но он восходит внутри нас как идея, когда мы рассматриваем всеобщее живых существ». В этом отношении дарвинизм отстал от Гете. Это научное течение находит, что органические формы преобразуются из одной в другую за счет приспособления и борьбы за существование.

Под прарастением Гете понимает «существо, которое не может присутствовать в нашем духе, если он пассивно обращен к внешнему миру».

«Естественнонаучные взгляды Гете покоятся на идеалистических результатах исследований, которые (в свою очередь) покоятся на эмпирическом базисе. Тип является таким идеалистическим результатом исследования».

30, с.75,272,284

578. «По мысли Гете, физическая организация человека может отличаться от организма животного только по степени совершенства, но не по отдельным особенностям. Если бы имело место последнее, то прийти к от-

крытию единого пробраза человеческой и животной организации оказалось бы невозможным. Поэтому Гете и не мог позволить себе воспользоваться умозаключениями естествоиспытателей. Он принялся искать межчелюстную кость у человека. И нашел ее».

«То обстоятельство, что межчелюстная кость у человека слева и справа срастается с верхнечелюстной костью, неизбежно способствовало распространению этого мнения (о сверхъестественном творении человека). Если бы ученые оказались правы, то установить единый для организации человека и животного пробраз было бы невозможно, так что между ними пришлось бы провести строгую границу. Тогда человек был бы создан по иному пробразу, чем тот, что лежит в основе животных. Такое препятствие во весь рост встало на пути гетевского мировоззрения. И он преодолел его в обществе Лодера весной 1784 года. Согласно его общему убеждению, что у природы нет такой тайны, которую она не явила бы когда-либо без покровов глазам внимательного наблюдателя», подошел Гете к решению задачи. Он нашел на отдельных ненормально сформированных черепах достаточно выразительную границу между верхней и межчелюстными костями».

«Гете был убежден, что единство животного организма также зиждется на некоем единстве, основном органе, который во внешнем явлении может принимать разнообразные формы. Если идея основного органа скрыта, то он является бесформенным. Это представляют затем простейшие органы животного; когда идея настолько овладевает веществом, что делает его своим полным подобием, возникают высшие благородные органы. Что в простейших органах заложено по идее, в высших органах проступает вовне. Гете не удалось, по аналогии с прарастением, схватить животную форму в одном-единственном представлении. Только для одной части этой формы нашел он закон формообразования — для позвоночника и мозга с заключающимися его костями. Он рассматривал мозг как высшую ступень развития позвоночника. Каждый нервный центр ганглий представлялся ему как остановившийся на низшей ступени развития мозг. И черепные кости, заключающие мозг, он рассматривал как преобразованные позвоночные кости. Рассмотрение задних черепных костей (затылочная кость, задняя и передняя клиновидная кость) как трех преобразованных *позвонков* сложилась у него еще раньше. Относительно передних черепных костей он предложил то же самое, когда в 1790 году в дюнах Лидо нашел овечий череп, построенный так удачно, что в небной кости, в верхней челюсти и межчелюстной кости отчетливо просматривались три преобразованные позвонка».

«В праорганизме содержатся все члены, которые могут возникнуть у какого-либо животного. У отдельных животных форм развито что-нибудь одно, другое же едва обозначено; что-то развито до предельного совершенства, а что-то даже ускользает от чувственного восприятия. Гете, имея в виду это последнее обстоятельство, был убежден, что если в том или ином животном нечто присущее общему типу не видимо, то, следовательно, оно существует в *идее*».

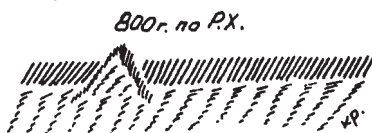
«Итак, ты видишь нечто особенное, примечательное
у какого-либо создания,
Тотчас же тебе надлежит узнать, где таится недостаток.
Ищи его исследовательским духом.
Тогда ты отыщешь ко всем образованиям ключ,
Ибо не существует такого животного,
все зубы которого
Ограждали бы верхнюю челюсть, которое носило бы
на лбу своем рог.
И по сему вечной Материи при всем напряжении
ее сил
Невозможно создать рогатых львов;
Ибо не хватит массы, чтобы ряды зубов
Прорасти в панты и рога».

(*Стихотворение «Метаморфоза животных»*).

В праорганизме образованы все члены и находятся в равновесии друг с другом. Многообразие частностей происходит из того, что образующая сила несоразмерно изливается на формирование какого-либо одного члена в ущерб другим. Этот закон известен сегодня как закон корреляции или компенсации». 6(7)

579. Гете считал, «что окаменелые остатки животных и растений находятся в необходимой связи с камнями, в которых они найдены. Вольтер говорил о них как об игре природы, поскольку не имел никакого чутья к последовательностям в закономерностях природы. Гете мог понять вещь на каком-либо месте лишь взяв ее в естественной связи с ее окружением». Например, Гете объяснял наличие больших валунов на севере Германии тем, что они были перенесены туда огромными массами льда, поскольку нельзя было найти их связь с окружающим. «Во всей природе Гете видел одно большое царство, гармонию. Он утверждал, что вещи природы одушевлены одной тенденцией. Поэтому все относящееся к одному роду должно обуславливаться в своем явлении одной закономерностью. Он не мог допустить, что в геологических явлениях, представляющих собой не более чем неорганическое, могут проявляться иные побудительные причины, чем в остальной неорганической природе. *Распространение неорганических законов деятельности на геологию является первым, что Гете сделал в геологии*». 1(13)

580. «Предположим, что это поток исторических фактов. Под ним находится то, что является движущей силой и для обычного сознания не видимо. Но если душевное око так наблюдает поток фактов, то под ним оно видит, собственно, действие движущих сил (красное)». Особый элемент в потоке событий выступает так, как показано на рисунке.



Гете всегда предлагал искать такие точки, с которых хорошо видно близлежащее, тогда открываются многие загадки. 200(1)

Явления мира красок

581. «Гете представлял себе, что свет и темнота соотносятся между собой подобно северному и южному полюсам магнита. Темнота может своим действием ослаблять свет. И наоборот, свет может ограничивать энергию темноты. В обоих случаях возникает цвет. Физикалистское воззрение, мыслящее темноту как нечто абсолютно пассивное, не может говорить об этом взаимодействии. Оно поэтому вынуждено выводить цвета из одного лишь света. Подобно свету, темнота для наблюдателя есть также явление. Темное в том же смысле составляет содержание восприятия, как и светлое. Только одно является противоположностью другого. Глаз, вглядывающийся в ночную тьму, опосредует реальное восприятие темноты. Будь темнота абсолютным ничто, никакого восприятия возникнуть не могло бы, сколько бы мы ни вглядывались в мрак. *Желтое* — это темнотой приглушенный свет; *синее* — ослабленная светом темнота».

«Свет и темнота, желтое и синее суть противоположности. Как воспринимает эти противоположности глаз? В природе глаза должна быть заложена способность ощущать также и отношения между отдельными восприятиями. Ибо «своим бытием глаз обязан свету. Из безразличных вспомогательных органов животного свет вызвал к жизни подобный ему самому орган; и так глаз образовался из света для света, чтобы внутренний свет выступил навстречу внешнему». (Гете).

«Если мрак, через который проходит свет, постепенно усиливается, то желтое переходит в желто-красное, и затем — в рубиново-красное. Если же мгла, через которую проходит темнота, уменьшается, то голубой цвет переходит в индиго и затем в фиолетовый. Желтый и синий — это основные цвета. Они возникают благодаря взаимодействию светлого и темного с мглистой средой. Оба могут усваивать красноватый тон: первый — благодаря увеличению, второй — благодаря уменьшению мглы. Красный, следовательно, не основной цвет. Он присутствует как цветовой тон в желтом или в синем. Желтый с его красными нюансами, которые могут возрастать вплоть до чисто красного цвета, стоит ближе к свету, тогда как синее с его оттенками — ближе к темноте. Если смешать синее и желтое, возникает зеленый, а при смешивании усиленного до фиолетового синего с затемненным до красного желтым, возникает пурпуровый цвет.

Эти основные явления Гете исследовал в самой природе. Солнечный отблеск кажется желтым, если на него смотреть сквозь завесу мглистой дымки. Темное мировое пространство, увиденное сквозь пронизанную дневным светом блестящую пелену атмосферы, представляется синевой неба». «Горы также представляются нам синими, ибо когда мы смотрим на них в таком удалении, что не можем видеть локальных цветов и никакой свет от их поверхности не воздействует более на наш глаз, то они действуют на нас как некий совершенно темный предмет, который представляется синим благодаря выступающей между нами и горами светлой дымке». (Гете).

«Желтое возникает благодаря самой мягкой умеренности света. Синее указывает на темное, действующее в

нем. Поэтому оно вызывает ощущение холода, как бы «напоминает тень». Красно-желтое образуется благодаря нарастанию желтого в сторону темноты. Через это усиление растет энергия. Веселое, оживленное переходит в восхитительное, блаженное. Если нарастание продолжается дальше от красно-желтого до желто-красного, то радостное блаженное ощущение превращается во впечатление насильственного. Фиолетовое есть стремящееся к светлому синее. Покой и холод синего благодаря этому переходят в беспокойство. Дальнейшее повышение переводит это беспокойное в сине-красное. Чистое красное стоит в середине между желто-красным и сине-красным. Ураган желтого утихает, мирный покой синего оживляется. Красное оставляет впечатление идеального удовлетворения, примирения противоречий. Чувство удовлетворенности возникает также благодаря зеленому, представляющему собой смешение желтого и синего. Но поскольку здесь веселое настроение желтого не нарастает, покой синего не нарушается красным тоном, то удовлетворение от зеленого цвета чище, чем то, которое вызывается красным.

Глаз, если ему предложен какой-либо цвет, тотчас требует иного. Если он видит желтое, то в нем возникает вожелание к фиолетовому; если он зрит синее, то томится по оранжевому; если смотрит на красное, то жаждет зеленого. Это понятно, что возникает чувство удовлетворения, когда наряду с одним цветом, который предложен глазу, ставят другой, к которому он стремится по своей природе. Из самого существа глаза проистекает закон цветовой гармонии. Цвета, которых наряду друг с другом требуют глаз, действуют гармонически. Если одновременно выступают два цвета, один из которых не требуется другим, то глаз возбуждается к противодействию. Сопоставление желтого и пурпурного имеет нечто одностороннее, но оживленное и пышное. Глаз хочет фиолетового рядом с желтым, чтобы иметь возможность изживать себя сообразно с природой. Если на место фиолетового поставить пурпур, то предмет выдвигает свои претензии навстречу претензиям глаза. Требованиям органа он не подчиняется. Такого рода сопоставления служат тому, чтобы указать на *самое значительное* в вещах. Они не ставят своей задачей удовлетворение, но характеризуют. Для таких характерных связей годятся цвета, которые не находятся в полной противоположности друг к другу, но также и не переходят непосредственно друг в друга.

6(9)

Гете и Гегель

582. «Без Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля Гете немислим».

1(16)

583. «В его (Гете) личности не было недостатка ни в одном элементе, необходимом для высочайшего выражения всеобщечеловеческого. И все эти элементы соединились в нем в одно целое, которое действовало именно как таковое. Вот почему в основе его воззрений на природу лежал глубокий *философский смысл*, хотя этот философский смысл и не входил в его сознание в форме определенных научных *положений*. ... Духовные силы

Гете действуют всегда сообразно некой самой строгой философии, хотя он и не оставил после себя никакого систематического ее изложения. Мировоззрение Гете самое многостороннее, какое только можно себе представить. Оно исходит из единого центра, заложенного в целостной природе поэта, и оборачивается к нам всегда той стороной, которая соответствует природе наблюдаемого предмета.

Натуре Гете свойственна целостность в проявлении духовных сил, но *образ* этого проявления всякий раз определяется соответствующим объектом. Гете заимствует способ наблюдения из внешнего мира, а не навязывает ему этот способ». У многих же людей мышление не *целостное*, а однообразное.

2(1)

584. Гегеля часто выставляют творцом пустых понятийных схем. «Не понимают при этом, что у Гегеля все, что необходимо должно быть привлечено для объяснения явлений, взято без остатка у действительности. Нигде он не призывает на помощь элементы для объяснения этого мира из чего-либо вне его лежащего. Таково его воззрение строгого объективизма. ... Научное направление вроде современного атеизма, который предполагает еще один мир позади нашего мира явлений, было бы Гегелем энергично отвергнуто. Что объективно лежит в мировом процессе, должно, согласно Гегелю, составлять содержание философии, а не что-либо за его пределами». Но объективным миром для него было и бытие законов. Потому учение Гегеля — идеализм. От позитивистов его отличает не способ исследования и не вера в то, что лишь действительный предмет может стать объектом науки, но, что и наоборот: «действительное одновременно реально и идеально».

30, с.310-311

585. «Среди европейских умов Гегель привел внутренний опыт к высшему расцвету. Он является тем, кто в эфирные выси, в сферы света смог ввести человеческое мышление. И кто оплодотворил себя кристально чистыми, проходящими в эфирных высях мыслями Гегеля, тому становится понятным другое духовное течение, господствовавшее в среде человечества», — философия Веданты. Гегель «в определенном отношении обновил и дал в новой форме то, что как люциферическое пришло из Индии в Европу. Кто может углубиться в сочинения Веданты, тот с почтением увидит в них высочайшие цветы того мышления, которое невыразимой самоотверженностью, тончайшей отчужденностью каждую отдельную мысль, постигаемую человеком, соединяет с мировой системой мыслей. Синтетическое, сведенное в единство мышление в высочайшем цветении видим мы в философии Веданты. И Гегель обновил это чистое мышление таким образом, что у него само мышление становится организмом, где одна мысль вырастает из других. Поэтому так трудно, будучи неподготовленным, понять хотя бы малейшую из эфирных высей гегелевского мышления. Кто углубляется в Гегеля, чувствует, с одной стороны, высоту, на которую возведено мышление, где веет свежий ветер мышления, а с другой стороны — чистоту, понижающую все мысли. Так имеем мы люциферический принцип как бы выраженным в Гегеле». Если же мы обратимся к Гете, то перед нами «универсальный дух,

чей взор простирается за огромное панно внешних чувств и повсюду проникал в глубочайшие духовные подосновы, так что из каждого растения, животного, из всех человеческих художественных явлений на Гете веял дух, господствующий за явлениями. ... Так стоят перед нами Гете, как духовная субстанция, и Гегель, как духовная форма. И мы наилучшим образом найдем себя в духовной жизни современности, если попытаемся с помощью Гегеля, как инструмента, охватить великий дух и великую душу Гете». 113(9)

586. «Хотя гетевское мировоззрение и гегелевская философия полностью соответствуют друг другу, но было бы большим заблуждением давать одинаковую оценку мыслительным достижениям Гете и Гегеля. Оба пользовались одинаковыми способами представления. Оба отклоняли *самонаблюдение*. Однако Гете распространил свою рефлексию на те области, где недостаток восприятия не приносил вреда. Он также не видел мира идей как (объекта) восприятия; но он все-таки *жил* в мире идей и дал ему проникнуть в свои наблюдения. Подобно Гете, Гегель не имел мира идей в восприятии, но созерцал его как индивидуальное духо-бытие; он установил свою рефлексию как раз над миром идей. Отсюда по многим направлениям пошли заблуждения и aberrации. Обрати он свои наблюдения на природу, они оказались бы столь же полноценными, как и наблюдения Гете. Но если бы Гете попытался соорудить философское мыслительное здание, ему вскоре удалось бы выработать уверенное видение истинной действительности, которым он руководствовался в своих рассматриваниях природы».

«Гетевское рассмотрение мира доходит только до определенной границы. Он наблюдал световые и цветовые явления и проник к прафеномену; он хотел разобраться в многообразии растительного мира и пришел к своему чувственно-сверхчувственному *прарастению*. От прафеномена или прарастения он не поднялся к высшим принципам объяснения. Это он предоставил философам. Он был удовлетворен уже тем, что «находится на такой эмпирической высоте, откуда, глядя назад, можно наблюдать *опыт* на всех его стадиях, а впереди — царство *теории*, в которое нельзя войти, но заглянуть все-таки можно». В рассмотрении действительного Гете идет столь далеко, пока навстречу ему не выступят *идеи*. В какой взаимосвязи по отношению друг к другу находятся идеи, как внутри идеального одно происходит из другого, — это задачи, которые только начинаются на той эмпирической высоте, на которой остался стоять Гете. «Идея вечна и единственна», — думал он. «Что мы нуждаемся в множественности — это не приносит пользы. Все, что мы обнаруживаем и о чем можем говорить, суть только манифестации Идеи». Однако, когда идея выступает в явлении как множество отдельных идей (например, идея растения, идея животного)... мы должны *свести их к некоей основной форме*, подобно тому как *растение сводится к листу*. Также и отдельные идеи различаются только в явлении, тогда как в своей подлинной сущности они идентичны. Это так согласуется с духом гетевского мировоззрения — говорить о *метаморфозе* идей как о метаморфозе растений. Философом,

пытавшимся представить эту метаморфозу идей, был Гегель. Благодаря этому он является философом гетевского мировоззрения. Исходит он из простейшей идеи — чистого «бытия», в котором полностью утаен настоящий облик мировых явлений. Богатое содержание этого понятия становится бескровной абстракцией. Можно бы упрекнуть Гегеля в том, что он из чистого «бытия» выводит все содержание мира идей. Но, «по идее», чистое бытие содержит в себе весь мир идей, подобно тому как лист, по идее, содержит целое растение. Гегель проследживает метаморфозу идей от чистого абстрактного бытия вплоть до той ступени, где идея становится непосредственно действительным явлением. Эту высочайшую ступень он усматривает в явлении самой философии. Ибо деятельные в мире идеи предстают в философии в своем первоизданном облике. Выражаясь в гетевском стиле, можно было бы сказать примерно следующее: *Философия* есть идея в ее величайшем распространении; чистое *бытие* есть идея в ее крайнем стягивании. Тот факт, что Гегель усматривал в философии совершеннейшую метаморфозу идеи, свидетельствует о том, что от истинного самонаблюдения он отстоял так же далеко, как и Гете. Некоторая вещь достигает своей высшей метаморфозы тогда, когда в восприятии, в непосредственной жизни вырабатывает свое полное содержание. Однако философия содержит идейное содержание мира не в форме жизни, а в форме мыслей. *Живая идея, идея как восприятие* есть достояние одного лишь человеческого самонаблюдения. Философия Гегеля ни в коем случае не является мировоззрением свободы, ибо содержание мира в его высочайшей форме она ищет не на основе человеческой личности. А на этой основе всякое содержание является совершенно индивидуальным. Не этого индивидуального искал Гегель, а всеобщего, родового. Поэтому он перенес источник *нравственного* во внеположенный человеческому индивиду миропорядок, который должен содержать нравственные идеи. Человек, таким образом, не может иметь собственной моральной цели и должен поэтому почерпнуть ее в нравственном мировом порядке. Отдельное, индивидуальное представлялось Гегелю именно дурным, когда оно настаивало на своей обособленности. Только в лоне целого обретает оно свою ценность. *Макс Штирнер* усмотрел в этом умонастроение буржуазии: «и ее поэт Гете, и философ ее Гегель сознательно прославляли зависимость субъекта от объекта и послушание перед объективным миром...» Здесь опять-таки появляется другой односторонний способ представления. Гегелю, как и Гете, недоставало созерцания свободы, так как оба они обошлись без прозрения во внутреннее существо мира идей. Гегель чувствовал себя философом совершенно гетевского мировоззрения. Он писал ему 20 февраля 1821 года: «Простое и абстрактное, которое Вы так удачно называете прафеноменом, ставите Вы на вершину, затем указываете на конкретные явления как на возникающие благодаря присоединению дальнейших способов влияния и обстоятельство и управляете целым процессом так, чтобы эта последовательность от простых условий простиралась к сложносоставному, чтобы запутанное, будучи ранжи-

рованным таким образом, явилось бы, благодаря этой декомпозиции, во всей своей ясности. Проследите феномен, освободив его от случайных для него обстоятельств — чтобы абстрактно, как мы это называем, схватить его, — я почитаю это делом великого духовного чувства природы, кроме того вся процедура имеет большое значение для настоящей научности познания на этой ниве...»

6(12)

587. Гегель «пытался фактический мир понятий обрести в некой всеобъемлющей, систематической органике и требовал, чтобы человек поднимался на ступень выше, где он становился бы способен постигать понятие как факт и переживать его».

57, с. 28

VIII. МЕТОДОЛОГИЯ ГЕТЕАНИСТИЧЕСКОЙ НАУКИ

1. Теория познания

Общие положения

588. «Теория познания, стремящаяся постигнуть познание в его великой мировой роли, должна, во-первых, указать идеальную цель познания: она состоит в том, чтобы незавершенному опыту придать, путем раскрытия его ядра, законченность. Во-вторых, она должна установить, что такое есть это ядро с точки зрения его содержания: как это раскрытие совершается». 2(13)

589. «Что у Гете выступает более инстинктивно, следует сознательным образом сделать предметом рассмотрений — в этом состоит восхождение от науки чувственных восприятий к Духовной науке». 65, с.643

590. «Теория познания должна быть научным исследованием того, что все остальные науки предпосылают без проверки: самого познания. Этим с самого начала ей придается характер фундаментальной философской науки. ...Она образует основу всех научных устремлений. Но при этом ясно, что на высоте этой задачи она может удержаться лишь в том случае, если сама, насколько это дано человеческим познавательным способностям, будет лишена предпосылок». «Основной теоретико-познавательный вопрос Канта: как возможны синтетические суждения априори? Рассмотрим этот вопрос со стороны лишенности его предпосылок!» 34, с.352,354

591. *Кант* считал основным недостатком всей предшествовавшей ему философии то, что она пыталась с помощью мышления познать вещи и не задумывалась над вопросом: а способно ли на это мышление? Вопрос о «что» познания стал предшествовать вопросу о возможностях познания. И вопрос: что такое познание? — стал, в первую очередь, вопросом теории познания.

У *Гете* был на это другой взгляд. Хотя он и не высказывался об этом непосредственно, но «он стоял на глубочайших фундаментальных основах познания и потому был против простого созерцания природы, при котором художник обращается к предметам природы верно и усердно, тончайшим образом подражает ее образованиям, цветам, добросовестно *не отдаляется* от нее ни на шаг. Именно *отдаление* от чувственного мира в его непосредственности обозначалось во взглядах Гете действительным *познанием*. Непосредственно данное — это *опыт*. В *познании* же мы творим образ непосредственно данного, который содержит в себе существенно *больше*, чем могут дать чувства, которые являются все же посредниками всякого опыта. Чтобы *познавать природу* в смысле Гете, мы не должны держаться за ее фактичность, но в процессе познания она должна оказываться существенно выше, чем в первом непосредственном явлении. Школа Милля считала все, что мы можем сделать в опы-

те, простым соединением отдельных вещей в группы, которые затем мы удерживаем как абстрактные понятия. Однако никакое это не истинное познание. Ибо те абстрактные понятия Милля не имеют иной задачи, как доставляемое органам чувств соединить со всеми свойствами непосредственного опыта. Истинное познание должно признать, что непосредственный облик чувственного данного мира не самый существенный, а им является тот, который открывается нам в процессе познания. Познание должно доставлять нам то, чего нас лишает чувственный опыт и что, тем не менее, является истинным. Познание Милля потому не является истинным, что представляет собой усовершенствованный чувственный опыт. Оно оставляет вещи такими, какими они даны глазам и ушам. Не область переживаемого в опыте должны мы переступать и теряться в фантастических образованиях, что так любит *метафизика* старого и нового времени, но мы должны от облика пережитого нами в опыте, каким он предстает нашим органам чувств, продвинуться до такого облика, который удовлетворяет наш разум.

Теперь у нас встает вопрос: как относится непосредственно пережитое в опыте к возникающему в процессе познания образу опыта? ... Непосредственный опыт дает не более, чем несвязный агрегат актов восприятия».

«*Идея* — это не содержание субъективного мышления, а результат опыта. *Действительность* выступает перед нами, когда мы стоим перед ней с открытыми органами чувств. Она выступает перед нами в облике, который мы не можем считать ее истинным обликом; последнего мы достигаем, приведя в движение наше мышление. Познавать означает: к половинной действительности чувственного опыта добавлять *восприятие мышления*, после чего ее образ становится полным.

Все сводится к тому, как мыслить отношение идеи к чувственной действительности. Под последней я бы хотел понимать совокупность данных человеку через органы чувств созерцаний. *Понятие* же, по широко распространенному мнению, является средством познания, с помощью которого оно овладевает данностью действительности. Сущность действительности заключена во «*в себе*» *вещи*, так что, если бы мы действительно были в состоянии прийти к первооснове вещей, то мы имели бы лишь отношение к отображению и ни в малейшей степени не могли бы овладеть ею самой. Здесь, таким образом, предполагаются два совершенно отдельных мира. ... Согласование этих двух миров составляет теоретико-познавательный идеал этого рода воззрения. К нему я причисляю не только естественнонаучное направление нашего времени, но также философию Канта, *Шопенгауэра* и неокантианцев и даже последнюю фазу философии *Шеллинга*. Все эти направления созвучны в том, что эссенцию мира ищут в транссубъективном, а субъективно-

идеальный мир, что должно быть признано их точкой зрения, является поэтому для них лишь просто миром представления, а не самой действительностью, лишь чем-то, обладающим значением только для человеческого сознания.

Я уже указывал, что этот взгляд, будучи последовательно продолженным, приводит к полной конгруэнтности (совпадению) понятия (идеи) и *созерцания*. Что находится в последнем, должно снова содержаться в своем понятийном противоположении, только в идеальной форме.

Относительно содержания оба мира должны полностью совпадать. Отношения пространственно-временной действительности должны точно повторяться в идеях, только вместо воспринимаемого простирающегося, облика, цвета и т. д. должны иметься соответствующие представления... Каждая вещь снова находит свое место, свои свойства в моем идеальном образе мира.

Мы только теперь можем спросить: соответствует ли эта последовательность фактам? Ни в малейшей степени! Мое понятие треугольника одно объемлет все отдельные треугольники, и сколько бы треугольников я ни представлял себе, оно останется тем же самым. Мои различные представления треугольников идентичны между собой. Я имею вообще лишь одно понятие треугольника.

В действительности каждая вещь представляет собой особенное, определенное «это», которому противостоит также вполне определенное, насыщенное реальной действительностью «то». Этому многообразию противостоит понятие как строгое единство. В нем нет никакого особенного, никаких частей, оно не множится, выступает бесконечное число раз все одним и тем же.

Теперь спрашивается: а кто, собственно говоря, носитель этой идентичности понятия? Форма его явления как *представление*, быть этим не может, ибо здесь целиком прав Беркли, говоря, что представление, полученное мною от дерева в данный момент, не имеет ничего общего с этим деревом, которое я вижу снова, моргнув глазами; то же самое относится и к различным представлениям многих индивидуальностей об одном предмете. Идентичность, таким образом, лежит лишь в содержании представления, в его «*что*». Многозначность, содержание может быть мне речательством идентичности. А если это так, то рушится воззрение, лишаящее понятие или идею самостоятельного содержания». Воззрения Шопенгауэра, *Авенариуса* лишают содержания не только понятие, но и созерцание.

«Чтобы прийти здесь к ясности, необходимо вернуться на ту почву, где созерцание, как *особенное*, противостоит понятию, как *всеобщему*.

Можно спросить: в чем же, собственно говоря, содержится характерная черта особенного? Определено ли оно понятийно? Можем ли мы сказать: это понятийное единство распалось в том либо в этом созерцаемом особенном многообразии? — Нет. И это совершенно определенный ответ. Само понятие совершенно не знает особенного. Последнее, следовательно, должно находиться в элементах, которые понятию, как таковому, совершенно недоступны. Но поскольку мы не знаем промежуточного члена между созерцанием и понятием — если мы не хо-

тим вводить фантастически-мистические схемы Канта, которые сегодня могут рассматриваться лишь в качестве шуток, — то эти элементы должны принадлежать самому созерцанию. Основание особенного не выводимо из понятия, но должно быть найдено внутри самого созерцания. Что составляет особенное объекта, — поддается не пониманию, но лишь созерцанию. В этом заключается основание того, почему *любая философия* должна терпеть неудачу, когда она из самого понятия хочет извлечь (*дедуцировать*) всю созерцаемую действительность в отношении ее особенного. В этом заключается также классическое заблуждение Фихте, желавшего весь мир вывести из *сознания*. Если же кто-то упрекает в этом, как в недостатке, идеалистическую философию и хочет ее в этом отношении завершить, тот поступает не более разумно, чем философ Круз (Вильгельм-Трауготт, 1770-1842), последователь Канта, требовавший «идентичной» философии, которая должна была быть для него дедуцирована его пером.

Что действительно существенно отличает созерцание от идеи, так это элемент, который нельзя внести в понятие, а нужно переживать в опыте. Поэтому и противостоят друг другу понятие и созерцание как хотя и существенно равные, но все же различные стороны мира. И поскольку последнее требует первого, как мы показали, то это доказывает, что свою эссенцию оно имеет не в особенном, а в понятийном всеобщем. Но эта всеобщность, как явление, должна быть сначала найдена в субъекте, ибо она может быть приобретена субъектом *на* объекте, но не *из* объекта.

Свое содержание понятие заимствует не из опыта, ибо оно не вбирает в себя характерное опыта, особенное. Все, что конституирует особенное, чуждо ему. Таким образом, ему следует самому дать себе содержание.

Обычно говорят, что объект опыта индивидуален, он — живое созерцание, понятие же абстрактно, бедно по сравнению с полным содержанием созерцанием, скудно, пусто. Но в чем здесь ищут богатство определений? В их числе, которое может быть бесконечно большим в бесконечности пространства. Но потому и понятие не менее полно определено. Только число в нем заменено качествами. Как в понятии отсутствует число, так в созерцании отсутствует динамически-качественное характеров. Понятие столь же индивидуально, столь же полно содержанием, как и созерцание. Разница заключается лишь в том, что для получения содержания созерцания не нужно ничего, кроме открытых органов чувств при чисто пассивном отношении к внешнему миру, в то время как идеальное ядро мира в духе может возникнуть через собственный спонтанный образ действия последнего, если оно вообще должно прийти к явлению. Это совсем бессмысленно и излишне говорить: понятие — враг живого созерцания. Нет, понятие является сущностью, двигательным, действующим принципом в созерцании, добавляет к нему свое содержание, не упраздняя при этом себя, ибо они, как таковые, не соприкасаются; и оно должно быть врагом созерцания?! Оно может стать его врагом только в том случае, если иной философ попытается все богатство содержания чувственного мира выпрясть из идеи. Вот тогда вместо живой природы возникнут пустые фантазмы. ...

Тем самым мы противопоставили истинно имманентное *трансцендентному* мировоззрению Локка, Канта, позднего Шеллинга, Шопенгауэра, *Фолькельта*, неокантианцев и современных естествоиспытателей. Первые ищут мировую основу в чуждой сознанию потусторонности; *имманентная* философия — в том, что является разуму. Трансцендентное мировоззрение рассматривает понятийное познание как образ мира, имманентное — как его высшую форму явления. Поэтому первое дает лишь формальную теорию познания, основывающуюся на вопросе: *каково отношение между мышлением и бытием?* Второе на острие теории познания выдвигает вопрос: что такое познание? Одно исходит из предрассудка о существенном различии между мышлением и бытием, другое без предрассудков исходит из единственной достоверности (*Gewisse*) — мышления, из понимания ... что без мышления ей не найти никакого бытия».

Современная теория познания дошла до понимания того, что для лишеного мыслей рассматривания все одинаково — нет причин и следствий, совершенного и несовершенного и т.д., а далее это ошибочно сопровождается предикатом, что это суть *представления*. «Сколь мало благодаря одному чувственному пониманию мы узнаем, что упавший камень является *причиной* углубления в почве, куда он упал, столь же мало узнаем мы, что он является *представлением*». К этому можно прийти лишь в результате размышления. «Когда говорят, например, что данное — это представление, то все дальнейшие исследования могут вестись лишь от этой предпосылки. На этом пути мы никак не можем получить лишнюю предпосылку теории познания, но мы отвечаем на вопрос: что такое познание? — *исходя* из той *предпосылки*, что оно есть данное чувством представление. В этом состоит основная ошибка теории познания Фолькельта. В ее начало со всей силой он ставит требование, чтобы теория познания была *лишена предпосылок*. Но на ее вершину он ставит тезис, что мы имеем многообразие представлений. Так его теория познания лишь отвечает на вопрос: как возможно познание при том условии, что данное есть многообразие представлений? Для нас дело обстоит совсем по-другому. Мы берем данное как есть, как многообразие чего-либо открывающегося нам, когда мы даем ему воздействовать на нас. Так достигаем мы объективного познания, поскольку даем говорить самому объекту. ...

Это познание говорит нам: я здесь, но в таком виде, в каком я стою перед тобой, я не являюсь в своем истинном облике. Когда мы воспринимаем извне этот голос, когда мы осознаем, что перед нами лишь половина существа, которое скрывает от нас свою лучшую сторону, тогда в нашем внутреннем заявляет о себе деятельность того органа, с помощью которого мы достигаем объяснения другой стороны действительности, с помощью которого мы оказываемся в состоянии половину завершить до целого. Мы осознаем, что то, чего мы не видим, не слышим и т.д., может быть завершено с помощью *мышления*. Мышление призвано решать загадки, которые нам загадывает созерцание». Созерцаемая действительность

встает перед нами готовой, мы не присутствовали при ее возникновении. Мышление же хотя и является из неведомого, но я все же знаю, что это я сам даю ему форму, *завершаю* процесс. То же самое должно происходить и с *восприятиями*: они не должны являться мне законченными, они должны стать для нас столь же прозрачны, сколь и мысли. Так удовлетворяется наша жажда познания; воспринятое мы пронизываем мыслями. «Мысль является как завершение процесса, внутри которого мы стоим. ... Исследовать сущность вещи — означает поставить ее в центр мыслительного мира и работать из него, пока в душе не выступит такое мыслеобразование, которое явится для нас идентичным с полученной в опыте вещью. ... В идее мы познаем то, из чего нам следует выводить все остальное: принцип вещей. Что философы называют абсолютным, вечным бытием, основой мира, что религии называют *Богом*, мы, на основе наших теоретико-познавательных изысканий, называем *идеей*. Все, что в мире не является *непосредственно* как идея, может быть, в конце концов, познано как произошедшее из нас. ... Но сама идея не требует выхода за нее самое, она есть на себе построенное, в самом себе твердо обоснованное существо. И это пребывает в ней самой, а не в ее явлении в нашем сознании. Если она не высказывает нам своего существа, то она является нам как и остальная действительность: требующей объяснения.

Мое сознание, что я стою внутри вещи, является лишь следствием объективного свойства этой вещи: что свой принцип она несет в себе. Овладевая идеей, мы достигаем ядра мира. Мы постигаем здесь то, из чего происходит все. Мы составляем единство с этим принципом, поэтому идея, будучи объективной, является нам, в то же время, как субъективное.

Действительность чувственного рода именно потому столь загадочна для нас, что ее центра мы не находим в себе самих. Но это кончается, когда мы познаем, что именно она имеет как общий центр с миром мыслей, приходящим *в нас* к явлению.

Этот центр может быть лишь единым. Он может быть таковым, что все остальное указывает на него как на объясняющую его основу. Если бы было много центров мира — много принципов, из которых объяснялся бы мир — и одна область действительности указывала бы на *этом*, другая на тот мировой принцип, то мы, попав в область действительности, тотчас указали бы на один центр. Нам не пришлось бы в голову спрашивать еще о другом центре.

Одна область ничего не знала бы о другой. Они просто не существовали бы одна для другой. Поэтому нет никакого смысла говорить более чем об одном мире. Поэтому идея во всех местах мира и во всех сознаниях *одна и та же*. Что существуют различные сознания и каждое представляет идеи, не меняет дела. Идеиное содержание мира построено на себе, в себе совершенно. Мы не порождаем его, мы ищем лишь его постижения. Мышление не рождает его, а воспринимает. Оно не производит, а орган постижения. ... Множество сознаний думает одно и то же; они питаются одним, только с

различных сторон. Поэтому оно является им многообразно модифицированным».

«Какую задачу решает теория познания по сравнению с другими науками? Она объясняет нам цель и задачи других наук. ...наша теория познания является наукой о назначении всех других наук. Она объясняет нам, что в различных науках содержится объективное основание мирового бытия. Науки достигают царства понятий; о собственной задаче этих понятий учит нас теория познания. Этим характерным результатом отличается наша, придерживающаяся гетевского образа мышления, теория познания от всех других современных теорий познания. Она хочет установить не просто формальную связь мышления с бытием, она хочет не просто логически решить, теоретико-познавательную проблему, она хочет прийти к позитивному результату. Она показывает, что есть содержание нашего мышления, и находит, что это «что», в то же время есть объективное содержание мира. Так становится наша теория познания значительной наукой для людей. Она объясняет человеку самого себя, показывает его положение в мире; поэтому она является источником удовлетворения для него. Она впервые показывает ему, к чему он призван. ...Так теория познания является, в то же время, учением о значении и назначении человека... Наш дух имеет задачей так образовывать себя, чтобы быть в состоянии всю данную ему действительность провидеть такой, какой она является исходя из идей». 1(9)

592. «В нашем познании изживает себя внутреннее ядро мира. Закономерная гармония, которая господствует над миром, приходит к явлению в человеческом познании. Потому это является призванием человека — основные законы мира, которые хотя и господствуют во всем бытии, но сами к бытию не приходят, переносить в область являющейся действительности. ... Наше познание, образно выражаясь, есть постоянное вживание в мировую основу».

«Процесс познания есть ... процесс развития к свободе». «Это важнейшая проблема всякого человеческого мышления: понять человека как на себе самой основывающуюся свободную индивидуальность».

30, с.207-210

593. «Мы твердо придерживаемся идеализма, но в основу его развития мы кладем не диалектический метод Гегеля, а очищенный высший эмпиризм. Это лежит также в основе философии Эд. фон Гартмана, который ищет в природе идееобразное единство, каким оно позитивно наличествует в полном содержания мышлении. Он отклоняет просто механическое постижение природы и держащийся за внешнее гипердарвинизм. В науке он — основатель конкретного монизма. В истории и эстетике он ищет конкретные идеи, и все это эмпирически-индуктивным методом. Философия Гартмана отличается от моей только вопросами пессимизма и метафизическим заострением системы на бессознательном». «Что Гартман выдвигает как основу пессимизма: перевес неудовольствия над удовольствием, — это как раз можно бы назвать счастьем для человечества». 1(6)

594. «В нашем воззрении мы соединяем все точки

зрения в той их части, где они правомерны. Наша точка зрения — идеализм, поскольку она в идее видит основу мира, она — реализм, поскольку идею считает реальной, она также есть позитивизм или эмпиризм, поскольку к содержанию идеи хочет прийти как к данному, минуя априорные конструкции. У нас есть эмпирический метод, проникающий в реальное и в конце концов удовлетворяющийся идеалистическими результатами исследования. Заключение от данного как известного, к лежащему в основе неданному, обуславливающему — нам неизвестно. Заключение, в котором отсутствует какой-либо из его членов, мы отклоняем. Заключение — это лишь переход от данного элемента к другому, также данному. Мы соединяем А с С через В; все они должны быть даны. ... Поэтому мы отклоняем всякую метафизику. Метафизика хочет данное объяснить не-данным, умоключаемым (Вольф, Гербарт). Мы видим в умоключении лишь формальную деятельность, не ведущую ни к чему новому, образующую лишь переходы между позитивно-наличным». 1(10)

595. «Поставить теорию познания на павлову (ап. Павла) основу было задачей двух моих книг: «Истина и наука» и «Философия свободы».» 116(7)

«Если кто-то захочет взять из моей «Философии свободы» лишь одну часть, главу, то это будет подобно вырезанию у человека отдельного органа. Она замыслена только как целое, ибо это особая форма мышления; она не скомбинирована из отдельных частей, она выращена. И это может образовываться, развиваться дальше».

342, с. 129

Логика, диалектика

595а. Запись в записной книжке Рудольфа Штайнера: «новая логика». 266-3, с. 364

«Гордиться можно только ясным, логичным, правильным мышлением», если оно лишено всякой субъективности.

«Никакая слепая вера не должна править в человеке; слепая вера в авторитет убивает логическое мышление и спиритуальность в человеке». 266-2, с. 73, 178

«Внутри западной культуры развитие должно исходить главным образом от контроля мыслей». Необходимо выработать чувствительность к нелогичному, неконтролируемому ходу мыслей (также и в книгах), испытывать от этого боль.

«Логическое и чистое мышление также и на физическое тело действуют укрепляюще, оздоравливающе, делают его менее восприимчивым к болезням». Например, математики реже болеют холерой. 266-1, с. 29, 266

Говоря о душе рассудочной в 4-й культурной эпохе, не следует связывать с ней что-либо интеллектуалистическое. Ее следует изучать на тех людях, «которые могли сделать подвижным в себе некий род старого ясновидения, т.е. не обученного, а атавистического ясновидения, наследуемого ясновидения, к которому и поныне могут взлетать довольно многие люди. У таких людей можно наблюдать, что, вообще-то говоря, они получают в душе мировое содержание, которое имагинативно, сформирова-

но в образах. И если их попросить эти образы описать, то ... исключительно много рассудочного содержится в их описании образов. ... Они получают образы, но одновременно и то, что называется пониманием». До XV в. люди не вырабатывали рассудка, как сегодня, но «неким образом инспирировались рассудком, держали его открытым». С XV в. рассудок нужно активно вырабатывать внутренне, в душе; необходимо развивать логику, которая не дается душе просто так. 343, с. 212

«Через такую абсолютную логику (у Гегеля) достигается колоссальная самодисциплина духа, составляющая идеал в наше время». Д. 30, с. 6

«Чтобы познавать истину, приходится догматизировать, но нельзя в догме видеть истину. Поэтому мы имеем жизнь ищущего истину человека, который переплавляет догму в огне понятия.

Поэтому оккультист совершенно свободно распоряжается догмой. Это познание, этот рывок (удар) в мир понятия и противудар (рывок) называется диалектикой; установление же понятий есть логика. Итак, диалектика есть жизнь логики, и понимающий дух диалектики будет там, где он касается высшей сферы познания, жесткие, неподвижные понятия превращать в живые, т. е. делить их между определенными личностями. Он превратит логику в разговор. Поэтому Платон диалектизировал логику, превратил в разговор». У Гете: свет — форма; что великолепнее света? — Беседа.

Д. 67/68, с. 32

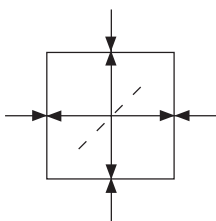
«Необходимо выработать способность мыслить не дуалистически, а в троице. ... Персидский дуализм Ормузда и Аримана сегодня является дуализмом Люцифера и Аримана; посередине стоит Христос (в древности говорили о Митре): Он обуславливает равновесие».

342, с. 161

«Атма есть глубочайшая точка в нашем внутреннем. Творец же имеет Атма как точку исключительно в Своем окружении». Д. 78, с. 35

Противоположностью излучающей во все стороны свет точки является распространяющий вовнутрь темноту шар. Такова «сфера» бесконечного пространства. Оно — не нейтральное темное образование, но со всех сторон заполненное темнотой пространство. Как линия, уходя в бесконечность с одной стороны, возвращается с другой, так свет приходит из бесконечности назад, как противоположность себе, в виде темноты. «Сфера есть противоположность точки. В точке живет пространство. Точка является противоположностью пространства.

А что является противоположностью куба? Не что иное, как все бесконечное пространство за вычетом куба. ... Без полярностей мы никуда не сдвинемся, если хотим мир понять как силовой и динамический.



Если оккультист представляет себе куб красным, то остальное пространство должно быть зеленым, поскольку красный есть противоположен (дополнительный цвет) зеленого.

Физический квадрат на Дэвахане, на ментальном плане имеет вид креста. «Физический противоположен

ментального квадрата лучше всего представлять себе в виде затора, застоя двух перекрещивающихся течений». Одни потоки сил идут от центра вовне, другие — извне к центру. Квадрат в физическом мире возникает как ограничительный затор этих течений. В случае куба нужно представить себе три перекрещивающиеся оси.

324а, с. 31-32, 42-44

Истина и наука

596. «Повышение ценности бытия человеческой личности — это и есть цель всей науки. Кто занимается ею не с этой целью, тот работает только потому, что видел, что так делал его учитель; он «исследует» потому, что случайно этому научился. Он не может быть назван свободным мыслителем.

Что придает наукам истинную ценность — это только философское изложение человеческого значения их результатов.»

3 (предисловие)

«Теория познания должна быть научным исследованием того, что все другие науки предпосылают без всякого исследования: именно самого *познания*. Этим за ней с самого начала признается характер основной философской науки. Ибо только через нее можем мы узнать, какую ценность и какое значение имеют выводы, добытые при помощи других наук. Она образует в этом отношении основу всякого научного стремления. Но ясно, что она с этой своей задачей может справиться только в том случае, если сама будет лишена предпосылок».

«История наук учит нас, что бесчисленные заблуждения, которыми болели целые эпохи, объясняются единственно и только тем, что известные проблемы были поставлены неверно». «Если речь идет о чисто *фактическом*, а не историческом изучении теории познания, то мы едва ли упустим какое-либо важное явление, если учтем лишь время начиная с появления Канта, с его «Критики чистого разума». То, что было дано ранее на этом поприще, повторяется снова в эту эпоху».

3(1)

597. «Основной теоретико-познавательный вопрос Канта следующий: *каким образом возможны синтетические суждения a priori?*... Кант потому ставит этот вопрос, что держится того мнения, что мы можем достичь безусловно достоверного знания только в том случае, если будем в состоянии доказать правомерность синтетических суждений *a priori*. Этот вопрос Канта не лишен предпосылок. «Он ставит возможность безусловно достоверной системы знания в зависимость от того, что она строится только из синтетических и добываемых независимо от какого-либо опыта суждений. Синтетическими суждениями Кант называет такие, в которых понятие предиката привносит к понятию субъекта что-либо лежащее совершенно вне этого последнего, «хотя бы оно стояло с ним в связи» («Критика чистого разума»), в то время как в аналитических суждениях предикат высказывает лишь нечто, уже содержащееся (в скрытом виде) в субъекте».

Относительно второй части вопроса Канта: «Для начала теории познания должно считать совершенно не установленным, можем ли мы приходиться к суждениям

помимо опыта идти только через него... что бы ни было предметом нашего знания, оно должно встретиться нам сначала как непосредственно индивидуальное переживание, т.е. стать опытом... Второе сомнение заключается в том, что в начале теоретико-познавательных исследований никак нельзя утверждать, что из опыта не может исходить никаких безусловно значимых познаний...

Итак, в кантовской постановке вопроса заложены две предпосылки: во-первых, что кроме опыта мы должны иметь еще один путь для достижения познания, и, во-вторых, что всякое опытное знание имеет только условную значимость». Для Канта это несомненно, хотя принесено им из догматической философии. «Кант предполагает их значимыми и только спрашивает: при каких условиях они могут быть значимыми? Ну, а если они вообще не имеют значения?»

«Все, что пыталась сделать критика, может быть сведено к следующему: так как математика и чистое естествознание суть априорные науки, то форма всякого опыта должна основываться в самом субъекте. Итак, данным эмпирически остается лишь материал ощущений. Этот материал, посредством заложенных в душе форм, перестраивается в систему опыта. Формальные истины априорных теорий имеют свой смысл и значение в качестве регулирующих принципов для материала ощущений; они делают возможным опыт, но не выходят за его пределы. Ведь эти формальные истины суть синтетические суждения a priori, которые по этой причине, как условия всякого возможного опыта, должны идти не дальше самого опыта. Таким образом, «Критика чистого разума» отнюдь не доказывает априорности математики и чистого естествознания, а только определяет область их значимости при той предпосылке, что истины этих наук должны быть добыты независимо от опыта».

«В самом деле, такой чисто дидактический уговор относительно начала всякой науки является необходимо для каждого гносеолога. Во всяком случае, эта наука должна ограничиться указанием, насколько то начало познания, о котором идет речь, есть действительно начало; она должна бы состоять из совершенно само собой разумеющихся аналитических положений, и не ставить никаких действительных, содержательных утверждений, оказывающих влияние на содержание дальнейших рассуждений, как это происходит у Канта. Гносеолог обязан также показать, что принятое им начало действительно свободно от предпосылок. ... Он должен был бы показать путь, каким можно прийти к свободному от предпосылок началу, но само содержание этого начала должно быть независимо от этих соображений».

3(2)

598. «У Канта взгляд, что все данные предметы суть наши представления, является как результат его априоризма. С тех пор этот взгляд сделался основным положением и исходной точкой почти всех теоретико-познавательных систем. Все, что для нас является прежде всего и непосредственно достоверным, — это единственно то положение, что мы имеем знание о наших представлениях; это стало почти общепризнанным убеждением философов».

3(3)

599. «В начале теоретико-познавательных исследований... следует отвергнуть все, что уже само входит в область познания... Но такое начало может быть сделано только с непосредственно данного образа мира... прежде чем человек подверг его какому бы то ни было процессу познания».

«Это второй пункт нашей теории познания. Он заключается в постулате: в области данного должно находиться нечто такое, где наша деятельность не витала бы в пустоте, где в эту деятельность входило бы само содержание мира». «Все другое в нашем образе мира носит именно такой характер, что оно должно быть дано, если мы хотим его пережить; только при понятиях и идеях наступает еще и обратное: мы должны их произвести, если хотим их пережить. Только понятия и идеи даны нам в той форме, которая была названа интеллектуальным созерцанием».

«Обман чувств не есть заблуждение. Когда Луна на восходе кажется больше, чем в зените, то мы имеем дело не с заблуждением, а с фактом, хорошо обоснованным в законах природы».

3(4)

600. «В мыслительном рассмотрении мира фактически происходит соединение двух частей содержания мира, той, которую мы обозреваем как данное на горизонте наших переживаний, и той, которая должна быть произведена в акте познания, чтобы также быть данной. Акт познания есть синтез этих обоих элементов, и притом в каждом отдельном акте познания один из них является произведенным в самом акте, привнесенным в этот акт к только данному. Только в начале самой теории познания то, что обычно бывает произведенным, является как данное».

«Теперь спросим себя: 1) Где происходит разделение между данным и понятием? 2) Где находится соединение их?... Разделение происходит исключительно в акте познания, соединение заложено в данном. Из этого с необходимостью вытекает, что понятийное содержание есть только часть данного, и что акт познания заключается в том, чтобы соединить друг с другом данные ему сначала раздельно составные части образа мира. Данный образ мира становится тем самым полным только через тот опосредованный род данности, который вызывается мышлением. В своей непосредственной форме образ мира является в неполном виде. ...то, что является нам в мышлении обособленным, — это не пустые формы, но сумма определений (категорий), которые однако являются формами для остального содержания мира. Только добытый через познание образ содержания мира, в котором соединены обе указанные его стороны, может быть назван действительностью».

3(5)

601. «Действительное сознание существует только тогда, когда оно само себя осуществляет». «Фихте — это тот философ, который среди преемников Канта живее всех чувствовал, что обоснование всех наук может состоять лишь в теории познания; но он ни разу не дошел до понимания, почему это так».

«Поскольку Фихте не установил понятия познания, которое должно осуществлять «я», то он напрасно старался найти какой-нибудь переход от своего абсолютно-

го действия к дальнейшим определениям «я». Он даже объявляет, в конце концов, по отношению к такому переходу, что исследование этого лежит за пределами теории. Он не исходит в своей дедукции представления ни из абсолютной деятельности «я», ни из таковой же «не я», но исходит из одной определенности, которая в то же время есть акт определения, потому что в сознании ничего иного непосредственно не содержится и не может содержаться. Что определяет, в свою очередь, это определение — это остается в теории совершенно неразрешенным...» «Познание не имело бы абсолютно никакой задачи, если бы все области действительности были даны в их целостности».

«Кто не знает, что «я» приходит к полному содержанию действительности, только когда оно приступает со своими формами мышления к данному, для того процесс познания представляется как создание мира его «я». Поэтому для Фихте образ мира все более становится построением «я».»

«Итак, не тот образ мира, который дается его теорией, субъективен, но, скорее, тот, который сначала дан этому «я». Если называть этот данный мир опытом, как это делает Фолькельт и другие, то нужно сказать: наука восполняет образ мира, являющийся вследствие устройства нашего сознания в субъективной форме как опыт, до того, что он есть по существу». 3(6)

602. «Когда где-нибудь во Вселенной возникает процесс, то в нем нужно различать двоякое: *внешнее* течение его в пространстве и времени и *внутреннюю* закономерность этого течения». «Итак, познать себя как действующую личность — значит обладать для своей деятельности соответствующими законами, т.е. нравственными понятиями и идеалами как *знаем*. Когда мы познали эту закономерность, тогда и наша деятельность становится *нашим делом*. ... Объект в данном случае есть наше собственное «я».»

«Познать законы своей деятельности — значит познать свою свободу. Процесс познания... есть процесс развития к свободе. ... Во многих случаях мы обладаем законами нашей деятельности. Ей противостоит другая часть, где мы вполне живаемся с этими законами. Это *свободная* область. Лишь поскольку наша жизнь принадлежит ей, можно назвать ее *нравственной*». «Самая важная проблема всякого человеческого мышления следующая: понять человека как основанную на себе самой свободную личность». 3(8)

Опыт и мышление

603. Эмпирик делает такое возражение: как могут быть идеи предметом опыта, если они возникли внутри моей души? Но если предписать объектам не иметь никаких иных качеств кроме тех, что я могу познать моими физическими органами, то мне не откроется все их содержание. Однако и предаваясь одному мышлению мы бы остались с пустыми, бессодержательными воззрениями на мир.

«Идеализм соединили с опытной наукой. Ибо идеализм есть не что иное, как *весь* опыт, сумма всего того, что мы можем узнать о вещах, в то время как делаемое обыч-

но эмпириками предметом их науки является лишь *половиной* опыта, слагаемые без суммы».

Фр. Бэкон сказал, что научное исследование — это задача сложения. Как получить сумму — осталось для него закрытым. Гете вернул разуму право быть наравне с восприятиями чувств посредником опыта и тем исполнил свою высокую миссию. 30, с. 304-307

604. «Поскольку познания притекают к человеку с двух сторон — снаружи, через наблюдение, и изнутри, через мышление, — Шиллер различал два источника познания. Для Гете существовал только один источник познания — мир опыта, заключающий в себе мир идей». 6(1)

605. «Если мы хотим иметь в мышлении средство проникнуть в мир, тогда оно само должно сначала стать опытом. *Мы должны найти мышление среди фактов опыта как один из этих фактов*». «Чистый опыт есть та форма действительности, в которой она нам является, когда мы противостоим ей с полным отчуждением нашего «я»». 2(4)

606. «Так как мы только в мышлении опытно узнаем действительную закономерность, определенность мира идей, то закономерность прочего мира, который мы не познаем в нем самом, также должна быть уже заключенной в мышлении. Другими словами: чувственное явление и мышление стоят в опыте рядом. Но первое не дает нам никакого разъяснения о своей собственной сущности; второе же дает нам это разъяснение одновременно и о самом себе, и о существе чувственного явления». 2(8)

607. «У нас возникает мысль А и мысль В. Приводя их во взаимодействие, мы даем им возможность вступить в известную закономерную связь между собой. Не наша субъективная организация определяет ту или иную связь между А и В, но само содержание А и В является единственно определяющим. Что А и В оказываются в том, а не ином определенном отношении друг к другу — на это мы не оказываем ни малейшего влияния. Наш дух производит сочетание мысленных масс только согласно их содержанию. Таким образом, в мышлении мы следуем принципу опыта в его самой строгой форме.

Этим опровергается воззрение Канта и Шопенгауэра, а в более широком смысле и Фихте, будто законы, принимаемые нами для объяснения мира, суть лишь результат нашей собственной духовной организации, и мы только вкладываем их в мир в силу нашей духовной индивидуальности». 2(9)

608. «Мышлению доступна та сторона действительности, о которой существо, одаренное одними лишь внешними чувствами, никогда не могло бы ничего узнать. Оно существует не для того, чтобы пережевывать жвачку внешних чувств, но чтобы проникать в области, сокрытые от них. Восприятия внешних чувств дают лишь одну сторону действительности. Другая сторона есть мысленное постижение мира».

«Лишь когда мы приводим в действие наше мышление, действительность получает свои истинные определения. Немая до тех пор, она начинает говорить понятным языком. Мышление наше есть тот интерпретатор, который истолковывает нам «жестикаляцию» опыта».

2(11)

609. «Наше мышление имеет двоякую задачу: во-первых, оно должно создавать понятия с отчетливо обрисованными контурами; во-вторых, оно должно связывать созданные таким образом отдельные понятия в единое целое. В первом случае выступает деятельность различающая, во втором — связующая».

«Понятие — это отдельная мысль, какой она удерживается рассудком. Если я приведу в живое движение несколько таких отдельных мыслей, так что они будут соединяться между собой и переходить одна в другую, то возникнут мысленные образования, существующие только для разума; рассудок не может постигнуть их. Для разума создания рассудка прекращают свое обособленное существование и продолжают жить только как части целого. Эти созданные разумом образования должны называться идеями». 2(12)

610. «Никаким другим путем, кроме теории познания, нельзя прийти к убеждению, что мысль составляет ядро мира. Ибо она указывает нам связь мысли с прочей действительностью. Откуда могли бы мы узнать, в каком отношении находится мышление к опыту, кроме как из той науки, прямая цель которой — исследовать это отношение? И далее: откуда могли бы мы знать о духовной или чувственной сущности, что она есть первичная сила Мироздания, если бы не исследовали ее отношения к действительности? Коль скоро требуется найти сущность какой-либо вещи, то это нахождение всегда состоит в возвращении к тому содержанию мира, которое есть мир идей. Мы никогда не должны покидать этого содержания, если хотим оставаться внутри ясных определений и не бродить наугад в неопределенном. Мышление есть законченное в себе, самодовлеющее целое, оно не может выйти за пределы самого себя, чтобы не прийти к пустоте».

«Граница познания была бы возможна только в том случае, если бы внешний опыт сам по себе навязывал нам исследование своей сущности, если бы он сам определял вопросы, которые следует ставить по поводу его. Однако это не так. В мышлении возникает потребность противопоставлять воспринимаемому опыту его сущность. Мышление может иметь только одно определенное стремление: узреть присущую ему самому закономерность также и во всем прочем мире, а отнюдь не что-то такое, о чем оно само не имеет ни малейшего представления». 2(13)

«Опыт должен давать нам уверенность, что на известный процесс не влияет ничего кроме того, что нами учитывается. Мы устанавливаем определенные условия, природа которых нам знакома, и выжидаем, что отсюда последует. Так получаем мы объективный феномен на основании субъективного творчества. Мы имеем нечто объективное, которое в то же время насковзь субъективно. Поэтому опыт — это истинный посредник между субъектом и объектом в неорганическом естествознании». «Дух поднимает опыт от «явления для внешних чувств» к своему собственному явлению». 2(15)

611. «Мышление есть последнее звено в последовательном ряду образующих природу процессов». 2(17)

612. ««Понятия без созерцания» пусты, — говорит

Гете вместе с Кантом, но добавляет: понятия «необходимы для того, чтобы определить ценность отдельных созерцаний для целого мировоззрения. Когда же рассудок с этим намерением подступает к природе и сопоставляет ее факты-элементы, которые взаимопринадлежат друг другу по внутренней необходимости, то он возвышается от рассмотрения *общего феномена к рациональному опыту*, который есть непосредственное выражение объективной закономерности природы. Гетевский эмпиризм все, что он привлекает для объяснения явлений, берет из опыта; но способ, каким он это берет, определяется через созерцание». 30, с.287

613. «Кто признает за мышлением способность восприятия, идущую выше чувственного постижения, тот должен признать его объекты лежащими выше чувственной действительности. Но объекты мышления — это *идеи*. Когда мышление овладевает идеей, то она сплавляется с праосновой мирового бытия; то, что действует вовне, вступает в дух человека, он становится единым с объективной действительностью в ее высшей потенции. *Видение идеи в действительности является истинным причастием человека*».

Мышление для идеи имеет то же значение, что глаз для света, ухо для звука. *Оно есть орган постижения*.

Этот взгляд в состоянии соединить две вещи, считающиеся ныне несоединимыми: эмпирический метод и идеализм как научное мировоззрение». 1(6)

614. Человек поставлен между лишенным идеей опытом и полным идеей постижением действительности через мышление. «Между ними находится человеческая деятельность. Человек должен деятельно дать концу произойти из начала. Способ, каким это он делает, является методом». 1(10)

615. «Чувственное восприятие имеет в себе *нечто* такое, что не входит в понятие; оно должно быть воспринято, если вообще должно стать предметом нашего познания». (Никому не объяснить без восприятия, что такое красное, сладкое и т.д.). В то же время: «С помощью понятия мы в состоянии о чувственном мире сказать нечто такое, что не может быть воспринято». 1(16)

616. «Не следует делать мышление судьей о вещах, но инструментом, с помощью которого могут высказаться вещи. Это означает быть в созвучии с вещами». 134(1)

617. «Никакое человеческое мнение не стоит выше живого ощущения всегда меняющейся, никогда не явленной во всей ее полноте божественной мудрости». 52 (7. XI. 1903)

Философия «я»

618. «Внутри европейской культуры возрос тот образ мышления, историй прежде всего постигал происходящее между рождением и смертью с помощью сил, которые он получает благодаря облечению духовно-душевного телесностью, физ. и эф. телами. В этой конституции, где внутреннее переживание духовно-душевного и способ этого переживания происходили оттого, что человек погружался духовно-душевым в физ. тело, явилось

ясное, полное, внутреннее постижение «я». Поэтому в Европе человек почувствовал тягу постигать именно свое «я», свое «я» постигать как божественное. ...Это выступает у средневековых мистиков, у Экхарта, Таулера и у других. Это постижение «я» кристаллизуется со всей силой в том, что составляет средневропейскую культуру. И мы должны различать восточную культуру, время, когда «я» впервые смутно стало переживаться, и культуру середины, в которой переживается «я». И мы видим, как в различнейших метаморфозах переживается это «я»: сначала, я бы сказал, сумеречно, как у Экхарта, Таулера и других мистиков, затем все отчетливее и отчетливее в то время, когда развивается все то, что может проистечь из этой я-культуры.

Мы видим затем, как в я-культуре середины выступает новый импульс. В конце XVIII в. в Канте выступает нечто такое, что, по сути говоря, совсем необъяснимо, исходя из дальнейшего развития я-культуры. Ибо что приходит через Канта? Кант исследует познание природы и не справляется с этим. Природо-познание распадается у него в субъективностях, он не проникает до «я», хотя постоянно и говорит о нем и даже из «я» извлекает многие категории из воззрений на пространство и время, желая охватить всю природу. И все же он не проникает до действительного переживания «я». Он также конструирует практическую философию с категорическим императивом, который должен возвещаться из лишенных основы сфер душ. И при этом, опять-таки, «я» во всем этом отсутствует. Кантова философия примечательна: в ней большая сила диалектики, диалектики логически-юридического мышления, и все при этом склоняется к «я», но не доходит до него, чтобы действительно увидеть философию «я»... К этому приходит Фихте, ученик Канта, который со всей присущей ему силой дал всей философии излиться из «я» ... философии «я есмь»...» 200(1)

619. Для Анаксимандра «высший, управляющий миром принцип не является существом, представленным подобным человеческому образом. Он есть неличностное существо, аперион, неопределенное. ...По Анаксимандру, все в мире происходит с той же необходимостью, с какой магнит притягивает железо, но происходит это по моральным, т.е. человеческим законам». 30, с.104

«Фалес является первой европейской индивидуальностью, которая отважилась указать мышлению на его суверенное положение. Он больше не озабочен вопросом: учредили ли боги мир согласно строю мыслей или аперион ведет мир сообразно мышлению? Он лишь осознает, что он мыслит и воспринимает, что благодаря мышлению он имеет право обдумать мир сообразно мышлению. Обычно эта точка зрения Фалеса недооценивается! ... Он уже почувствовал, что мышление — это человеческое деяние, и тем не менее он идет на то, чтобы с помощью этого просто человеческого мышления объяснить мир». Важно не то, что он считает принципом мира, но что он говорит: «Что является принципом — это я хочу решить своим мышлением. Он считает само собой разумеющимся, что мышление обладает для этого силой. В этом состоит его величие».

«Гераклит упускает из виду одну вещь: что мышление сохраняет уносимое потоком с собой...».

Парменид. «Не то, что проходит перед органами чувств, составляет истинную суть вещей... но мысли, идеи, которые мышление в этом потоке обретает и удерживает!» Это подорвало в дальнейшем веру в восприятия чувств. «Парменид не принимал во внимание, что мышление является деятельностью человеческой личности. Он считал его неличностным вечным содержанием бытия. Помысленное есть сущее, говорил он». Он сделал бога из мыслящего человека. с. 105-107

Тезис *Сократа*, что добродетели можно научиться, является этическим следствием взгляда Парменида, что *мышление подобно бытию*. с.118

«Все, что как мир идей *Платон* полагал пребывающим по ту сторону вещей, является человеческим внутренним миром. Содержание человеческого духа извлечь из человека и представить себе как мир, существующий сам по себе, как высший, истинный, потусторонний мир — в этом суть философии Платона.

Греки «не хотели, чтобы человек сначала бракосочетал дух и природу; они хотели, чтобы он этот брак встречал уже заключенным и рассматривал его как уже совершившийся факт». Находящееся во внутреннем человека мыслить самостоятельным, для себя существующим существом и из этого существа выводить вещи мира — такова тенденция греческого мышления от Фалеса до Аристотеля».

«*Аристотель* видел противоречие в том, чтобы возникающее в человеческом духе идеи в связи с вещами перемещать в сверхчувственный, потусторонний мир. И он также не распознал, что вещи сначала получают свою идеальную сторону, когда предстают человеку, и он творит ее им. Более того, он считал, что это идеальное действует как *энтелехия* в вещах, как их собственный принцип». Греки не пожелали искать соединения духа с природой, для чего было необходимо погружаться в себя. Вовне же они могли найти точки соединения чувственного мира с идеальным, и это обернулись сомнением, о котором возвестили *стоики, эпикурейцы и скептики*. «Основная черта скептического воззрения — скромность. Его приверженцы не отваживались отрицать, что во внешнем мире существует связь идеи и вещи; они просто отрицали, что человек способен это познать. ... По сути скептицизм — это объявление банкротства человеческого познания». с.109-113.

«Блистательным доказательством того, как человеческий дух способен отрицать собственное существо, а потому и свое отношение к миру, явилась последняя фаза греческой философии: *неоплатонизм*. ... В собственной душе искал неоплатоник место, в котором можно бы было обрести высший принцип познания. Через возвышение силы познания, обозначаемое экстазом, искал он в себе, как прийти к созерцанию сути мировых явлений. ... Род мистики представляет собой это учение. ... Созерцание человеческого внутреннего мира неоплатоники поставили на место размышления о потустороннем внешнем мире». Примечательно при этом, что собственное внутреннее они объявили чужим. Внутренние пережива-

ния *экстаза* они описывали так же, как Платон описывал суть своего сверхчувственного мира. «Состояние экстаза наступает тогда, когда молчит самосознание. Потому вполне естественно, что дух в неоплатонизме не смог увидеть свое собственное существо в правильном свете».

«*Августин* пришел на правильное место, где можно найти мировое существо, но на этом месте он опять нашел нечто чужое. В собственном бытии человека искал он источник всякой истины; внутреннее переживание души он объявил фундаментом познания. Но христианское вероучение на то место, где он искал, поместило внечеловеческое содержание. Поэтому на правильном месте он нашел неправильных существ».

«Для развития, идущего в том направлении, где пребывает познание личного «я», это идейное движение (*схоластика*) не имеет никакого значения».

«Путь *природопознания* есть также путь я-познания».

Беме «увидел, что в мировом пространстве нигде нет места для Неба; поэтому он стал мистиком. Он искал Небо внутри человека».

Декарт увидел, что цепляние схоластики за христианское учение происходит в силу вековой привычки. «Поэтому он счел необходимым прежде всего усомниться в этих привычных представлениях и искать род познания, с помощью которого человек мог бы прийти к знанию, уверенность в котором основывалась бы не на привычке, но в каждый момент ручательством за него служила бы собственная сила духа». Но позже Декарт, как и Беме, был побежден старыми предрассудками.

Беме надеялся Бога на пути познания воспринять в душе. «Вместо *самопознания* Беме искал соединения с Богом, вместо жизни с сокровищами собственного внутреннего он искал жизни в Боге».

«Те поступки являются хорошими, в которых «я» следует за кем-то, а другие, в которых оно следует за самим собой, — злыми. В жажде самостоятельности (официальной) Христианство видит источник зла. Но этого никогда бы не случилось, если бы было понято, что вся *нравственность может черпать свое содержание лишь из собственного «я»*». с.117-123

«Со *Спинозой* на пути завоевания я-представления не только не было сделано ни одного шага вперед, но даже сделан шаг назад. Он совершенно не чувствовал уникального положения человеческого «я». Поток мировых процессов исчерпывался для него системой природных необходимостей, как для христианских философов он исчерпывался системой божественных волевых актов. Как здесь, так и там человеческое «я» есть не более чем член этой системы».

«Человеком, в котором до полного сознания дошла творческая сущность «я», был Георг *Беркли*. Он имел отчетливое представление о собственной деятельности «я» при возникновении всякого познания. Когда я вижу предмет, говорил он, то я деятелен. Я творю себе мое восприятие. Предмет восприятия всегда остается по ту сторону моего сознания, и его бы не существовало для меня, если бы его мертвое бытие я не оживлял постоянно моей деятельностью. Лишь эту мою оживляющую деятельность я и воспринимаю... Куда бы я ни заглянул в сфере мое-

го сознания, повсюду я вижу себя самого как деятельного, как творящего. В мышлении Беркли «я» обрело универсальную жизнь. Что знаю я о бытии вещи, если не представляю себе это бытие?» Однако он все же лишил «я» силы творить из себя. Творческий принцип «я» для него содержится в Боге. До Беркли философы лишали «я» содержания и так приходили к своему богу. Беркли этим путем не пошел и потому наравне с творческим духом поставил еще одного, подобного ему, т.е. излишнего.

«*Лейбниц* прозревал покоящееся на себе «я». Мир для себя, монада — это было для него «я». И все обладающее бытием, он мог признать таковым, лишь если оно само себе давало замкнутое содержание. Существуют лишь монады, т.е. из себя и в себе творящие сущности. Это изолированный мир для себя, не указывающий ни на что вне себя». Монады сообщаются лишь в силу предопределенного согласия. Одна монада творит из себя то, что соответствует деятельности другой. Согласие определяется Богом. Что «я» само свое содержание ставит в связь с содержанием остального мира — это осталось для Лейбница закрытым.

До *Канта* и *Гегеля* развитие европейской мысли идет путем человеческого самопознания и одновременно боится мысли, созданной человеком, и спешит переложить это на чьи-либо плечи. «Человек прославляет свое дитя и все же не желает признать свое отцовство».

Кант вначале хотел исследовать, как возможно познание и на что оно может простираться, надеясь этим обрести твердую основу для веры. От своих предшественников он взял двоякое: что познание несомненно существует (истины чистой математики, логики, физики) и что опыт не дает безусловно надежных истин (*Юм*). Истины должны быть в душе до опыта. Кант не смог понять, что «если предмет состоит из двух элементов и один из них дан извне, а другой изнутри, то из этого следует, что для познания на двух путях опосредуется то, что в вещи соединено; а не то, что мы имеем дело с двумя искусственно сколоченными вещами. Лишь на ужасное разделение взаимопринадлежащего смог Кант опереть свое воззрение. Особенно бросается в глаза взаимопринадлежность обоих элементов при познании человеческого «я». Здесь не приходят одно извне, другое изнутри, но оба — из внутреннего, и оба суть не только *одно* содержание, но также совершенно *однородное содержание*». с.127-134

Фихте подходит к познанию безо всяких предположек. Он понимает, что нигде в мире не найти существа, из которого можно бы было вывести «я». Поэтому оно выводимо только из себя. Нигде нет силы, из которой истекает бытие «я». Все оно приобретает из себя. Фихте исходит из «я» как из прасущества и достигает идеи, которая представляет непредвзятое отношение этого существа к остальному миру не в образе причины и следствия. Ставя «я» на само себя, Фихте делает его и источником нравственного действия. Позже Фихте превратил свое абсолютное «я» во внешнего Бога, но это не имеет существенного значения для его философии.

Шиллер решал философский вопрос: «как особое «я» отдельной человеческой индивидуальности может в

лучшем смысле изживать эту самостоятельность?» На нравственный императив Канта он ответил: «Охотно служу я друзьям ...» и т.д. Нет, говорил Шиллер, человеческий инстинкт способен на благородное, и он вызывает удовольствие, творя добро. Но есть и слепые инстинкты, они лишают свободы. И не свободен следующий лишь своему разуму, ибо он подчинен логике. *Свободен* тот, в ком разум так сросся с индивидуальностью, что он с удовольствием делает то, что несвободный делает по принуждению.

Шеллинг искал отношение автономного «я» к природе: «Природа должна быть видимым духом, а дух — невидимой природой». Существо, объясняющее мир, пребывает не только вне «я», но и в самом «я».

«Гегель видит сущность «я» как пра-вещь, как «в-себе вещь». Он лишает «я» всего индивидуального, личного. Несмотря на то, что это истинное, настоящее «я», которое Гегель кладет в основу мировых явлений, действует оно нелично, неиндивидуально, вдали от истинного, доверительного «я», почти как Бог. ... Поскольку Гегель стремится сущность «я» прежде всего постичь нелично, то и называет он его не «я», а *«идея»*. Это не личное «я», а мировое Я, всеобщий мировой разум, мировая *Идея*. В правовых, государственных, нравственных институтах, в историческом процессе мировая идея слагает объективный дух. Случайное, отдельное «я» подчинено объективному духу. Так обосновывается «деспотия духа над носителем этого духа». Это остаток старой веры в потустороннего Бога.

Фейербах освободил «я» от подчинения мировому духу (у Гегеля), но момент всеобщности в нем все же остался. «Для него всеобщее Я людей выше, чем индивидуальное, отдельное «я». Он нравственно подчинил отдельное существо человека «всеобщему понятию *закономерного* человека...». с.135-143

«В познании я получаю сущность вещей из себя. Следовательно, и свою суть я имею в себе. В других вещах мне дано двоякое: процесс без сути и суть — через меня. Во мне самом *процесс и суть* соединены. Суть всего остального мира я творю из себя, и собственную суть я также творю из себя.

Мое действие есть часть всеобщего мирового свершения, так что во мне находится как его суть, так и суть всего другого свершения. Искать для человеческого действия законы означает черпать их из содержания «я». ... Мысля понимать «я» означает создавать основу для того, чтобы все, происходящее из «я», основывать единственно лишь на «я». Понимающее себя «я» не может быть независимо ни от чего, как только от себя». 30 с.150-151

620. «Чистое мышление мы можем, вслед за Аристотелем, обозначить как актуальность. Это чистая *форма*; оно сначала, каким оно выступает, лишено содержания в отношении непосредственных отдельных вещей чувственной действительности». Можно составить представление о круге, находясь в открытом море и наблюдая горизонт. Но можно, не апеллируя к чувствам, сконструировать круг в уме. Это и есть чистое мышление в аристотелевском смысле, чистая актуальность. «Когда сумма всех форм растворяется в чистом мышлении, то должна ос-

таться реальность, которую Аристотель называет *материей*, если невозможно из самого чистого мышления прийти к действительности.

Аристотель может быть завершен через *Фихте*. В смысле Аристотеля можно сначала прийти к формуле: все, что находится вокруг нас, также и принадлежащее к невидимым мирам, делает необходимым, чтобы мы формальному действительности противопоставили материальное. Для Аристотеля ведь понятие Бога есть чистая актуальность, чистый акт, т.е. такой акт, при котором актуальность, или придание формы, обладает в то же время силой воспроизвести свою собственную действительность, не быть чем-то таким, чему противостоит материя, но таким, что в своей чистой деятельности является одновременно полной действительностью.

Отображение этой чистой актуальности находится ведь в самом человеке, когда он из чистого мышления приходит к понятию «я». В «я» он здесь имеет дело с чем-то таким, что Фихте обозначает как *Tathandlung*. Он приходит в своем внутреннем к чему-то такому, что, когда оно живет в актуальности, одновременно с актуальностью производит свою материю. Когда мы постигаем «я» в чистом мышлении, то находимся в центре, где чистое мышление в то же самое время существенно производит свою материальную сущность. Когда вы постигаете «я» в чистом мышлении, то имеете налицо тройное «я»: чистое «я», принадлежащее к *универсалии* «ante rem», «я», внутри которого вы находитесь, принадлежащее к универсалии «in re», и «я», которое вы понимаете, принадлежащее к универсалии «post rem».

И еще нечто особенное присутствует здесь: в отношении к «я» оно таково, что когда вы возносите к действительному постижению «я», эти три «я» совпадают друг с другом. «Я» живет в себе, когда производит свое чистое понятие и в понятии может жить как в реальности. Для «я» это не безразлично, что делает чистое мышление, ибо чистое мышление есть творец «я». Здесь понятие творческого совпадает с материальным, и остается лишь понять, что мы во всех других процессах познания прежде всего наталкиваемся на *границу*, и только в отношении «я» — нет; его мы объемлем в его внутренней сути, когда постигаем его в чистом мышлении. ... (через познанное и созданное «я») мы проникаем сквозь границу, которая для всего остального встает между *формой* и материей. Философы, принимающие понятие за абстракцию, не способны постичь ту точку, где оно выступает архетипически, творчески и потому им нечего связать с вещью в себе».

«Кто просто думает, приходит лишь к мысли «я»; кто *переживает*, что может быть пережито в чистом мышлении, тот, переживая «я» в мышлении, творит действительность: одновременно форму и материю как содержание своего сознания. Но кроме этого «я» для обычного сознания, прежде всего, не существует ничего, что одновременно погружало бы в мышление форму и материю. Все другие мысли сначала не являются образами полной действительности. Однако, когда в чистом мышлении истинное «я» встает как переживание, учатся познавать, что такое полная действительность. И от этого пе-

реживания можно проникнуть далее в иные области истинной действительности». 35, с.101-104

«Не объективные нормы, а также не простой мир склонностей направляют *нравственные деяния*, а ставшие нравственными идеями естественные склонности животной жизни, через которые человек приходит к тому, чтобы задавать себе направление. Он следует им потому, что любит их, как мать свое дитя. Он хочет их осуществлять и делает это, поскольку они часть его существа. Идея является путеводной нитью, а любовь — движущей силой в этике Гете». 30 с.206-207

621. «Предметы природы несвободны потому, что они не знают законов, и, не зная о них, управляются ими. ... Познающее существо не может быть несвободным. Оно сначала преобразует закономерность в идеал и само ему подчиняется. ... Бог ... в полном самоотвержении совершенно излился в человечество. Он не желает ничего оставить для Себя, ибо Он желает такого рода, который свободно господствовал бы над собой. Он перешел в мир. Человеческая воля — это Его воля, человеческие цели — это Его цели. ... Нет «Бога в истории»; Он перестал быть ради свободы человека, ради Божественного мира. Высшую потенцию бытия мы восприняли в себя. Поэтому нас не может удовлетворить никакая внешняя власть, а только наше собственное творение. Все обиды на бытие, которое нас не удовлетворяет, на этот жестокий мир должны исчезнуть перед мыслью, что никакая власть в мире не может нас удовлетворить, если мы сами сначала не даруем ему то волшебство, благодаря которому он нас возвысит и обрадует. И если бы внемировой Бог даровал нам всю небесную радость и мы должны были бы принять ее без нашего участия, то нам следовало бы отказаться от нее, ибо это была бы радость несвободы». Со временем люди перестанут надеяться на спасение, приходящее извне. (Из письма поэтессе М. делле Грацие). 30, с.239

622. «Геккель никогда не пришел бы к основному онтогенетическому закону, если бы не составил себе идею о нем совершенно свободно в мышлении (путем интуиции). Совершенно бессмысленно лишь наблюдать события (эксперименты)». В чистой математике мы имеем пример того, как мы можем прийти к познанию сущности. Но это происходит лишь потому, что «мы имеем здесь дело с объектами, которые мы не созерцаем извне, но все без остатка порождаем сами. Чистая математика в противоположность опытному знанию может иметь значение как познание сути своих объектов. Поэтому она может служить прообразом для философии. Последняя лишь должна преодолеть односторонность математических суждений, состоящую в абстрактном характере математических истин. ... Если мы в состоянии породить образования с реальным содержанием, то мы получаем не просто науку форм, какова математика, но существ, каковыми должна быть философия. Высшим образованием такого рода является «я». Его не найти опытным путем, но можно лишь породить из свободной интуиции. Кто способен рождать такую интуицию, скоро заметит, что этим он выполняет не просто акт в своем отдельном, случайном сознании, но — космический процесс: он преодолел противоположность объекта и субъекта; он имеет

содержательный мир в себе, а себя находит в мире. С этого момента он не рассматривает вещи как стоящие вонне, но — внутри себя. В этот момент он стал философом». 30, с.527

623. Эд. фон Гартман знает лишь одну, личностно-человеческую форму сознания, и потому все иные виды духовной деятельности относит к бессознательному. Потому он видит дуализм в учении Плотина о «низшей» и «высшей» человеческой душе. Тогда как это лишь два элемента одного и того же человека. 34, с.500

Монизм

624. У Канта «было совершенно ложное представление о характере нашего *опыта*. Он не состоит, как полагает Кант, из бесконечного множества мозаичных камушков, из которых мы с помощью чисто субъективных процессов складываем целое, но он дан нам как единство: одно восприятие переходит в другое, не имея определенных границ. А если мы желаем выделить для себя и рассмотреть отдельность, то мы можем это сделать, лишь искусственно выделив ее из взаимосвязей, в которых она находится. Нам, например, нигде не дано отдельное ощущение красного как такового... Выделение отдельных ощущений из мировой взаимосвязи является субъективным актом, обусловленным своеобразным устройством нашего духа. ... Поэтому содержание отдельного *восприятия* не меняется оттого, что мы вырвали его из взаимосвязи, к которой оно принадлежит. Но поскольку это содержание обусловлено взаимосвязью, то вне ее оно сначала может показаться непонятным. ... Любое восприятие выводит меня за свои пределы, поскольку не может быть объяснено из себя. Поэтому я соединяю выделенные благодаря моей организации из мирового целого отдельности совершенно их природе в целое. В этом втором акте восстанавливается разрушенное в первом акте. Единство объективного вновь вступает в свои права по отношению к субъективно обусловленной множественности». Опыт дает нам ограниченный облик действительности, а разум извлекает из него объективное. Чувственное созерцание отдаляет нас от действительности, разумное рассмотрение возвращает к ней. «Существо с чувственным восприятием, способным в одном акте созерцать весь мир, не потребовалось бы разума. Отдельное восприятие дало бы ему то, чего мы достигаем лишь через соединение бесконечно многого». И следует признать, что разум есть либо орган субъективности, либо он дает нам истинный облик действительности. Он упраздняет субъективный характер чувственного опыта, возвращает его содержание в наш дух в объективную связь, из которой его вырвали наши чувства. Ошибка Канта состоит в том, что он отдельности принимает за объективное, а восстановление их единства объявляет следствием нашей субъективной организации. Но верно как раз обратное. Кант был введен в заблуждение *Юмом*. 30, с.56-59

«Монизм, или единое рассмотрение природы, исходит из критического самоанализа человека. Этот анализ вынуждает нас отклонить все лежащие *вне* мира объяснения его причин. Такое понимание необходимо распрост-

ранить и на практические отношения человека к миру. Ведь человеческая деятельность представляет собой лишь специальный случай всеобщего мирового свершения. Поэтому принципы для ее объяснения также следует искать внутри данного мира. *Дуализм*, ищущий основополагающие силы предлежащей нам реальности в недоступном для нас царстве, перемещает туда также заповеди и нормы деятельности. В подобном заблуждении находится и Кант» (категорический императив). Для монизма нравственные мотивы рождаются из человеческой души. «Он делает человека также и законодателем себе ... указывает ему на него самого, на его автономное существо. Он делает его господином себя. Впервые лишь с т. зрения монизма мы можем постичь человека как поистине *свободное существо в этическом смысле*». (Обоснование этого дано в «Философии свободы».) с.64-65

«Суть монизма состоит в принятии утверждения, что все мировые процессы, от простейших механических до высших человеческих духовных творений, в одинаковом смысле развиваются естественно и что все могущее быть привлеченным для объяснения явлений должно искаяться внутри самого мира». с.174

«Для человека лишь до тех пор существует противоположность между *объективным* внешним восприятием и *субъективным* внутренним миром мыслей, пока он не распознает взаимопринадлежность этих миров. Человеческий внутренний мир принадлежит как член к мировому процессу, как и всякий другой процесс... Отдельные суждения могут быть различны в зависимости от организации человека и точки зрения, с которой он рассматривает вещь, но все суждения проистекают из одного элемента и вводят в суть вещи».

«Миропонимание, которое в идее распознает существо вещи, а познание рассматривает как вживание в существо вещей, не является мистикой, но имеет с *мистикой* то общее, что объективную истину рассматривает не как что-то существующее во внешнем мире, а как что-то действительно постигаемое во внутреннем человека. Противоположное этому мировоззрение основание вещи переносит за явление в потустороннюю для человеческого опыта область». И судить о том можно на основании либо откровения, либо рассудочных гипотез. Истинным является «духовное, высказывающееся в самом человеке». с.204-205

Абстрактный монизм «ищет единство наравне и выше отдельных вещей космоса. Этот монизм всегда приходит в затруднение, когда множественность вещей должен вывести из абсолютизированного единства и сделать (их) постижимыми. В результате, как правило, он объявляет множественность видимостью, что ведет к полному улетучиванию данной действительности. *Шопенгауэрова* и первая система *Шеллинга* являются примерами такого абстрактного монизма. Конкретный монизм следит за единым принципом мира в живой действительности. Он не ищет никакого метафизического единства наравне с данным миром, но убежден, что этот данный мир содержит моменты развития, в которых единый мировой принцип членится и разделяется в себе.

Этот конкретный монизм не ищет единства в много-

образии, но хочет множественность понять как единство. Понятию единства, лежащему в основе конкретного монизма, он является как субстанциональное, полагающее различие в себе. Ему противостоит то единство, которое вообще лишено различий в себе, т.е. является абсолютно простым (реалии *Гербарта*), и еще то, которое первые из содержащихся в этих вещах тождества сводит в формальное единство, подобно тому как мы сводим десять лет в десятилетие. Лишь два последних понятия единства знает Винцент *Кнауэр*».

«Я высказываюсь за конкретный монизм. С его помощью я в состоянии понять результаты нового естествознания, а именно *Гете-Дарвино-Геккелевскую* органику». с.330

«Грандиозное философское творение Э. фон *Гартмана* покоится на том, что в основу естествознания и гуманитарных наук он кладет не трансцендентальный реализм, а имманентный, конкретный монизм. Благодаря этому он основывает то идеалистически-эволюционистское направление науки, которое единственно ведет к разумному мировоззрению. В силу этого обстоятельства я не колеблясь причисляю «Феноменологию нравственного сознания» и «Религиозное познание человечества» к значительнейшим из всех существующих философских творений. Но «Трансцендентальный реализм» представляется мне рожденным из заблуждения и ведущим к большой путанице». 30, с.525-626

625. «... Индивидуализация отдельных сознаний — это просто логический процесс, совершающийся *внутри* имманентного и могущий внутри его же вновь быть растворенным».

626. «... Гегелевский панлогизм имманентен».

39, с.170-171

626a. Кант верил, что единство вещей дано лишь нашему рассудку. А соответствует ему в действительности какое-либо существо — этого узнать нам не дано. «Гете выступил против этого воззрения. Он был убежден, что человеческий дух способен проникнуть до того *действительного* единства вещей». Д. 46, с. 15

627. По поводу упреков, сделанных Э.Гартманом в адрес «Философии свободы». «Абсолютный феноменализм, каким он выступает в философии Юма, является преодоленным благодаря попытке так охарактеризовать мышление, что через него чувственный образ мира лишается своего феноменального характера, мышление делается явлением объективного мира. Субъективный феноменализм Беркли при таком понимании теряет свою правомерность, когда указывается, что в мышлении человек срывается с объективным миром, и потому теряет всякий смысл утверждение, будто бы мировые феномены не существуют вне восприятия. В отношении человеческого панлогизма в мышлении (следует видеть) первоначальный член чисто духовной способности познания человека, а не последний член обычного сознания, которое чувственное содержание мира понятийно отображает в теньных идеях. В отношении гетеевского индивидуализма предпринята попытка достроить его за счет указания на то, как одно лишь понимание человеческой свободы делает возможным существование мировоззрения,

опирающегося на теоретико-познавательный фундамент «Философии свободы». Лишь когда познано объективное существо мира мысли и благодаря этому душевная связь человека с этическим мотивом входит в созерцание как сверхсубъективное переживание, может быть постигнуто существо свободы. ... Упрек, делаемый моему миропониманию в солипсизме, безоснователен по той причине, что оно указывает место мышления в объективном мировом целом, т.е. указывает непосредственно на то средство познания, которое невозможно в солипсизме. Упоминание об опасности абсолютного иллюзионизма и агностицизма в отношении моей «Философии свободы» может сделать только тот, кто отрицает живое мышление, на которое я указываю, в его ценности для действительности и для кого остается неосознанным, что свое воззрение он противопоставляет мне в мышлении. Если в мышлении видеть лишь то, что в нем видит Э. фон Гартман, то с отклонением трансцендентального реализма возникает в действительности иллюзионизм и агностицизм, в то время как мой взгляд на мышление ведет как раз к тому, что благодаря его силе и действительности делается невозможным никакой иллюзионизм и агностицизм. В заключение своих суждений Эд.ф.-Гартман высказывает подозрение, что мое основное теоретико-познавательное воззрение выведено из понятийного как простого отображения чувственного и исторического мира. Для него в этой точке кончается всякая философия и всякое стремление к мировоззрению; для меня же здесь начинается вступление человеческой силы познания в мир Духовной науки. Он называет это «обвалом в пропасть нефилософии»; я же назвал бы это ... восхождением от обычного к «созерцающему» сознанию».

35, с.328-30

Самопознание

628. «Не повторением в мыслях, а реальной частью мирового процесса является то, что совершается во внутренней жизни человека. Мир не был бы тем, чем он есть, если бы в человеческой душе не совершалось этого принадлежащего миру процесса. И если наивысшее доступное человеку называют *Божественным*, то нужно сказать, что это Божественное существует не как нечто внешнее, чтобы быть *образно* повторенным в человеческом духе, но что это Божественное *пробуждается* в человеке. *Ангел Силезский* нашел для этого настоящие слова: «Я знаю, без меня не может жить и Бог; коль обращусь в ничто, испустит дух и Он». «Не может без меня создать Бог и червя: не поддержку я с Ним — и тотчас рухнет все». Подобное утверждение способен сделать только тот, кто предполагает, что в человеке выявляется нечто такое, без чего не может существовать никакого внешнего существа. Если бы все, что нужно «червяку», существовало и без человека, то невозможно было бы сказать, что он должен будет «рухнуть», если человек его не поддержит.

Наивнутреннейшее существо мира оживает в самопознании как духовное содержание. Переживание самопознания означает для человека жизнь и деятельность внутри мирового Существа. Кто проникся самопознанием,

у того в свете самопознания протекают, конечно, и собственные его поступки».

«Следующими словами *И. Фихте* выразительно указывает на отличие *самовосприятия* от всякого другого рода восприятия. «Большинство людей, — говорит он, — легче было бы заставить считать себя куском лавы на Луне, нежели носителями «я». Кто внутренне еще не разобрался в этом, тот не поймет настоящей *философии*, да и не нуждается в ней. Природа, которой он является орудием, уже безо всякого его содействия будет руководить им во всех делах, которые ему надо выполнить. Для философствования нужна самостоятельность: и ее человек может дать себе только сам. Мы не должны хотеть видеть без глаз, но мы не должны также утверждать, что видит (сам) глаз».

Итак, восприятие самого себя есть в то же время *пробуждение* своего «я». В нашем познании мы связываем сущность вещей с нашей собственной сущностью. Сообщения, получаемые нами от вещей на нашем языке, становятся членами нашего собственного «я». Вещь, стоящая передо мной, уже более не отделена от меня, если я ее познал. То, что я могу принять в себя от нее, входит в состав моей собственной сущности. Но, пробуждая мое собственное «я», воспринимая мое внутреннее содержание, я пробуждаю к высшему бытию также и то, что я извне включил в мою сущность.... что я привношу к вещам благодаря этому пробуждению — это не новая идея, не обогащение моего знания содержанием, это возведение *познания* на более высокую ступень, на которой всем вещам сообщается новое сияние. Пока я не вознес познания на эту ступень, всякое знание остается для меня, в высшем смысле этого слова, не имеющим никакой цены. Вещи существуют и без меня. Они обладают своим бытием в себе. ... С пробуждением моего «я» совершается *новое*, духовное *рождение* вещей мира. То, что являют вещи в этом новом рождении, не было им присуще дотоле.

Вот стоит дерево. Я воспринимаю его в мой дух. Я проливаю мой внутренний свет на то, что я постиг. Дерево становится во мне чем-то большим, чем вне меня. Входящее от него через врата внешних чувств включается в некое духовное содержание. Идеальный противоположный образ дерева находится во мне. Он говорит о дереве бесконечно многое, чего не может мне сказать дерево вне меня. Только из меня сияет дереву то, что оно есть. Теперь дерево уже не отдельное существо, каким оно является в пространстве. Оно становится членом всего духовного мира, живущего во мне. Оно становится членом всего мира идей, обнимающего царство растений; оно включает, далее, в лестницу всего живого».

«Мышление, не заражающее себя логическими пред-рассудками пути к внутреннему опыту, приходит в конце концов всегда к признанию действующего в нас существа, которое связует нас со всем миром, потому что через него мы преодолеваем противоположность *внутреннего и внешнего* в человеке. Пауль Асмус, рано умерший вдумчивый философ, говорит об этом следующим образом («Я и вещь в себе»): «поясним это примером: представим себе кусок сахара; он круглый, сладкий, непроницаемый и т.д.; все это качества, которые мы пони-

маем; только одно при этом представляется нам как просто «иное» для нас, нами не постигаемое и настолько отличное от нас, что мы не можем проникнуть в него, не утратив себя самих; это нечто такое, от самой поверхности чего мысль боязливо отшатывается. Это — неведомый нам носитель всех этих свойств, то «само по себе», которое составляет внутреннюю *сущность* данного предмета. Правильно говорит Гегель, что все содержание нашего представления относится к этому смутному субъекту лишь как акциденция, не проникая в глубины этого «самого по себе»; мы только приводим в связь с ним определения, которые, в конце концов — так как его самого мы не знаем, — тоже не имеют действительно объективного значения и оказываются субъективными. Мышление в понятиях, напротив, не имеет такого непознаваемого субъекта, для которого его определения были бы лишь акциденциями; предметный субъект совпадает здесь с понятием. Когда я что-нибудь понимаю, то оно во всей своей полноте бывает дано в моем понятии; я присутствую в самом внутреннем святилище его сущности; и не потому, что у него нет своего собственного «самого себя», но потому, что благодаря *господствующей над нами обоими необходимости понятия*, проявляющегося во мне субъективно, а в нем объективно, оно принуждает меня согласовать мышление с понятием. Через это размышление, как говорит Гегель, нам открывается одновременно с нашей субъективной деятельностью также и *истинная природа предмета*. — Так может говорить только тот, кто способен освещать переживания мышления светом внутреннего опыта.

«Мои органы — члены пространственного мира, подобно другим вещам, а их восприятия — временные процессы, не отличающиеся от других. Сущность их также является только тогда, когда они погружаются во внутреннее переживание. Таким образом, я живу двойной жизнью: жизнью предмета среди других предметов, предмета, который живет внутри своей телесности; а над этой жизнью я живу еще другой, более высокой, жизнью, которая не знает такого разделения на внутреннее и внешнее и которая объемлет внешний мир и самое себя, простираясь над обоими. Таким образом, я должен сказать: один раз я индивидуум, ограниченное «я»; другой раз я — всеобщее, вселенское Я. Или, как это метко выразил Пауль Асмус («Индогерманские религии в главной точке их развития». Том I): «Деятельность погружения себя в другое мы называем «мышлением»; в мышлении «я» выполнило свое понятие и отказалось от себя в своей отдельности; поэтому в мышлении мы находимся в равной для всех сфере, ибо принцип обособления, заключающийся в отношении нашего «я» к иному для него, исчез в деятельности самоупражнения отдельного «я»; тогда это — лишь *общее всем Я*».

«Мы разобщены только как индивидуумы; действующее же в нас — *всеобщее*, оно — одно и то же. И об этом факте также невозможно спорить с тем, кто не имеет о нем опыта. Он не перестанет подчеркивать: Платон и ты суть двое. Что эта двойственность, что вообще всякая множественность возрождается как единство при пробуждении высшей ступени познания — это не может

быть доказано, это должно быть *испытано*. Как ни парадоксально звучит это утверждение, однако оно истинно: *идея*, которую представлял себе Платон, и та же идея, которую представляю себе я, суть не две идеи. Это одна и та же идея. И существуют не две идеи, одна — в голове Платона, а другая — в моей, но в высшем смысле ум Платона и мой проникают друг друга; проникают друг друга все умы, постигающие одинаковую, *единую* идею; и эта идея существует только как *единственная* и только один раз. Она существует, и все *умы* перемещаются в одно и то же место, чтобы иметь в себе эту идею».

«Человек не был бы человеком, если бы не был обособлен как «я» от всего другого; но он также не может быть в высшем смысле человеком, если, будучи таким замкнутым в себе «я», он не сумеет из самого себя снова расширяться до вселенского Я. Человеческому существу безусловно свойственно преодолевать изначально в него заложенное противоречие».

7(1)

629. «Так как для меня существует только единственный внутренний мир, именно — мой собственный, то и внутренний мир других существ я тоже могу представить себе лишь подобным моему внутреннему миру. Таким путем мы приходим к своего рода одушевлению всей природы (к *панпсихизму*). Это воззрение основывается лишь на непонимании того, что представляет нам на самом деле развитое внутреннее чувство. Духовное содержание внешней вещи, раскрывающееся мне в моем внутреннем мире, не есть что-то примышляемое к внешнему восприятию. Оно не примышляется к нему, как не примышляется дух другого человека. Внутренним чувством я воспринимаю это духовное содержание совершенно так же, как внешними чувствами — содержание физическое. И то, что было названо выше моей внутренней жизнью, вовсе не есть мой дух в высшем смысле. Эта внутренняя жизнь есть лишь результат чисто чувственных процессов; она принадлежит мне только как совершенно индивидуальной личности, которая есть не что иное, как лишь результат своей физической организации. Когда я переношу это мое внутреннее на внешние вещи, то я на самом деле просто выдумываю. Моя личная душевная жизнь, мои мысли, воспоминания и чувства присущи мне, потому что я — организованное таким-то образом природное существо, с совершенно определенным аппаратом внешних чувств и с совершенно определенной нервной системой. Эту мою *человеческую* душу я не вправе переносить на вещи. Я был бы вправе это сделать только в том случае, если бы нашел где-нибудь организованную подобным образом нервную систему. Но моя индивидуальная душа не есть самое высшее духовное во мне. Это наивысшее духовное должно быть сначала пробуждено во мне посредством внутреннего чувства. И это пробужденное духовное во мне, оно одно и то же с духовным во всех вещах. Перед этим духовным растение предстает непосредственно в своей собственной духовности. Мне незачем наделять его духовностью, похожей на мою собственную духовность. Для *этого* мировоззрения все разговоры о неведомой «вещи в себе» теряют всякий смысл. Ибо то, что раскрывается внутреннему чувству, — это и есть именно «вещь в себе». Все такие

разговоры происходят только оттого, что авторы их неспособны в духовном содержании своего внутреннего мира узнать «вещь в себе». Они думают, что в своем внутреннем они узнают только бессущностные тени и схемы, «только понятия и идеи» вещей. Но так как у них все же есть смутное *подозрение* о «вещи в себе», то они думают, что эта «вещь в себе» где-то скрывается, и что человеческой способности познания поставлены границы. Людям, убежденным в этом, невозможно доказать, что они должны постичь «вещь в себе» в своем внутреннем опыте; ибо, если бы им даже представили эту «вещь в себе», они все равно никогда не признали бы ее. А все дело именно в этом *признании*. — Все, что говорит Майстер Экхарт, проникнуто этим признанием: «Вот тебе сравнение: дверь открывается и затворяется на петлях. Если дверную створку я сравню с внешним человеком, то петли — с внутренним. Когда дверь открывается и затворяется, створка движется взад и вперед, между тем как петли остаются неподвижными на своем месте и несколько не меняются от этого. Так и здесь». Как индивидуальное, чувственное существо, я могу со всех сторон исследовать вещи — дверь открывается и затворяется; но если этим восприятиям внешних чувств я не даю воскреснуть во мне духовно, то я не знаю ничего об их сущности — петли остаются неподвижными. — Это, сообщаемое внутренним чувством просветление, по воззрению Экхарта, есть вхождение Бога в душу. Свет познания, вспыхивающий благодаря этому вхождению, он называет «искоркой души». Место во внутренней глубине человека, где вспыхивает эта «искорка», «так чисто и так возвышенно, и так благородно само по себе, что там не может пребывать никакое творение, а только Бог один обитает там своей чистой божественной природой». Кто дал загореться в себе этой «искорке», тот видит уже не *только* так, как видят люди — внешними чувствами и логическим рассудком, приводящим в порядок и распределяющим впечатления внешних чувств, — но он видит, каковы вещи в себе». 7(2)

Познание и воля

630. «Природный продукт ни в коей мере не содержит в себе идеальной закономерности, господство которой явилось бы в нем. Для этого к нему должно подступить высшее: человеческое мышление; ему тогда является то, что господствует в этом продукте. При человеческих поступках дело обстоит иначе. Здесь непосредственно в деятельном объекте внутренне живет идея, и подступи к нему более высокое существо — оно бы нашло в его деятельности не что иное, как то, что он сам в нее вложил. ... Когда мы видим углубление в почве, то ищем предмет, который его сделал. Это ведет к понятию такого следствия, где причина явления выступает опять-таки в форме внешнего восприятия, а, следовательно, — к понятию *силы*. Сила может выступить перед нами только там, где идея является сначала в объекте восприятия и лишь в такой форме воздействует на объект. Противоположность этому — когда устраняется посредничество, когда *идея* выступает непосредственно в чувственном мире.

Тогда идея является сама как причиняющая. И мы можем здесь говорить о *воле*. *Воля*, таким образом, является *самой идеей, достигнутой как сила*. Говорить о самостоятельной воле совершенно непозволительно. Когда человек совершает что-либо, то нельзя сказать, что к представлению приходит еще воля. Когда так говорят, то недостаточно ясно понимают, что такое *понятие*. Ибо что представляет собой человеческая личность, если отвлечься от наполняющего ее мира идей? — Лишь деятельное бытие. ... Но это деятельное бытие есть абстракция, а не что-то действительное. Его нельзя постичь, в нем нет содержания. А если его хотят постичь, наполнить содержанием, то получают понятый в действии мир идей. Эд. фон Гартман делает эту абстракцию вторым конституирующим мир принципом рядом с идеей. Но это есть не что иное, как сама идея, только в форме явления. Воля без идеи была бы *ничем*. Подобного нельзя сказать об идее, ибо деятельность является ее элементом, в то время как сама она есть саму себя несущее существо. ...

Когда я воспринимаю следствие и ищу к нему причину, то этих двух восприятий мне совсем недостаточно для моей потребности понимания. Я должен вернуться к законам, по которым *эта* причина вызвала э т о действие. В человеческих поступках имеет место иное. Там обуславливающая закономерность сама приходит к действию в явлении; что конституирует продукт, само выступает на сцене действия. Мы имеем дело с являющимся бытием, при котором мы можем оставаться, не спрашивая о глубоко лежащих условиях. Художественное произведение мы понимаем, познав идею, воплощенную в нем, нам нет нужды спрашивать далее о закономерной связи между идеей (причиной) и произведением (следствием). Действия государственного деятеля мы понимаем, когда знаем его намерения (идеи); нам нет тогда нужды выходить за пределы явления. *Природный процесс тем отличается от действий человека, что в первом закон следует рассматривать как подоснову являющегося бытия, в то время как у второго самобытие является законом и не обусловлено ничем, кроме самого себя*. Поэтому каждый природный процесс разлагается на обуславливающее и обуславливаемое, и последнее с *необходимостью* следует из первого, в то время как человеческие действия обуславливают себя сами. А это и есть действие в *свободе*. Когда намерения природы, стоящие за явлениями и обуславливающие их, входят в человека, они сами становятся *явлением*; они тогда свободны как бы задним числом. Если все природные процессы являются лишь манифестациями идеи, то человеческое деяние есть сама действующая идея». Наше сознание есть сама мировая основа, а не ее отображение. Мировой Водитель всю свою власть передал человеку, уничтожив свое отдельное бытие, и перед человеком поставил задачу: действуй дальше. «Действие, выполняемое ради него самого, является действием из любви». 1(10)

631. «Когда Гартман *наравне* с идеей принимает за мировой конституирующий принцип еще и волю, то лишь по причине непонимания некоторые философы причисляют его к шопенгауэровцам. Шопенгауэр придерживался взгляда, что все содержание понятий лишь субъек-

тивно, есть лишь феномен сознания, доведенного до своей вершины. У него и речи не может быть о том, что идея принимает участие в конституции мира как реальный принцип. У него воля — *исключительная* основа мира. Поэтому у Шопенгауэра нет содержательных разработок философских специальных наук, в то время как Гартман свои принципы исследует во всех отдельных науках. Если Шопенгауэр не знает, что сказать о всем содержании истории, кроме того, что она есть манифестация воли, Эд. фон Гартман знает, как отыскать идеальное ядро в каждом отдельном историческом явлении и как внедрить его во всеобщее историческое развитие человечества. Шопенгауэр не может заинтересоваться отдельным существом, отдельным явлением, поскольку он может сказать о нем лишь *одно* существенное, что оно является оформлением воли. Гартман подхватывает каждое отдельное бытие и показывает, как повсюду должно воспринимать идеи. Основной характер мировоззрения Шопенгауэра — однообразие. Шопенгауэр кладет в основу бессодержательное однообразное тяготение мира. Гартман — богатое содержание идей. Шопенгауэр кладет в основу абстрактное единство, у Гартмана мы находим конкретную идею как принцип, у которого единство — лучшее единообразие — лишь одно свойство. У Шопенгауэра, по сравнению с Гартманом, нет ни философии истории, ни религиозного учения. Когда Гартман говорит: «разум — это логически формальный принцип, находящаяся в неразрывной связи с волей идея, и он без остатка регулируется и определяется, как таковой, содержанием мирового процесса» («Философские вопросы современности»), — то эта предпосылка делает для него возможным в каждом явлении, встречаемом нами в природе и истории, искать и понимать логическое ядро, постигаемое не чувствами, а мышлением. Кто не делает этой предпосылки, не может оправдать того, почему он вообще хочет что-либо решать о мире с помощью опосредованных размышлением идей.

Со своим объективным идеализмом Эд. фон Гартман целиком стоит на почве гетеевского мировоззрения. Когда Гете говорит: «все, что мы замечаем, о чем мы можем говорить, является манифестацией идеи» («Изречения в прозе»), и когда он утверждает, что человек может развить такую способность познания, что идеи станут для него столь же наглядными, как чувствам — внешние восприятия, то он стоит на той почве, где идея есть не просто феномен сознания, а объективный мировой принцип; идея — это свечение (сверкание) в сознании того, что объективно конституирует мир. Поэтому существенное в идее не то, что она является для нас, для нашего сознания, а то, чем она является сама в себе. Ибо благодаря своему собственному существу она лежит в основе мира как принцип. Поэтому мышление — это обнаружение того, что существует в себе и для себя. Таким образом, хотя идея и не может прийти к явлению без наличия сознания, но все же она может быть схвачена так, что не сознание образует ее характерное, а то, чем она является в себе, что лежит в ней самой, к чему возникающее сознание ничего не может добавить. Поэтому, согласно Эд. фон Гартману, мы можем идею, отвлекшись от соз-

нания, положить в основу мира как деятельное бессознательное. Это существенное у Гартмана, что мы идею ищем во всем бессознательном.

Но с разделением на сознательное и бессознательное мало чего достигается, ибо это разделение имеет значение только для *моего* сознания». Человек может видеть не только, как *действует* идея бессознательно, но *что* является собой это действие. «А конкретной идеей является то, что Гете назвал тремя формами: прафеноменом, типом и «идеей в узком смысле». Обнаружение объективного в нашем мире идей, и следующая из этого обнаружения отдача себя ему — это есть то, что из мировоззрения Гете мы снова находим в философии Эд. фон Гартмана. Через философию бессознательного Гартман ведет ко вхождению в объективные идеи. Распознав, что в сознательности лежит сущность идеи, он должен признать идею существующей в себе и для себя, признать ее объективной».

А что делать с волей? «Ведь мы не можем ухватить бессодержательное, пустое тяготение. И так получается, что все, постигаемое нами как мировой принцип есть идея, ибо *постигаемое должно иметь содержание*. ... чтобы схватить понятие воли, необходимо, чтобы она вступила в содержание идеи; она может явиться только в идее и с идеей, как форма ее проявления, и никак — самостоятельно. Существующее должно иметь *содержание*, оно должно быть наполненным, а не пустым бытием. Поэтому Гете представляет идею *действенной*, как то действительное, которое не нуждается ни в каком толчке. Ибо полное содержание не должно и не может получить толчок от бессодержательного, вступая в бытие». 1(11)

631а. «Активность: воля,
пассивность: мышление.

Пассивным мышлением является наблюдение, т. е. отображение чуждого ему содержания. Активной волей является деяние, т. е. осуществление собственного содержания. В момент пробуждения Кундалини пассивное мышление становится активным, а активная воля — пассивной». Продуктивное мышление, воспринимающая (зачинающая) воля. Сумма мыслеформ есть результат продуктивного мышления. Д. 51/52, с. 43

«Образы сновидений являются полученными из личного душевного состояния заблуждениями относительно лежащих позади него истинных процессов, в которых правит воля и в которые не может проникнуть пережитый в восприятиях чувств чувственный мир. ...

Два рода действительности: чувственная, от которой в мышление отслаивается не-бытие, и скрытая за сновидениями, закутанная во непонятную волю».

Д. 45, с. 12

2. Метод духовнонаучного познания

Общие принципы

632. «Путь исследования природы таков, что он начинается от известного, чтобы увидеть, что действительно существует, далее идет к наблюдению, чтобы увидеть, почему это действительно существует, и затем восходит к

опытам, чтобы увидеть, что действительно может существовать».

«Идеальный прогресс истории науки основывается на том, что мышление выносит на поверхность новые идееобразования.... Научный метод состоит в том, что мы понятие отдельного явления выявляем в его связи с остальным миром идей. Этот процесс мы называем выведением (доказательством) понятия. ...Движение нашего мышления от понятия к понятию является научным методом». Но движение от понятия к понятию не ведет к истинному образу действительности. Образование рас-судка — это понятия, образования разума — идеи. Путь науки идет от понятия к идее. Идея (разум) сводит двой-ственность в единство. 1(10)

633. В свете Гетевского образа мышления мы долж-ны подчеркнуть, «что все содержание науки есть данное; частью данное как чувственный мир, извне, частью — как мир идей, изнутри».

«Гипотезу я могу принять лишь такую, которая хотя и не воспринимается, но будет тотчас же воспринята, ког-да я уберу внешние препятствия. *Гипотеза должна пред-полагать хотя и не воспринятое, но воспринимаемое.* ...Гипотезы о центральном принципе науки не имеют никакой ценности».

«Научное суждение возникает благодаря либо соеди-нению двух понятий, либо восприятия с понятием. Суж-дение первого рода таково: нет следствия без причины; второго рода: тюльпан — это растение. Повседневная жизнь знает еще суждения, где восприятие соединяется с восприятием, например: роза красная». 1(10)

634. «Если бытие В таково, что оно исключает бытие А и тем не менее зависит от него своим существом, то А и В должны находиться во временном взаимоотношении». 1(16)

635. «В понятии нет ничего такого, чего не было бы также и в явлении, а в явлении нет ничего такого, чего не было бы также и в понятии». 1(4)

636. «Совершенную систему создает не исследова-тель, ее создала сама природа». 1(13)

637. Френсис Бэкон показал, «как следует подхо-дить к явлениям природы, чтобы приходить не к случай-ным, не имеющим цены фактам, каковые предстают обыч-ному, наивному взгляду, но к результатам с характером необходимости и естественной закономерности. Так стре-мился поступать и Гете на своем пути». 30, с.282

638. «Кто хочет объяснить человека, должен его объ-яснить, исходя из природных процессов, которые предше-ствовали его бытию; и нельзя дело представлять так, будто бы происхождение человека оказывает обратное действие на предыдущие процессы, т.е. так, как если бы эти, лежа-щие в прошлом процессы разыгрывались таким обра-зом, что человек возник из них как цель. Мировоззрение, которое в своих объяснениях придерживается только «последующего» и из него выводит «предыдущее», яв-ляется монизмом». Противоположное ему воззрение — это теология, дуализм; там в предыдущем видят целепо-лагание последующего. В этом случае мир должен существовать во времени и духовно, там, где пребывают

зачатки того, что потом будет развито во времени, — т.е. дважды. 30 с.403

639. «Причина и следствие — это взаимопринадле-жащие части целого. ...Два события мы приводим в при-чинную взаимосвязь лишь тогда, когда она следует из их содержания. Эта связь дана не менее, чем само содер-жание событий».

«Объяснить вещь, сделать ее понятной означает не что иное, как вернуть ее во взаимосвязь, из которой ее вырвала наша организация». 30, с.411

640. «Воспринимаемый мир представляет собой не что иное, как сумму метаморфизированных восприятий». «Чувственный образ мира представляет собой сумму метаморфизированных содержаний восприятия без ле-жащей в его основе материи». Главный пункт всех фи-лософских размышлений сводится к вопросу: как соот-носятся между собой дух и природа? На этот вопрос не так уж трудно ответить, если его правильно поставить. «Ибо, какой смысл может иметь этот вопрос? Он не мо-жет быть поставлен существом, которое стояло бы *над* природой и духом, как нечто третье, и с той своей точки зрения исследовало бы их взаимосвязь, но он ставится самим духом. Последний спрашивает: какова связь меж-ду мной и природой? А это, опять-таки, означает не что иное как: каким образом могу я прийти в отношение с противостоящей мне природой? Как могу я, согласно живущей во мне потребности, выразить это отношение? Я живу *в идеях*. Что идее соответствует в природе? Как могу я выразить в виде идеи созерцаемое мною как при-рода?» 1(16)

641. «Суждение, которое мы рассматриваем, имеет подлежащим восприятие, а сказуемым — понятие. Это определенное животное, которое стоит передо мной, есть собака. Таким суждением определенное восприятие включается в соответствующее место моей мыслитель-ной системы. Назовем такое суждение восприятийным суждением. Посредством такого восприятийного сужде-ния мы познаем, что определенный чувственный предмет по своей сущности совпадает с определенным поняти-ем». 2(11)

642. «Чего хочет наш дух, когда он подступает к опыту, это: преодолеть обособленность; он хочет указать, что и в отдельности можно видеть силу целого. При простран-ственном созерцании он не хочет преодолеть ничего иного, как только отдельность как таковую. Он хочет устано-вить *наибольшее отношение*. Что А и В не представ-ляют собой мира для себя, но принадлежат всеобщности — это хочет сказать пространственное рассмотрение. В этом — смысл пребывания *одного возле другого*. Была бы каждая вещь существом для себя — не было бы ни-какого *одного возле другого*. ... Теперь мы посмотрим, что следует далее из этого установления внешнего отно-шения между двумя отдельностями. Два элемента я могу мыслить лишь *единственным* образом в таком отноше-нии. Я мыслю А возле В. То же самое я могу сделать с двумя другими элементами чувственного мира, с С и D. Таким путем я устанавливаю конкретное отношение меж-ду А и В и таковое же между С и D. Далее я хочу совсем отвлечься от элементов А, В, С, D и привести во взаимо-

связь лишь два конкретных отношения. Ясно, что я могу их, как две отдельных сущности, привести в отношение так же, как сами А и В. То, что я здесь привожу во взаимосвязь, является конкретными отношениями. Я могу назвать их а и b. Если теперь я сделаю еще один шаг далее, то могу а привести в отношение к b. Но теперь я теряю всякую отдельность, обособленность. Рассматривая а, я больше не нахожу ни особенного А, ни В, которые относятся друг к другу; то же самое можно сказать и о b. Я нахожу в обоих не что иное, как то, что соотносится. А — это их назначение (Bestimmung); оно у них обоих совершенно одинаковое. Единственное, что мне позволяет различать а и b, — это их соотношение с А и В, С и D. Убери я этот остаток особенного и соотнеси лишь а с b, т.е. то обстоятельство, которое вообще соотносимо (а не что-либо определенное), и я снова пришел бы ко всеобщему отношению с пространственным, от которого исходил. Дальше я идти больше не могу. Я достиг того, к чему стремился прежде: само *пространство* стоит перед моей душой.

В этом заключается тайна трех измерений. В первом измерении я соотношу между собой два конкретных элемента явления чувственного мира; во втором измерении я соотношу между собой эти пространственные отношения. Я установил отношение между отношениями. Конкретные явления я удалил, конкретные отношения оставил. Теперь я пространственно соотношу их самих. Это означает: я совершенно отвлекаюсь от того, что это конкретные отношения; а тогда в одном я нахожу абсолютно *то же самое*, что и в другом. Я устанавливаю отношение между подобиями. И здесь кончается возможность соотношения, ибо кончаются различия.

Что прежде я принял как точку зрения моих рассматриваний, совершенно внешнее отношение, к этому я теперь прихожу снова сам как к чувственному представлению; от пространственных рассматриваний, проделав три операции, я прихожу к пространству, т.е. к моей исходной точке.

Поэтому пространство может быть только трехмерным. То, что мы здесь предприняли с пространственными представлениями, является лишь специальным случаем постоянно применяемого нами метода, когда мы подступаем к вещам с рассмотрением. Мы рассматриваем конкретный объект со всеобщей точки зрения. Благодаря этому мы получаем понятие об отдельностях; затем мы рассматриваем сами эти понятия с той же точки зрения, получая уже понятия о понятиях; соединяя их, мы сплавляем их в то идеальное единство, которое с принятой точки зрения может иметь дело не с чем иным, как только с самим собой». «Возьмем один пример. Я изучаю двух людей с точки зрения дружбы и получаю понятие дружбы между ними. Затем я соединяю это понятие дружбы с таковым же, полученным от рассмотрения двух других людей. Тогда я получаю *понятие дружбы вообще*. С одной точки зрения эти понятия идентичны; я тогда нахожу единство, возвращаюсь к тому, с чего начал.

Таким образом, пространство — это взгляд на вещи, способ, каким наш дух постигает их в единстве. Три измерения соотносятся между собой следующим обра-

зом. Первое измерение устанавливает отношение между двумя чувственными восприятиями (чувственные восприятия означают здесь то же самое, что Кант называл ощущением). Оно есть, таким образом, *конкретное представление*. Второе измерение соотносит между собой два конкретных представления и благодаря этому переходит в область абстракций. Наконец, третье измерение устанавливает лишь идеальное *единство* между абстракциями. Поэтому совершенно неверно считать все три измерения пространства равнозначными. Каковым является первое из них, зависит, естественно, от воспринятых элементов. Второе обладает совсем *другим* значением, чем первое. Кант совершенно ложно считал, что пространство он постигает как *totum* (как целое, совокупность), а не как понятный в себе определимый предмет.

Мы говорили до сих пор о пространстве как об отношении, связи. Но спрашивается: существует ли только это отношение рядом-расположенности или существует абсолютно определенное место для каждой вещи? Наши предыдущие рассматривания, естественно, этого не касались. Но исследуем однажды, не существует ли такого совершенно определенного «здесь», такого отношения к месту? Да, существует, но не иначе, как в виде моего указания на предмет, который непосредственно соседствует с тем, о котором идет речь. «Здесь» означает соседство с обозначенным мною объектом. Но этим абсолютное указание на место возвращается к *пространственному отношению*, и указанное исследование становится излишним.

Поставим совершенно определенно вопрос: чем является, согласно предыдущим исследованиям, пространство? — Не чем иным, как лежащей в вещах необходимостью преодолеть их обособленность совершенно внешним образом, не входя в их существо, и соединить их также внешне в единство. Пространство, таким образом, есть род постижения мира как единства. *Пространство — это идея*, а не созерцание, как думает Кант». 1(16)

643. Разум не предопределяет какого-нибудь определенного единства, а лишь пустую форму объединения; он есть способность обнаружения гармонии, имеющейся в самом объекте. В разуме понятия соединяются в идеи сами собой. Разум выявляет высшее единство рассудочных понятий, которым рассудок уже обладает в своих образованиях, но которого он не в состоянии узреть. Упущение этого из виду является причиной многих недоразумений при применении разума в науках». 2(12)

644. «Всеобщая основа бытия излилась в мир, она в нем как бы растворилась. В мышлении она является нам в своей самой совершенной форме, какой она является сама по себе и для себя. Поэтому, когда мышление что-либо связует и выносит какое-либо суждение, то здесь само излившееся в него содержание мировой основы устанавливает ту или иную связь. В мышлении нам не даются утверждения о какой-то потусторонней основе мира, но она сама субстанционально влита в это мышление. Мы имеем непосредственное прозрение в реальные, а не только в формальные основания того, почему выносятся то или иное суждение. Суждение решает не о чем-то чуждом, а о своем собственном содержании. Нашим

воззрением поэтому обосновывается истинное знание. Наша теория познания — действительно критическая. Согласно нашему воззрению, не только относительно откровения не может быть допущено ничего такого, для чего внутри мышления нет реальных оснований, но и опыт должен быть познан внутри мышления не только как явление, но и как нечто действительное. Посредством нашего мышления мы поднимаемся от лицецерения действительности как произведенной, к лицецерению ее как производящей».

«Так сущность вещи обнаруживается лишь тогда, когда она приведена в отношение с человеком. Ибо только в последнем является для каждой вещи ее сущность. Этим обосновывается релятивизм как мировоззрение, как такое направление мышления, которое признает, что все вещи мы видим в том свете, который дается им самим человеком. Это воззрение носит также название антропоморфизма. Оно имеет много сторонников. Большинство из них однако полагает, что благодаря этой особенности нашего познания мы отчуждены от объективного бытия, каким оно является само по себе и в себе. Они думают, что мы воспринимаем все эти вещи через очки субъективности. Наше воззрение показывает нам как раз обратное. Мы должны смотреть на вещи через эти очки, если хотим проникнуть к их сущности. Мир знаком нам не только таким, каким он нам является, но он и является нам таким — правда только для мыслящего наблюдения, — каков он есть. Тот образ действительности, набросок которого человек создает в науке, есть ее последний истинный образ». 2(14)

645. «Борьба между Гете и Ньютоном есть ... вопрос всего мировоззрения. Кто придерживается того взгляда, что о природе можно сделать какие-либо выводы путем экспериментов, отделенных от человека, тот должен остановиться на почве ньютоновского учения о красках. Таково мнение современной физики» 18(8)

646. «Для нас интуиция есть непосредственное пребывание внутри истины, проникновение в нее, которое дает нам все, что вообще имеет какое-либо значение по отношению к ней. Истина всецело содержится в том, что дано нам в нашем интуитивном суждении. Здесь совершенно нет того, что характерно для веры, в которой нам дается уже готовая истина, а не ее основание. И в этой истине отсутствует исчерпывающее понимание самой вещи. Добытое путем интуиции постижение совершенно так же научно, как и доказываемое». 2(16)

647. «... внутренняя противоположность между природой и духом. Первая требует такой науки, которая от непосредственно данного, как обусловленного, восходит к постигаемому в духе, как обусловливающему; последний же требует такой науки, которая от данного, как обусловливающего, переходит к обусловленному. Для гуманитарных наук характерно то, что частное в них является в то же время законополагающим, а для наук о природе то, что эта роль принадлежит всеобщему.

В науках о природе частное ценно для нас лишь как переходный этап; в гуманитарных же науках оно представляет единственный интерес. Всеобщее, которое мы

ищем в первых, здесь привлекает к себе наше внимание лишь постольку, поскольку оно объясняет нам частное.

Было бы противным духу науки, если бы мы в природе останавливались на непосредственности частного. Но, с другой стороны, было бы убийственным для духа, если бы мы, напр., пожелали охватить историю Греции одной общей логической схемой понятий. В первом случае чувственное восприятие, прикованное к явлению, никогда не доработалось бы до науки; а во втором — дух, действующий по общему шаблону, потерял бы всякое понимание индивидуального». 2(17)

648. «Если истины, добываемые человеком в науке, обусловлены реальными закономерностями, пребывающими вне мышления, то такими же будут и идеалы, лежащие в основе его поступков. Человек поступает тогда по законам, для которых у него не хватает реальных оснований; он мыслит себе норму, извне предписывающую ему его поступки. Таков характер заповеди, которую человек обязан соблюдать. Догма, как практическая истина, есть не что иное, как нравственная заповедь».

«В законченных образованиях неорганических масс действует идеальное, которое, как таковое, не входит в чувственную форму. Но некоторую форму все же создает. Неорганическая форма выступает в явлении не чувственно-сверхчувственно, а только чувственно; но она должна быть понята как действие некоторой сверхчувственной силы. Она есть промежуток между неорганическим процессом, в ходе которого осуществляется господство идеального, но который получает от него (т.е. идеального) законченно-закрытую форму, и органическим, в котором идеальное само изливается в чувственную форму». 6(19,20)

649. В познавательной деятельности человека возникает видимость, будто мысли о вещах находятся в человеке, между тем как в действительности они правят в вещах. Человек обособляет их от вещей, которые он переживает через чувственные восприятия; при истинном же переживании познания он возвращает их обратно вещам.

Развитие мира в таком случае надо понимать в том смысле, что предшествующее недуховное, из которого позднее развивается духовность человека, имеет наряду с собой и вне себя нечто духовное. Позднейшая, проникнутая духовным чувственная форма, в которой выявляется ныне человек, возникает таким образом, что духовный предок человека соединяется с несовершенными недуховными формами и, преобразуя их, выступает затем в чувственной форме. 2 (предисловие)

650. «Идеи должны приходиться из духовного мира, и мы сначала должны соединить их с восприятиями: тогда эти идеи станут божественными. Тогда они станут божественными, эти идеи!» 254 (12)

651. «Духовное содержание, принадлежащее какой-нибудь вещи, благодаря озарению изнутри, как и наше собственное «я», без остатка вливается в мир идей».

«Когда я вижу какую-нибудь вещь, она остается вне меня; когда же я воспринимаю себя, я сам вступаю в свое восприятие. Кто ищет при этом еще чего-то принадлежащего ему самому, помимо воспринятого, тот показы-

вает, что в восприятии ему еще не раскрылось его настоящее содержание. Иоганн Таулер выразил эту истину меткими словами: «Если бы я был королем и не знал этого, то я не был бы королем. Если я не раскрылся самому себе в моем восприятии, то меня нет для меня. Если же я раскрылся себе, тогда и в моем восприятии я имею себя в моей истинной сущности. Ничего не остается от меня вне моего восприятия.» 7(1)

652. «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. Если мы только исполнимся в душе нашей величию фактов, доступных созерцанию наших внешних чувств, то мало места останется для «чудес», лежащих вне круговорота природы. Если мы переживаем в себе самих дух, то нам уже не нужно никакого духа во внешней природе. ... Растение или животное ничего не выиграют для меня, если я населю их душами, о которых мои внешние чувства не дают мне никакого свидетельства. Я не ищущу во внешнем мире никакой «более глубокой», «душевной» сущности вещей, я даже вовсе не предполагаю ее, потому что я думаю, что меня спасает от этого мое познание, раскрывающееся мне в моем внутреннем мире. Я полагаю, что вещи чувственного мира и есть то самое, чем они нам представляются, потому что я вижу, что истинное самопознание ведет нас к тому, чтобы не искать в природе ничего, кроме естественных процессов. Я не ищущу никакого духа Божия в природе, потому что я думаю, что слышу в самом себе сущность человеческого духа. К признанию своих животных предков я также отношусь спокойно, потому что я полагаю, что там, где берут свое начало эти животные предки, *не может действовать* никакого душеподобного духа. Я могу только сочувствовать Эрнсту Геккелю, когда он предпочитает «вечный покой могилы» тому бессмертию, которому учат многие религии. Ибо я нахожу унижение духа, тяжкий грех *против духа* в представлении о душе, продолжающей жить наподобие чувственного существа. — Я слышу резкий диссонанс, когда естественнонаучные факты в изложении Геккеля сталкиваются с «благоприятным учением» многих современников. И в религиозных учениях, плохо согласующихся с фактами природы, не звучит для меня дух того высшего благочестия, которое я нахожу у Якова Беме и Ангела Силезского». 7(8)

653. «Телеологическая идея целесообразности для науки о живых существах — это то же самое, что категорический императив для человеческих действий». Первая мешает исследовать, сообразуясь с естественными законами, второй не позволяет изживать естественные моральные склонности. 30, с.208-209

654. «Куда бы мы ни взглянули, повсюду мы видим господство формы. Дарвин представил блестящие примеры этого. Что исследовал Дарвин и в своем учении

завещал человечеству? — Возникновение и превращение животных и растительных форм в борьбе за существование. ... Взгляд Дарвина направлен на развитие формы, на развитие внешнего облика, и он чувствует невозможность проникнуть в то, что эту форму оживляет. Эту жизнь он берет как данную, эту жизнь он не хочет объяснить». Культура формы господствует и в социологии. Но форма должна быть обновлена, в нее должно войти новое семя жизни. Интересно в этой связи творчество Толстого. В отличие от западного натурализма (Золя), Толстой повсюду в своих романах ищет живую душу. Его основной вопрос: что такое жизнь в ее различных формах, в ее тысячекратном многообразии? 53(5)

655. «Нам нужно иметь смелость проникать в царство идей, даже рискуя впасть в заблуждение. Кто слишком трусит перед заблуждением, не может быть борцом за истину. Заблуждение, проистекающее из духа, ценнее плоской истины. Кто не утверждает также и такого, что в известном смысле неистинно, тот не годится для научного мышления. Из страха перед заблуждением наша наука стала тривиальной». 30, с.318.

Числовой метод познания

655a. «Не найти вообще никаких связей в эволюции мира, если принцип числа не использовать как метод рассмотрения». 346, с. 193

«Все, что инспирирует из духовного мира, открывается в числах». 266-3, с. 318

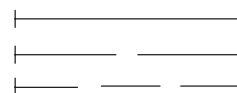
«Если число приводят в связь с тем, что происходит, то входят в апокалиптическое мышление, учатся в некотором роде апокалиптически читать Вселенную...» 346, с. 94

«Одно (единство) в трех (троичность) творит меру, число и отношение (вес).

Единица есть откровение Абсолюта, божественного бытия!»

«Единица есть число единства. А когда к одному добавляется два, когда два развивается из него, то мы имеем откровение. Два т.обр. есть число откровения». 266-1, с. 500, 539

Единство высшего мира в более низком мире выступает как троичность. «Мистерия Трех». Тут необходимо качественное исчисление:



Такое исчисление имеет дело с внутренней сотворенностью вещей. $1=1$, $1=2$, $1=3$, $1=4$ и т. д. Не закон числа, а закон анализа применим практически в душевном мире. Наши синтетические числа есть всегда абстракции.

Бог сотворил мир сообразно мере, числу и весу, «согласно творческому, качественному, аналитическому порядку чисел». 343, с. 525-527

«Это всегда имеет место, особенно при переходе от четырех к пяти, что пять приходит в оппозицию к четырем». В древних Мистериях в определенный момент

ученик приходил к убеждению, что «... число зла есть число пять. — Повсюду, где во Вселенной согласно тайне числа правит число пять, имеют дело с миром зла; пять восстает против четырех, за чем следует великое решение, ведущее к тому, что к шести взойдет или добро, или зло». 346, с. 99

Десятистраничная книга Сен-Мартена. «Чтение в духовных праобразах называется в оккультизме чтением в десятистраничной книге».

1-я страница: переживают внутреннее становление и прехождение. Манвантара — простираение, пралайя — стягивание в точку. Оккультный ученик должен переживать в себе такую точку; в ней — все и ничто. Из ничего возникает все. Об этом можно прочесть на 1-ой странице.

2-я страница: повсюду в мире переживать двоичность. Нужно научиться мыслить в двоичностях. Дуализм здесь необходим и правомерен.

3-я страница: троичность. «Продумывать мир в его трехчленности, означает думать мудро».

4-я страница — это человек как четверичность: тело, душа, дух и самосознание. Четверичность развивается из троичности.

5-я страница: здесь открывается все то, что человек проецирует из себя наружу. Мифы, саги. Мифы о коняке содержат в себе стоящее на этой странице. «Когда человек развивал зачатки умности... из его природы выделилось то, что содержит в себе природа лошади».

6-я страница: содержит тайны сверхчувственного, познаваемые человеком. Идеалы свободы, равенства, братства. Зародыши будущего в настоящем.

7-я страница: ученик учится понимать тайну семейности. Высшая троичность, низшая и сам человек.

Д. 32, с. 8-11

«Для оккультистов семь всегда является совершеннейшим числом... Если жить в числе семь, можно различнейшим образом понимать инспирации. ...откровение числа семь является исключительно сложным. Так сказать, всевозможные вещи в Мироздании организованы в соответствии с числом семь, в меньшей мере — с числом двенадцать и с другими числами...»

346, с. 181-182

«Если кто-то был посвящен в древних Мистериях, то первое, что он должен был пережить, состояло в том, что его ум, вся его человеческая душевная конституция должны были проникнуться значением семичленно протекающего цикла развития мировой культуры».

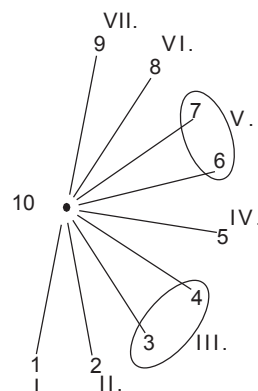
Апокалипсис различным образом — в композиции, содержании — пронизан семичленностью, действием и тканем числа.

«Также и в органической жизни господствует закон числа семь». 346, с. 88, 93

О семи медитациях, данных по дням недели: «Их можно делать по несколько раз в день и пытаться по 20 — 30 минут исчерпать глубину таких изречений. В них заключено много такого, что помогает обрести связь с Мистерией всепронизывающей семеричности».

266-1, с. 63

«Десять или девять взаимнопереплетаясь, образуют совершенное число».



1									
2	2								
3	3	3							
4	4	4	4						
5	5	5	5	5					
6	6	6	6	6	6				
7	7	7	7	7	7	7			
8	8	8	8	8	8	8			
9	9	9	9	9	9	9			
				10	10	10	10		
					11	11	11		
						12	12		
							13		
I	II	III	IV	V	VI	VII			

«Восемь — это эволюционирующее семь. ... Тринадцать приводит планету в состояние, в каком она была в начале, но ступенью выше.

Мы должны заканчивать двенадцатью. Так что в конституции планетарной цепи мы имеем не 7, а 12 высоких ведущих духов». (Только, начиная с восьмого, они пребывают не в действии; см. табл.)

Д. 67/68, с. 16, 23

«Число 12 всегда остается решающим; повсюду даны 12 ведущих духов: 12 колен израилевых, 12 апостолов, 12 рыцарей Грааля. Так что, как макро-, так и микрокосмически, 12 является святым числом, лежащим в основе всего; 7 — в действии, 5 имеет другие задачи. Для физических планет рассматривается число 7; поэтому из двенадцати принципов учат только семи». Д. 67/68, с. 24

«Если люди хотят разделить свои задачи в мире, то их должно быть 12. Они образуют целое, они представляют 12 нюансов. Если люди в общности, в общине выступают в мир, то действует число 7. ... Но если дело идет о том, чтобы людей как представителей человеческого развития рассматривать в сверхземной жизни, то в действие вступает другое число». — 24. 346, с. 73

Замкнутое в кожу астральное тело обозначается нулем. В такое тело не может проникнуть чужое существо. Так астральное тело человека становится для остального мира ничем, нулем. Но отделившись от остальной астральной материи, закрывшись в кожу, астр. тело стало единством. Это обозначают так, что перед нулем ставят единицу: 10. К нему добавляют число, указывающее на будущее развитие на Юпитере и Венере: 6 и 5. Так получают число Дзян из «Тайной доктрины» Блаватской: 1065.

266-1, с. 464

Законы

6556. «Задача современного человека заключается в том, чтобы все больше освобождаться от мешающих влияний окружения и подобные влияния не производить из самого себя». Грубое заблуждение — надеяться, что в повседневности к нам могут звучать голоса из потусторонности и подсказывать, что делать. «Где речь идет о повседневном, там Майстеры молчат. Лишь там, где человек возвышается над своим существованием к великим мировым законам, лишь там, где речь идет об эволюции мира и человечества, можно воспринять их голос». 266-1, с. 363

«Эволюция состоит в том, что различные потоки в Универсуме развиваются с разной скоростью. Одни уходят вперед, другие отстают... возникают противоположные интересы в мире; это важный оккультный закон».

Д. 67/68, с. 35

Все вещи мира являются выражением планетарного Духа, они постоянно излучаются вовне; его Буддхи обращен вовне как свет («да будет свет!»). «Открывающийся Манас является законом». Что в Макрокосме выпукло, в микрокосме — вогнуто, и наоборот. «Человеческая жизненная сила проявляется в том, что стягивает в себе к центру материю». Материя и сила в человеке центростремительны, изнутри строят человека. В предметах же материя действует вовне, проявляется через закон (ибо саму ее воспринять нельзя), мысли, выраженные в ней; материя оказывает сопротивление действию, оказываемому на нее.

Д. 78, с. 29

Дойдя до берега пруда, мы должны поплыть, если желаем двигаться дальше. «Так и в Антропософии, — достигнув определенной точки, с нею нельзя идти далее, пользуясь абстрактными понятиями, образуя и дальше идеи, но становится необходимо войти в образы. Сами идеи начинают требовать, чтобы человек начал выражаться в образах. ...»

Если сама Вселенная действует не просто логически, но также и художественно, то и рассматривать ее следует, конечно же, художественно. ... природа творит не просто согласно одним лишь законам природы, но и согласно формам».

342, с. 37

«Смерть морального — ибо наследственный грех перенесен в сознание.

Закон спасает мир, но не человека». 343 (II), с. 73

Во всех циклах развития человек в первой их половине берет, а во второй отдает. «Этим обуславливается в высшей степени наше этическое отношение. Все, что необходимо усвоить, мы должны брать, чтобы позже вновь это отдать». Восприятие подчинено закону взятия, деятельность — отдавания.

Человек попеременно то воспринимает (берет), то действует (отдает). «Но закон творца (художника) есть закон откровения. Его деятельность называется деятельностью откровения». Она упорядочивает мир согласно мере, числу, весу, согласно симпатии и антипатии, разделению на добро и зло и т. д. Все творчество такого рода совершали иерархические существа, а теперь и человек.

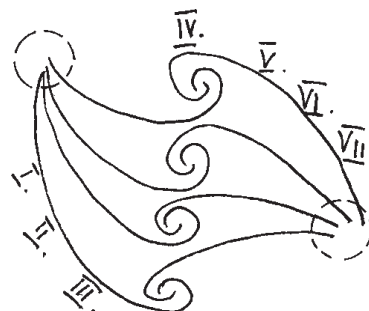
Д. 69/70, с. 20-21

«Абсолютное единство действует через троичность во внутреннем: мера, число, вес.

«Один есть откровение Абсолюта, божественного бытия. Три представлены (в человеке) бровями (Их рисунок напоминает цифру три. — *Сост.*)».

Мера — это Храм Бога в человеческом духе».

266-1, с. 500



«Образ развития человеческого духа. В начале человек есть Бог. В конце человек есть подобие Божие.

Мир является спиралеобразным движением. Всякое закручивание должно превратиться в раскручивание. ... Человек должен быть спиралеобразным движением.

Все, совершающееся в спиралеобразном движении, является магией». (Спиралеобразное — в смысле показанного на рис. — *Сост.*)

Д. 67/68, с. 17

Выворачивание или некоего рода переплетение (проглатывание) совершают в своем движении силы в природе. Луна совершает кругообразное движение вокруг Земли, а в кругообороте года движение Луны винтообразно.

«Истинный взгляд на четвертое измерение связан, в определенной мере, с тем, что алхимики называли «превращением»».

324а, с. 27-28, 58

«Объектом называется лишь то, что является нашим органам чувств в пространстве и включается во всеобщее понятийное содержание мира... Таким образом, в познании пространственно-временного объекта нам видимым образом дано не что иное, как понятие или закон».

Д. 63, с. 6

«С человеческой конституцией внутренне связан закон повторения и вариационного повторения».

324а, с. 132

«К каждой мысли добавляй противоположную! — Кто соблюдает это правило, сможет постепенно начать жить в живой спиритуальности».

«Только воление, которого *ты* не хочешь, открывает Я; только мысль, которую *ты* не мыслишь, возвещает дух».

266-1, с. 50, 359

«Ритм тела есть оккультный закон». 266-1, с. 120

Особенное и типичное в антропософском методе познания

655в. «Духовно-научное исследование покоится на основаниях, удовлетворяющих любое научное требование, поскольку применяет средства доказательства более сильные, чем само естествознание, а также поскольку

стремится фактически понять природу мистического переживания». Д. 45, с. 13

«В Дорнахе не стремятся к чуждым научности грезам, освобождающим от «оков» познания, поскольку кто-то по личному произволу желает «фланировать» в вечном-духовном; здесь также не стараются следовать тому направлению, где поверхностное переживание внешнего мира надеются преодолеть с помощью другой поверхностности — поверхностности сердца, которую часто называют мистикой. Здесь, в Гетеануме, стремясь взойти к духовным высям, придерживаются строгой научной дисциплины и занимаются самовоспитанием, которые заведены ради процветания человечества в низинах чувственного мира. Здесь не стремятся отказаться от Галилея ради того, чтобы можно было мечтать о вечном идей Платона. Известно, что сам Платон не был мечтателем и, кроме того, он жил в эпоху, когда человечество располагало другими силами. И нам известно, чего можно достичь, если через Галилея взойти в те области, где бывал он со своей душевной жизнью. Здесь также развивают силы, живущие во внутреннем души, — но не с помощью индийской йоги, и не так, как это делали гностики. Их развивают из подоснов путем нового наблюдения природы, и нового самосознания. Думают, что знают внутренние духовные силы Майстера Экхарта, но их развивают теперь, прибегая к современным экспериментальным методам». Д. 8, с. 5-6

«1) Антропософия имеет результаты, выходящие за пределы познания природы; поэтому она стоит на почве этого природопознания; 2) но в равной мере далеко отстоит от материалистического истолкования природы и от мистики; 3) она строит на способностях, которые еще нужно развить. Способность воспоминания — она позволяет выступить не-чувственному — в силе, которая вспоминаемое поднимает вверх.

Тут же вмешивается воля. — Сначала реальное в жизненных воспоминаниях.

4) Когда оно воспринято в волю, выступает мир души.

Познают: 1. как обращаться с логикой в естествознании; 2. познают, что человек, поскольку он способен любить, не принадлежит к природе, где действительно природопознание. — Это коренится в силе воспоминания.

Образы в мышлении: поэтому субстанциональное, делающее возможными образы — Воспоминания — Образы.

Чтобы иметь имажинации вне хода собственной жизни, нужно *забывать*. Вплоть до забвения современности.

Высоко возросшая способность представления при пустом сознании.

Философия — для выработки душевных сил.

1) Представления, приходящие из способности воспоминания, но не являющиеся воспоминанием.

2) Впечатления, выступающие как волевые импульсы, но таковыми не являющиеся. Нужно идти до границы восприятий чувств. Выключить их. Необходимо знать, что чувственный мир стоит выше всего «мистического».»

Д. 21, с. 5-6

Главное возражение сводится к тому, что Антропосо-

фия якобы способствует «иррациональности, таинственности, парадоксальности. Космического Христа находят незначительным.

Антропософия же имеет в виду следующее:

1. позицию обычного сознания. Существует божественное сознание — Отца. Нужно быть *большим*, чтобы не иметь его.

2. Сверхчувственное состояние сознания:

в чувственном мире — чувственный опыт и мысли; в сверхчувственном — чувства и импульсы воли.

В сфере реального существует этический мир; в феноменальном — чувственный мир.

Мир изменяется, преобразуется.

Человек познает себя так, что когда он развивает природу, то возникает зло; лишь природой должна оставаться «природа», но не человек, — объективная сила, возникающая для него из природы, не может сделать его добрым. Это может сделать только Христос. Его нужно переживать в душе. Это *несчастье*, если Его не могут переживать. Здесь не поможет никакое исследование Иисуса, проводимое по естественному или историческому методу. Это ведет к *вневременному* Христу. Дело же заключается в том, чтобы в Иисусе познать Христа.

Некогда человечество познавало с помощью мудрости. Теперь встает вопрос: что для него из того возникло?

На естественном пути развития оно пришло к рационализму; оно отделилось в себе, в своем «Я» от естественной сущностной основы. Оно поняло, что «природа» делает его плохим. — Так пришла «болезнь». Взирать на «природу» в человеке как на «зло» и в естественном «Я» видеть производителя этого «зла» — природа умирает во зле. Христос пробуждает, воскрешает умирающее человечество; никакой «человек» не способен на такое.

Познавать в истории душевное значение смерти означает искать Христа — *в свободном деянии*.

Д. 21, с. 12

«Когда возникает представление, например розы, то оно есть порождение и розы, и Я. Также чувство требует объекта, который не дан Я. Каким образом нечто чуждое вступает в деятельность Я? Без участия Я чуждый элемент не может вступить в него. Так что он может вступить через Я и быть преобразован Я в его собственное существо, чтобы Я могло остаться тем, что оно из себя делает». Тут в дело вступают определения. В них соединяются два противоположных элемента: «1. Действие определения, 2. определяемые члены; этих последних каждый раз является два: «Я» и «не-Я». Тот, который деятелен, есть всегда Я. Тут прежде всего нужно различать двоякое. Лучше всего это показать с помощью схемы.

Допустим, определяющее есть Я, как деятельно определяющее. Воспринятый чуждый объект обозначим как А.; т. е. А. есть не-Я, оно возникло, и возникло на всем протяжении А., благодаря определению и именно определению, сделанному Я, т. е. оно определено благодаря определению со стороны другого, чем Я и помимо Я, поскольку благодаря деятельности Я, оно стало именно А. Пусть, поскольку все должно быть как-то названо, первый род определения будет называться деятельным, второй — страдательным. Оба рода определения существен-

но отличаются друг от друга и не должны быть смешиваемы». Д. 30, с. 34

Чтобы оживить в себе высшее Я и осознать его, имеется «простое средство — не презирать, привыкнуть мыслить в линиях и точках. Так поступали духовные существа, которые, например, создали кристалл, а также, когда они сотворили тебя». 266-1, с. 384

«В методе, роде исследования человеческого духа и души научность вполне возможна...» Д. 91, с. 23

«Кто не может изучать много, должен немного изучать серьезно». 266-1, с. 257

«Лучше одну работу прочитать 25 раз, чем 5 книг по 5 раз; если книга (теософская) прочитана 2 — 3 раза, то ее вообще не следует считать прочитанной».

266-2, с. 159

Познание и мышление

655г. «Если познание пытаются понять как деятельность некоего существа, рассматривающего мир со стороны, то возникают все эти, вводящие в заблуждение, философские вопросы: как возможно познание? Познаваема ли вещь в себе? Существуют ли границы познания? и т. д. Все эти вопросы теряют свой смысл, если познание постигать как стоящее внутри жизненного процесса. Как жизнь манифестирует себя в растении, порождая листья, цветы, плоды, так ведет себя *познание* в человеке. Спрашивать: каковы границы у познания? — столь же бессмысленно, как спрашивать: каковы границы у цветения? Содержание познания есть продукт мирового процесса, как и цветы у растения. Образ мира, который набрасывает себе человек, есть содержание фантазий и *totò genere* всего, что только он отображает, *если рассматривать его лишь сообразно его образной натуре*. В силу потребности в нем говорят о «сути мира», о «вещи в себе» и т. п. Ничто внешнее не принуждает нас говорить о «сути мира». К этому нас подталкивает лишь собственная природа. Говоря о «сути мира» и утверждая, что она непознаваема, я высказываю вздор. Никакому существу не дано чего-то такого, что сопоставимо с познанием. Говорить о существовании чего-то, лежащего «за познанием», столь же бессмысленно, как говорить о лежащем по ту сторону роста растений. Познание должно оставаться внутри самого себя, если оно обладает смыслом. ... Отрицание мира, потусторонность и т. д. впервые возникают тогда, когда человек их придумывает. И это глупейшие из выдумок». Д. 6, с. 7

«Изучение природы с неизбежностью приходит к пограничным столбам, за которые невозможно выйти с познанием: с материей, с силой. Происходит это потому, что человек организован для любви. Силы, создающие границы, суть силы способности любить».

Мы не способны наше познающее существо соединить с существом природы, ибо, когда мы пытаемся это сделать, мы с душевной жизнью уже проникли в область, где развиваем силу любви.

Мистическое рассмотрение может идти вовнутрь до границы, которая могла бы быть внутренней природой человека — если исключить способность воспоминания,

— если бы она стала прозрачной. Но, желая быть мистиком, человек постоянно наталкивается на воспоминания, если только желает быть достаточно критичным.

Человек может расширить свое познание, если воспользуется средством познания, которое не разрушает способность любить и заявляет претензию на такое служение, которое способствует жизни через способность воспоминания.

Такое средство познания обретают благодаря тому, что созерцают насквозь мышление, а мысли, сотканые с чувственными восприятиями, отрывают от размышлений. Я мыслю, следовательно я не есть. Через медитативную деятельность мышление становится переживанием, но переживанием — подобным голоду — окрепшего Я-не-есть». Д. 45, с. 13-14

«Мистика — это понимание внутренней жизни. ... внутреннее углубление, деятельность. Эзотерика есть в определенном смысле то же самое, но мы из мистиков становимся эзотериками, поскольку мистик смотрит лишь в самого себя, эзотерик же кроме того воспринимает Вселенную. ... Поскольку мы познаем наши внутренние органы, мы упражняемся в мистике. Поскольку мы внутренние органы употребляем для познания мира, мы упражняемся в эзотерике в полном смысле этого слова».

Д. 60, с. 9-10

«Духоиспытатель должен пронизать себя истинным естественнонаучным настроением, ибо лишь благодаря ему можно развить элемент достаточно дисциплинированного мышления...»

Духовно исследовать означает жить в сверхчувственном, но жить с мышлением, созревшим на познании природы; и с волей, которая столь же мало, сколь сновидение, соприкасается с чувственным миром. ...

Самонаблюдение, возвращенное на чувственном мире, и мышление, не причастное к природопознанию, — враги духовного исследования». Природопознание должно стать жизнью, «источником жизни». Д. 45, с. 11

«Антропософское движение сегодня потому находится в тяжелом положении, что ведь очень многие люди, страстно желающие одухотворить мировоззрение, хотели бы также и на пути познания легким и удобным способом приходить к знанию, которое им может дать Антропософия. Людям не хочется заниматься той интенсивной внутренней работой, которая необходима в Антропософии, а потому по временам выступают совершенно абсурдные воззрения и мысли. ... кто сегодня действительно честно желает войти в Антропософию, должен настолько основательно изменить свое мышление, что в результате антропософы должны совершенно радикально отличаться от людей, не имеющих никакого понятия о том, что такое изменение мышления и ощущений вообще возможно. ... Так основательно изменять мышление не требовалось даже в Мистериях древности; многое там было подобно популярному мышлению».

«Все антропософское мышление является, собственно говоря, чем-то сакраментальным, о чем я высказался в связи с разработкой теории познания мировоззрения Гете. ... Мышление — это таинство человека».

Познание, если оно действительно является познанием, есть причастие человека». 345, с. 29, 40

Отличие эзотерической лекции от экзотерической состоит в том, что из последней что-то узнают, а первая дает переживание. 266-1, с. 251

«Какова разница между эзотерикой и экзотерикой? В экзотерике мы получаем сообщения, почерпнутые из эзотерики, как пищу для наших душ. В эзотерике мы стремимся сами созерцать те миры, из которых черпает эзотерика свои сообщения». 266-2, с. 379

«Вот три степени, волшебные средства всякого практического мышления: интерес к окружающему миру; удовольствие и любовь ко всем отправлениям; внутреннее удовлетворение... от рефлексии, от мышления, которое мы, обособившись от вещей, тихо совершаем для себя». Д. 78, с. 13

«Для египтян дело сводилось к тому, чтобы проникнуть к трупам мыслей, после того, как исчезла возможность сопереживать Вселенную внутренне в живых мыслях.

Теперь дело заключается в том, чтобы приготовить будущее через пробуждение трупов мыслей в образованиях внешнего мира, которые постигаются в их метаморфозе». Д. 15, с. 20

«Кто хочет быть эзотериком в антропософском смысле, должен выучить свою жизнь мышления каждую мысль продумывать основательно. Короткое, слишком короткое мышление есть признак материалиста».

«Мистически: Отец — Сын — Святой Дух.
Масонски: Сила — Действие — Сущность.
Гностически: (пропуск в тексте).
Алхимически: Сера — ртуть (ртуть) — соль». 266-1, с. 126, 455

Мышление и созерцание

655д. «В смысле Гегеля, идею не должно постигать абстрактно, подобной абстрактной точке. Нет, она наполнена, может производить из себя богатое содержание, подобно тому, как в семени имплицитно содержится все растение.

Так что идея, согласно Гегелю, должна из самой себя производить содержание, независимо от духа и природы; оно, таким образом, когда применяется, может быть применено к обоим. Так что еще до того, как человек займется вопросом о значении духа и природы, он уже обрел точку зрения на то и другое и видит затем в природе манифестацию идеи и видит в духовном изживание идеи. Итак, нам дано усвоить точку зрения, согласно которой идея развивается так, что человек тут остается как бы ни при чем. Человек предается глубоко собственному (исконному) процессу себя в самом себе и из себя развивающего мира идеи. Отсюда следует то, что в гегелевском смысле можно назвать наукой логики. В ней имеют дело не с субъектом и объектом, как в аристотелевской логике, а с самодвижением стоящей над субъектом и объектом идеи. ... Идея должна думать, не Я». Д. 30, с. 5

«Независимым от организма является лишь играю-

щее в восприятиях мышление. Поэтому лишь благодаря этому мышлению можно обрести самопознание.

Отвлеченное от восприятий мышление связано с организацией. Мышление должно так укрепиться, чтобы его можно было переживать в той же силе, что и воспринимающее мышление. Мысля, нужно развить такую же силу, какую развивают в восприятиях». Д. 45, с. 12

«Жизнь пребывает понятийно внутри нашего сознания лишь в том случае, если понятие может органично переходить в другие понятия. В неорганическом, где мы имеем ограниченные понятия, мы имеем в нашем сознании одно лишь замаскированное мертвое. Мы нуждаемся в понятиях, переходящих одно в другое, которые живут, способны метаморфизироваться. Такие понятия не отталкиваются, лишь когда мы их обретаем в нашем внутреннем. Эти понятия можно выносить вовне, и они способны через жертвоприношение, через пресущствление и причастие вести к новому соединению с Божественным, которым мы были оставлены на Земле». 343, с. 183

«Объективное понятие может быть увидено внечеловеческими глазами прошлого». Д. 15, с. 16

«Свет является чем-то таким, что человек хотя и знает, но лишь так, что воспринимает его извне; благодаря медитации получают внутренний противополообраз света, узнают, как свет возникает, и потому могут производить его сами. Этого может достичь тот, кто дает чистым понятиям действительно медитативно воздействовать на свою душу, кто овладел свободным от чувственного мышлением. Тогда весь окружающий мир предстает ему как текущий свет, и тогда ему следует как бы химически выработанное представление о воде соединить с представлением о свете». 324а, с. 61

Нужно любить мысли, как собственных детей, постоянно заниматься ими. Тогда вокруг нас образуется мысленный панцирь, мы преодолеем переходную стадию, станем позитивны. Мы всегда окружены мыслями как силами, воздействующими на нас. Существуют люди, словно бы окруженные кристаллом, от которого отскакивают все неподходящие мысли.

«Рассудок и разум — лишь посредники для постижения сердцем». «С помощью рассудка и разума человек лишь проникает к мыслям Бога. А получив их, он должен научиться их любить. Человек учится постепенно любить все вещи. Но этим не утверждается, что он, отказываясь от собственного мнения, должен привязываться сердцем ко всему, что ему встречается. ... когда суть вещи исследована в ее божественной основе, тогда человек начинает ее любить. Если передо мной низкий, порочный человек, то мне не следует любить его пороки». Нужно постараться понять их происхождение, чтобы быть в состоянии помочь. «Бог во всех вещах, но это божественное в вещи я должен сначала искать. ... Если сердце ищет любовь к истине во всех существах, то живет «дух в сердце». Такая любовь является одеянием, которое душа должна носить всегда. Она тогда сама воплещает Божественное в вещи».

«Голова и мозг являются лишь переходными органами познания. Орган, который действительно глубоко и сильно будет всматриваться в мир, имеет свой зачаток

в современном сердце». Чтобы стать органом познания, сердце должно многообразно преобразоваться. «Но именно сердце является источником, родником, из которого возникает будущая ступень человека».

266-1, с.31-32, 61, 100

«Мысль обдумывает мысли» — это медитативное изречение высшего значения. Не мозг мыслит, не эфирное или астр.тело, но сама мысль обдумывает мысли. Это также является тем, что со всей ясностью исходит из нашего изречения: В духе пребывало ядро (зародыш) моей жизни...»

266-2, с.135

«Человеку никогда не прийти бы к переживанию действительности, если бы, мысля, он сам не стал не действительным и благодаря тому не воспринял бы действительное как что-то чужое».

Д. 45, с. 11

«Манас можно развить лишь научившись все, приобретенное с помощью мышления, ощущать как нечто мало-значительное по сравнению с тем, что можно обрести, открывшись мыслям, струящимся из Богом сотканного Космоса». Из души следует удалить все, чему научился, стать непосредственным, как ребенок. «Лишь непосредственности души предлагаются божественные загадки, окружающие нас. Детской должна стать душа, чтобы достигнуть Царства Небесного. Навстречу детской душе струится из духовного мира сокровенная мудрость — Манас — как дар милости».

266-3, с. 244-245

«Чистая мысль должна превратиться в образ, создать образ... Все, созданное Богом, сначала было образом».

«На ранних ступенях развития человек обладал спиритуальным созерцанием и мышлением. Его тело было некоего рода местом покоя, в котором он засыпал и терял сознание, когда находился в нем».

266-1, с. 266-267, 364

«Если мысли освобождены от чувственности, то остается сделать всего лишь один шаг, чтобы вступить в сверхчувственный мир».

Д. 11, с. 9

«Уже десять лет (говорится в 1912 году) Средней Европе дается духовный импульс, который может вести к сверхчувственному созерцанию».

266-2, с. 428

«Кто владеет созерцанием духа, не нуждается, как кажется, в доказательстве; однако вживание в доказательство само есть путь, приводящий к созерцанию».

Д. 45, с. 13

«Созерцающая сила суждения»: intellectus archetypus.

Д. 10, с. 14

Габриэль и мышление эфирным мозгом

655e. Габриэль вступил в свое правление с XVI века, и он тогда воздействовал особым образом на наш мозг, на форму лба. В голове путем управления наследственностью он выработал орган, который средствами материалистической науки открыть нельзя. Но с тех пор мозг стал отличаться от того, каким он был у людей в XIII-XIV столетиях.

«С XVI столетия мозг изменился ясновидчески отчетливо воспринимаемым образом, и человек благодаря этому стал способен постепенно научиться понимать Христианство во всем его значении».

Августину был известен семичленный состав человека, хотя он и называл это иначе, чем в теософском учении. Для него и некоторых других (Фома) это было возможно благодаря отпечаткам эфирного и астрально-го тел Христа, которыми они были одарены. Поэтому они со святым настроением говорили об эф. или астр. теле. Они понимали, что это знание они получают как дар свыше, который своим Я они постичь не могут. Но благодаря Габриэлю в XVI веке в переднем мозге был развит орган, сделавший человека в XIX веке, с наступлением эпохи Михаэля, способным понимать Духовную науку, значение Мистерии Голгофы.

266-1, с. 482-483

С помощью особого управления рождением Архангел Габриэль «... развил постепенно в человеке орган, расположенный в лобной пазухе над корнем носа. ... если бы было можно произвести анатомическое сравнение современного трупа с трупом человека, например, XII века, то можно бы было обнаружить различия в строении, в извилистости мозга в указанной части. Этот орган Архангел Габриэль готовил в человеке постепенно, чтобы тот смог воспринять весть Архангела Михаэля, сменившего правление Габриэля в 1879 году».

Михаэль будет через этот новый орган напечатлеть человеку послание теософии, но не непосредственно. Через великую Белую Ложу он даст ей струиться в эф. тела людей, а оттуда человек может сам дать ей самосознательно вливаться в созданный для нее орган, а потом действовать в эф. теле.

Габриэль действовал на людей в период между зачатием и рождением. Мозг человеческий прежде был иным; он, так сказать, получал свежие побуждения. Теперь он их не получает; вместо этого имеется новый орган, который человек должен развивать по собственной инициативе. ...

Те, кто не желают пользоваться этим органом, приводят его к иссыханию; он дегенерирует, если им не пользоваться».

Воспринимать ту весть означает соучаствовать в развитии мира и человечества. Кто такой работы не совершает, за того ее сделает духовный мир. Дело заключается в одухотворении Земли и претворении ее в зон Юпитера. Не желающие пользоваться новым органом образуют из части Земли небольшое иссохшее ядро. С ним они окажутся связанными в бытии Юпитера.

Благодаря новому органу человек может в медитации выделять эфирную часть головы, и на нее тогда воздействует Михаэль.

266-1, с. 487-489

Орган для действия спиритуальной мудрости находится во лбу; он сформировался в эпоху Габриэля (до 1879 г.) и теперь им нужно воспользоваться, иначе он иссохнет, станет источником болезней, эпидемий.

Если бы господство Габриэля, преобразовавшего мозг так, что он стал пригоден для восприятия высшей науки, продлилось и далее, то мыслительная деятельность выродилась бы в арабесках.

«При Габриэле духовная наука должна была сохраняться в тайне; он есть ангел тайны. При Михаэле эта наука должна изливаться вовне открыто».



266-1, с.258-261

Эзотерическая жизнь с XIV столетия до ноября 1879 года протекала совсем иначе, чем в наше время. Тогда вся оккультная жизнь шла в величайшем покое и потаенно от внешнего мира... под водительством Архангела Габриэля».

Архангел Габриэль во время своего правления, влияя особым образом на рождение, выработал в мозгу у людей особый орган для понимания духовных истин. Еще в XVI веке его не было, и теософии тогда люди понять просто не могли. Если теперь этот орган остается без употребления, то человек попадает под влияние противника Михаэля — Маммона, бога препятствий; под его влиянием возникают бациллы болезней. В будущем это примет вид ужасных эпидемий нервных болезней. Дети будут приходить в мир с разрушенной нервной системой. 266-1, с.282, 414

«Все эфирные мозги людей более разнообразны, чем листья на дереве. Светящиеся точки в эфирном мозгу напоминают фотографию звездного неба». 266-2, с.111

Первичный феномен и тип

656. Гете изучал в 80-х годах Линнея. «Во время этого изучения ему становилось все яснее и яснее, что существует только одна основная форма, которая является в бесчисленном множестве отдельных растительных индивидуальностей. Ему самому эта форма становилась все более и более наглядной. Он, далее, познал, что в этой основной форме заложена способность к бесконечным изменениям, что и рождает множественность из единства». (См. письмо Гете к фон Штайн от 9.У1.1786 г.). 1(2)

657. «Необходимую связь явлений Гете называет прафеноменом». 1(17)

658. «Феномен, при котором характер процесса вытекает непосредственно и с прозрачной ясностью из природы наблюдаемых фактов, мы назовем первичным феноменом или основным фактом. Такой первичный феномен тождествен с объективным законом природы. Ибо в нем выражается не только то, что при определенных условиях совершился некий процесс, но и то, что он должен был совершиться». 2(15)

659. «Все, что в математике, физике и механике не есть простое описание, должно быть первичным феноменом. На обнаружении таких первичных феноменов зиждется весь прогресс науки. Как только удастся высвободить какой-нибудь процесс из переплетений с другими процессами и объяснить его как прямое последствие

определенных элементов опыта, мы проникаем на один шаг глубже в понимание мирового свершения.

Мы видели, что первичный феномен может быть найден чисто мыслительным путем, если привести соответствующие факты мысленно в связь согласно их сущности. Но можно создать необходимые условия также и искусственно. Это и делается в научном опыте. Тогда привлечение известных фактов находится в нашей власти. Конечно, мы не в силах устранить все побочные обстоятельства. Но все-таки существует средство освободиться от них. Вызывают какой-либо феномен в различных видоизменениях. Один раз дают действовать одним, а другой раз другим побочным условиям. Тогда находят, что через все эти видоизменения проходит нечто постоянное. Конечно, при всех комбинациях необходимо удерживать существенное. Тогда оказывается, что во всех этих отдельных опытах одна составная часть фактов остается неизменной. Она составляет высший опыт в опыте. Это и есть основной факт, или первичный феномен». 2(15)

660. Гете дает такую таблицу родов деятельности (в «Набросках учения о цвете»): «случайное — механическое — физическое — химическое — органическое — психическое — этическое — религиозное — гениальное». «По этим восходящим ступеням следует расползти прафеномен». 1(10)

661. «Способ, каким понятие (идея) изживается в чувственном мире, создает разницу между царствами природы. Если чувственно-действительное существо достигает лишь такого бытия, что оно стоит целиком вне понятия, и лишь им, как *законом*, управляется в своих изменениях, то мы называем это существо *неорганическим*. Все, что происходит с ним, возводимо к влиянию других существ; и как два таких существа воздействуют одно на другое, объяснимо с помощью стоящего вне из закона. В этой сфере мы имеем дело с феноменами и законами, первоначальные из которых можно назвать *прафеноменами*. В этом случае воспринятое понятийное стоит вне восприятий множественности.

Но чувственное единство уже само указывает за свои пределы, оно может, если мы хотим его постичь, понудить нас пойти далее, к более широкому, чем воспринимаемому нами, определению. Тогда является понятийно постигаемое как чувственное единство. Оба, понятие и восприятие, не идентичны: понятие является не в нем чувственно-многообразия, как закон, а в нем — как принцип. Оно лежит в его основе как нечто пронизывающее его, более не воспринимаемое чувственно, что мы называем *типом*. С ним имеет дело *органическое* естествознание.

Но также и здесь понятие еще не является в своей собственной форме как понятие, а сначала как *тип*. Когда же оно выступает не как всепронизывающий принцип, а в своей понятийной форме, то оно является как сознание; тогда, наконец, приходит к явлению то, что на предыдущих ступенях пребывает в ином. Понятие здесь само становится восприятием. Мы имеем дело с самознающим человеком.

Закон природы, тип, понятие — это суть три формы, в которых изживается идеальное. Закон природы абст-

рактен, стоит над чувственным многообразием, он господствует в неорганическом естествознании. Здесь идея и действительность полностью разъединены. Тип соединяет их в сущность. Духовное становится действующей сущностью, но действует оно не как таковое. Его, как такового, здесь нет, но оно, если его хотят рассматривать сообразно его бытию, должно быть увидено как чувственно-образное. Так пребывает оно в царстве органической природы. Понятие присутствует воспринимаемым образом. В человеческом сознании воспринимаемо само понятие. Созерцание и идея покрывают одно другое. Они суть идеальное, которое созерцаемо. Поэтому на той ступени идеальное ядро бытия нижних ступеней природы приходит к явлению. С человеческим сознанием дана возможность тому, что на нижних ступенях бытия просто *имеется*, но не является, стать также являющейся действительностью». 1(16)

662. «Нужно прежде всего направить свое мышление на вопрос: откуда мы берем содержание того всеобщего, как частный случай которого мы рассматриваем отдельное органическое существо? Мы очень хорошо знаем, что специализация совершается под влиянием воздействий извне. Но саму специализирующуюся форму мы можем вывести из некоего внутреннего начала. Почему развилась именно эта особенная органическая форма — об этом мы узнаем, когда изучим окружающие условия этого существа. Но ведь эта особенная форма есть нечто и сама по себе, она является нам с определенными свойствами. Мы видим, в чем здесь дело. Внешнему явлению противостоит некое, в самом себе формирующееся содержание; оно и дает нам путеводную нить, чтобы вывести заключение об этих свойствах. В неорганической природе мы воспринимаем известный факт и для объяснения его ищем другой факт, третий и т.д.; в результате этого первый факт является необходимым следствием остальных. В органическом мире это не так. Здесь кроме таких фактов нам необходим еще один. Мы должны положить в основу воздействий, оказываемых внешними условиями, нечто такое, что не определяется пассивно этими условиями, но что активно из самого себя определяет себя под их влиянием.

Но что же такое эта основа? Она не может быть не чем иным, как тем, что является в *особенном* в форме *всеобщего*. В особенном же всегда является определенный организм. Эта основа есть поэтому организм в форме всеобщего: всеобщий образ организма, охватывающий в себе все особенные формы последнего.

Следуя Гете, мы назовем этот всеобщий организм типом. Какие бы другие значения ни имело слово «тип» в нашем словоупотреблении, здесь мы применяем его в смысле Гете и имеем в виду одно только вышеупомянутое значение. Этот тип ни в каком отдельном организме не развит во всем своем совершенстве. Только наше мышление на ступени разума в состоянии постичь его, извлекая его как всеобщий образ из явлений. Следовательно, тип есть идея организма: животность в животном, всеобщее растение в отдельном растении.

Тип не следует представлять себе как нечто твердое, неизменное. Он отнюдь не имеет ничего общего с тем, что

самый выдающийся противник Дарвина назвал «вполощенной творческой мыслью Бога». Тип есть нечто вполне текучее; из него выводимы все отдельные виды и роды, которые можно рассматривать как подтипы или специализированные типы. Тип не исключает теории эволюции. Он не противоречит факту развития органических форм друг из друга. Он есть только разумный протест против мысли, будто органическое развитие целиком исчерпывается последовательно возникающими, фактическими (чувственно воспринимаемыми) формами. Тип есть то самое, что лежит в основе всего этого развития. Он устанавливает взаимосвязи в бесконечном многообразии. Он есть внутреннее содержание того, что нам знакомо как внешняя форма живых существ. Теория Дарвина имеет своей предпосылкой такой тип.

Тип есть истинный праорганизм; смотря по тому, как он специализируется в мире идей, он есть прарастение или праживотное. Никакое отдельное чувственно-действительно живое существо не может быть типом. То, что Геккель и другие натуралисты называют первичной формой, есть уже специализированная форма; в то же время она — простейшая форма типа. Тот факт, что тип во времени раньше всего проявляется в простейшей форме, еще не означает, что следующие друг за другом во времени формы являются следствием предшествующих. Все формы суть следствия типа — как первая, так и последняя, — его явления. Его мы должны класть в основу истинной органики, а не производить просто отдельные виды животных и растений друг от друга. Красной нитью проходит тип через все ступени развития органического мира. Его следует нам держаться и с помощью его исследовать это великое многообразное царство. Тогда оно станет нам понятным. Иначе оно распадается, как и весь прочий мир опыта, на бессвязное множество единичных явлений. Даже когда мы сводим более позднее и сложное к его прежней более простой форме и думаем, что видим в последней нечто первоначальное, то мы ошибаемся, ибо мы выводим только одну специализированную форму из другой, тоже специализированной». 2(16)

663. «Тип в органическом мире играет такую же роль, как закон природы в мире неорганическом. Как закон природы дает нам возможность узнавать в каждом отдельном свершении член великого целого, так тип позволяет нам усмотреть в отдельном организме особую форму его пробраза».

«Каждый отдельный организм есть особая форма выражения типа. Он — индивидуальность, которая из некоего центра сама себя регулирует и определяет. Он есть завершенное в себе целое, каковым в неорганической природе является лишь космос». 2(16)

664. «Феномены, возникающие так, что при этом действуют только необходимые условия, мы можем назвать *первоначальными*, другие, — *производными*. Если мы поняли первоначальный феномен, исходя из его условий, то мы также можем понять и производный, выводимый из дополнительных условий».

Здесь нам понятна задача науки. Она должна через феноменальный мир проникать столь далеко, чтобы отыс-

каты явления, которые зависимы только от *необходимых* условий. В языково-понятийном выражении такие необходимые связи являются *законами природы*». 1(16)

664а. «Природа дарует прафеномены — они доступны лишь наблюдению; дух дарует пра-силы — они доступны лишь направляющей саму себя воле.

В природе: умершие результаты воления.

В духе человека: нерожденные мысли».

Д. 45, с. 11-12

«Праобразы вещей не возникают и не преходят; они не созданы и потому не преходят, они вечны. ...Праобраз Земли вечен. В нем находятся все другие праобразы физического мира. ... они вечны. ... каждый человек имеет свой (праобраз), который в вечности сияет в красоте и славе». 266-1, с. 131

664б. «Душевно-духовное может произойти только от душевно-духовного», как живое — только от живого.

Д. 106, с. 10

«Христос есть Праобраз Я; да устремится мое Я стать отображением Праобраза. Этот Праобраз не может быть назван никаким другим именем, как только «Я-есмы»».

266-1, с. 456

Природопознание

665. «Система деятельностей, совершающихся т.обр., что один факт всегда является следствием другого, однородного с ним, называется неорганической природой».

«Неорганический чувственный мир не доходит до индивидуальности. Только в своей всецелостности он закончен. Чтобы получить целое мы должны стремиться понять совокупность неорганического как единую систему. Такой системой является космос.

Проникающее до конца понимание космоса составляет цель и идеал неорганического естествознания. Всякое, не идущее к этому научное направление есть лишь подготовка, лишь часть целого, но не само целое». «Дух разлагает все феномены неорганической природы на такие, где ему содеянное является непосредственно и с необходимостью проистекающим из действующего». 2(15)

666. «Идеал неорганической науки: понять совокупность всех явлений как целостную систему, чтобы мы сознанием нашим в каждом отдельном явлении узнавали то или иное звено космоса. В органической науке, напротив, идеалом будет: иметь перед собой в типе и в формах его явления в наивозможном совершенстве то, что мы видим развивающимся в ряде отдельных существ. Проведение типа через все явления — вот что имеет здесь решающее значение. В науке о неорганическом — система, в науке об органическом — сравнение (каждой отдельной формы с типом)».

«Метод физики — это просто частный случай общего способа научного исследования. ... Когда этот метод распространяют на органическое, то тем самым не считают со специфической природой последнего». «Справедливость нашего упрека современному органическому естествознанию в том, что оно применяет в органической природе не принцип научного рассмотрения вообще, а лишь принцип рассмотрения неорганической приро-

ды, подтверждается, если мы рассмотрим воззрения одного из несомненно самых выдающихся теоретиков современного естествознания — Геккеля.

От всякого научного рассмотрения Геккель требует выявления причинной связи явлений. Он говорит: «если бы психическая механика не была так бесконечно сложна, если бы мы были в состоянии проследить также полностью историческое развитие психических функций, то мы могли бы привести их все к математической формуле души». Отсюда ясно видно, чего он хочет: обращения со всей Вселенной по шаблону физического метода».

2(16)

667. «Идеальное единство выводит из себя ряд чувственных органов во временной последовательности и в пространственном, рядоположенном бытии, и совершенно определенным образом замыкается от остальной природы. ... Это означает, что сущность органического можно понять только в его становлении, в его развитии. Неорганическое тело ограничено, жестко приводится в движение только извне, а внутренне оно неподвижно. Организм содержит беспокойство в себе, постоянно преобразует себя изнутри, образует себя в метаморфозах. К этому относится следующее изречение Гете: «Разум обращен на становящееся, рассудок — на ставшее; первого не заботит: для чего? Второй не спрашивает: откуда? — Разум радуется *развитию*: он желает удержать все, чтобы смочь этим воспользоваться»; и: «разум господствует только над живым; ставший мир, которым занимается геогнозия, — мертв» («Изречения в прозе»)».

«Все чувственные отношения в живом существе не являются следствием других чувственно-воспринимаемых отношений, как это имеет место в неорганической природе. Все чувственные качества являются здесь скорее следствием иных качеств, которые чувственно более не воспринимаемы. Они являются как следствие парящего над чувственными процессами высшего единства. Облик корня обуславливает ствол, а этот, в свою очередь, — листья и т.д.; но все эти формы обусловлены стоящей над ними, не проявляющейся чувственно формой; хотя все они присутствуют здесь, но один для другого, а не благодаря друг другу. Они не обуславливают один другого, а сами обусловлены чем-то другим... Мы должны выйти из чувственного мира. Наблюдения больше не достаточно, мы должны единство постичь понятийно, если хотим объяснить явление». 1(4)

668. «Шельвер и Хеншель (ботаники) писали удивительные вещи о росте растений, крайне удивительные вещи, но Гете просматривал их с большим удовольствием. Для современного ботаника вся эта история отношений Гете с Шельвером и Хеншелем — сплошное безумие, но, как сказал ап.Павел: «Глупость пред людьми может оказаться большой мудростью пред Богом».

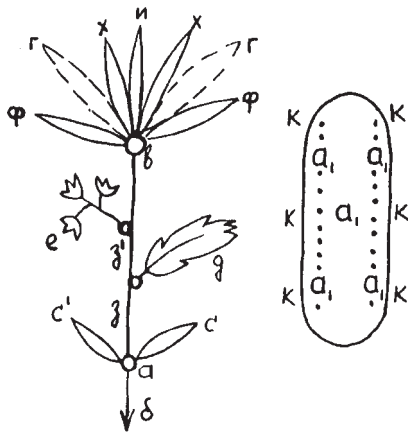
Шельвер был против всего способа рассмотрения растений ботаниками. Он говорил, примерно следующее: в растительном мире не содержится никаких идей, но растение растет потому, что оно растение и производит себе подобное. Оплодотворение он рассматривал как нечто второстепенное, как заблуждение природы. Расте-

ние просто из самого себя, по мнению Шельвера, должно воспроизводить другое растение. 175(11)

669. «Значительное в метаморфозе растений состоит не в открытии отдельных фактов, что лист, чашечка, корона и т.д. являются идентичными органами, но в грандиозном мыслительном построении живого целого, действующих один сквозь другой законов образования, исходящих из этого целого, которое определяет из себя отдельности, отдельные ступени развития». 1 (1)

669a. Что Гете понимал под «листом» растения, не следует брать буквально. «Он хотел лишь показать, что единство растительного существа во всех других органах живет точно так же, как и в листе, но только в измененных формах. ... если Гете говорит о едином органе, лежащем в основе всех видимых форм, то он имеет в виду идеальное образование, позволяющее изучающему созерцать ступени живой последовательности имеющихся в растении форм». Д. 46, с. 19

670. «Что это за законы образования, которые все воздействуют на *один* формопринцип, а получается один раз лист стебля, другой раз лепесток чашечки? ... Причину этого Гете видит в попеременном раскрытии и закрытии. Когда энтелехия, действующая как принцип растительной жизни, выступает в бытии из одной точки, то



она манифестирует себя пространственно, строящие силы действуют в пространстве. Она рождает органы определенной пространственной формы. Только концентрируются эти силы либо устремляясь в одну точку ... либо расширяясь... В течение всей жизни растения сменяются три расширения и три сжатия. ... Сначала все растение, в отношении своих возможностей, покоится в стянутом в одну точку семени (а). Из него оно выступает и разворачивается вширь, распространяется в образовании листьев (с). Образующие силы отталкиваются все больше, поэтому нижние листья еще неразвитые, компактные (сс¹); чем дальше вверх, тем больше жилковатости, зубчатости. Что ранее тесно располагалось одно над другим, теперь расходится (листья д и е). Что прежде находилось в промежуточном пространстве (зз¹) выступает в образовании чашечки (ф) в точке на стебле (в). Чашечка образует второе стягивание. В цветочной кроне

снова наступает расширение, *распространение*. Лепестки цветка (г) в сравнении с лепестками чашечки тоньше, нежнее; это может произойти от меньшей интенсивности действия в одной точке, т.е. при большей экстенсивности образующих сил. В органах пола (пыльники — х и пестик — и) выступает следующее стягивание, после чего в образовании плода (к) наступает новое расширение. В выходящих из плода семенах (а) все растение снова является стянутым в одну точку».

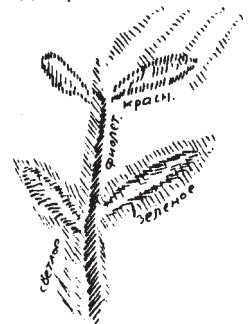
«Разница между почкой и семенем состоит лишь в том, что последнее развивается непосредственно в земле, в почве, тогда как первая образуется на растении. Семя — это экземпляр растения более высокого рода или, если хотите, весь круг растениеобразования. С каждой почкой растение как бы начинает новую стадию своей жизни, оно регенерируется, концентрирует силы, чтобы развернуть их по-новому. Образование почки или бутона является перерывом в вегетации. Растение может стянуться в почку, если условия для жизни оказываются неподходящими, и ждать. Прекращение вегетации зимой основывается на этом».

«Чувственное родство является лишь следствием идеального родства, а не наоборот». Пыльник был некогда листом, но не по этой причине они родственны. — В силу идеального родства они явились однажды как лист, другой раз как пыльник. Идентичное по своей идее является в идентичном образовании. 1(4)

671. «Существо, в котором действуют только принципы физ. и эф. тел, выражает собой лишь принцип повторения». Цветок растения — это тоже лист, но сильно видоизмененный. В нем действует тот же принцип повторения (см. Гете). 107(2)

672. «Из семени растение развивает первые органы, семядоли, после чего оно в большей или меньшей степени возвращает земле свои покровы и укрепляет в почве свой корень» И далее в ходе роста импульс следует за импульсом, узелок вяжется за узелком и на каждом узелке находится лист. Листья являются в различных формах. Нижние еще просты, а верхние украшены различными узорчатыми окаймлениями, составлены из множества листочков. Прорастание на этой ступени развития своего чувственно-сверхчувственного содержания разворачивается как внешнее чувственное явление. Гете представлял себе, что своим прогрессирующим образованием и совершенством листья обязаны свету и воздуху». 6(7)

673. Если мы возьмем растение, говорил Гете, и рассмотрим лист внизу, на стебле (зеленое) и сверху — лепесток цветка (красное), то «это не два разных листа, а только один лист в различных обличьях. Однажды сила действует вниз; там она действует так, что главным образом исходит из земли. Растения притягивают силы из Земли, всасывают их вверх, и лист должен расти под влиянием земных сил, расти зеленым. Когда растение растет далее (фиолетовое), подходит Солнце и освещает его все сильнее и сильнее. Солн-



це перевешивает, и тот же самый импульс растет к Солнцу и становится красным». Временами человек бывает бледен от зависти, временами краснеет от гнева, один и тот же человек, — так говорил Гете. И как нет в данном случае двух людей, так нет двух листьев. «Тычинки — это тот же самый лист». Все растение есть лист. Но этого не следует брать телесно. Это дух, живущий в царстве растений. И мы можем пойти еще дальше. Возьмем растение, поставленное в такие природные условия, что у него совсем нет времени развить корень, листья, все это в нем растет ужасно быстро и вынуждено развиваться неотчетливо: тогда мы получаем губку, гриб. 216(7)

674. «Три вещи в растении особенно значительны. Первым — оно у некоторых растений выступает совсем по-особенному — является запах, который связан с действующими в растении маслами. Запах растения притягивает определенных элементарных духов, желающих погрузиться в растение. А поскольку лежащее в основе деятельности — не субстанции — запаха в минеральном особенно концентрированно содержится в сере, то старая медицина действительно могла это деятельное в запахе растения, духовно экстрактное растения, вызывающее некий род страстного желания в элементарных духах, погружающихся в запах, называть сульфурным в растении. Глядя на сульфурное растения, можно сказать, что человек вырабатывает правильное понимание его запаха, когда знает, что здесь взаимодействует духовное сверху и снизу, когда растение благоухает. Это первое.

Второе, что вырабатывают себе — это внутреннее чувство того, что растет в листе. Имеется много возможностей запаха привести в связь с листьями растения, с их формой. Листья бывают многообразны: с зубчиками, с острями, округлые, расчлененные и т.д. Не правда ли, можно выработать тонкое чувство этих листьев, и тогда оживут те духовные существа, которые через запах погружаются в растения. Тогда со всей периферии космоса сияет стремление каплеобразного формирования. Здесь имеется нечто такое, благодаря чему вы обретаєте удивительное чувство того, что с любовью действуя из космоса, содержится в лепестках. Вы обретаєте это чувство, если развиваете любовь к созерцанию лепестков, когда утром растение осыпано сверкающими каплями росы. Эти капли росы в своей сущности просто отражают стремление периферии космоса порождать в растении шарообразное, каплеобразное. Капля — это то, что целиком и полностью лежит в основе всего лепесткового в растении, и если бы только периферически-космическое действовало духовно в растении, то растение всегда образовывало бы круглый облик. Вы видите, что круглое в растении особенно выступает тогда, когда космическое одерживает верх: в образовании многих ягод, листьев (ртутный процесс); но это каплеобразование тотчас же вбирается земными силами. ... Когда утром я иду по лугу и вижу на листьях серебряные жемчужины росы, то они открывают мне то, что в листьях живет в самом духе: стремление к космическому облику шара. — Но это должно быть почувствовано, если вы хотите понять растение». От этого чувства вы сможете перейти к тонкому

пониманию всего, что в человеке действует центробежно (напр. ногти, пот).

Третье, что нужно наблюдать в растении — это корень, как он погружается в почву, входит во внутреннюю связь с ее солями. Этот процесс прямо противоположен солевому процессу. Возьмите поваренную соль, которая при растворении имеет соленый вкус, и помыслите нечто полярно противоположное этому, т.е. когда растворение упраздняется, происходит спекание, и запах, вкус становятся латентными. Вы тогда имеете процесс, разыгрывающийся между почвой и корнем растения. Старая медицина называла это солевым процессом». 316(4)

675. «Растение живет в нашем духе так же, как и в объекте». 295(10)

676. «У растения в каждом органе содержится все растение, а жизненный принцип нигде не существует как определенный центр; идентичность органов состоит в образовании согласно одному закону. У животного каждый орган как бы является из того центра, сообразно которому, как центру существа, построены все органы. Облик животного является основой для его внешнего бытия, но определен изнутри. ... Внешние влияния действительны в пределах определенных границ, но образование обусловлено внутренней природой типа, а не механическим воздействием извне. Приспособление, таким образом, не может идти так далеко, чтобы весь организм явился продуктом внешнего мира. Его образование заключено в границы».

«Эти границы не расширит ни один Бог, их почитает природа;

Ибо лишь в ограниченном стало возможным совершенное». (Гете) .

Расчлняясь во множество систем органов, доходящих до определенной степени образования, животное получает возможность проходить разного рода развития; и таким образом из праживотного возникли виды и роды животных. При этом, конечно, играло свою роль и приспособление, и борьба за существование. Но они не были определяющими, а лишь служили побуждением к изменениям в органах. «Всякий более высокий индивидуум потому становится более совершенным, что благодаря благоприятному влиянию своего окружения он не испытал помех в свободном развитии сообразно своей внутренней природе. Если же, по причине различных воздействий, индивидуум вынужден остаться на более низкой ступени, то к явлению приходит лишь часть его сил, и тогда его целое представляет собой лишь часть целого, более совершенного индивидуума. Так является высший организм в своем развитии составленным из низших; или низшие являются в своем развитии как части высших. Поэтому мы должны в развитии высших животных снова разглядеть всех низших (основной биогенетический закон)». 1(4)

677. «Условия могут иметь определяющее влияние, но не могут быть производящей причиной. Мы можем, правда, сказать, что под влиянием того или иного положения вещей данный вид должен был развиваться так, а не иначе, что тот или другой орган получил особое развитие. Но

само содержание, сама специфика живого организма не может быть выведена из внешних условий». 2(16)

678. «Прарыбы, или селакхеры, обладают такими черепными костями и мозгом, которые отчетливо указывают на последнее звено спинного хребта и позвоночника. Правда, в образование их головы влилось больше позвонков (по меньшей мере девять), чем полагал Гете. Эта ошибка в числе позвонков, а также тот факт, что в эмбриональном состоянии череп высших животных лишен каких бы то ни было признаков своего позвоночного происхождения, но развивается из простого хрящевидного пузыря, — все это (вроде бы) снижает ценность гетевской идеи о преобразовании позвоночника и спинного хребта. Предполагается, что череп возник из позвонков. Но отвергается, что кости черепа в той форме, в которой он выступает у высших животных, являются преобразованными позвонками. Говорят, что совершенное слияние позвонков произошло в хрящевидном пузыре, в котором первоначальная позвоночная структура полностью исчезла. Из этой хрящевой капсулы образовались затем костные формы высших животных. Эти формы не созданы по образу позвонка, но образованы в соответствии с задачей, которую им надлежит выполнять в развитой голове. Поэтому в поисках удовлетворительного объяснения для каких-либо форм черепных костей следует ставить вопрос не о том, как преобразуется позвонок, чтобы стать черепной костью, а о том, какие условия необходимы для того, чтобы та или иная костная форма выделилась из простейшей хрящевидной капсулы? Верят в образование новых форм по новым законам, согласно которым первоначальная позвоночная форма нисходит в бесструктурную капсулу. Противоречие между этим и гетевскими подходами можно объяснить лишь с точки зрения фанатизма фактов. Что в хрящевидной капсуле черепа уже не воспринимается чувственно — структура позвонка — оно тем не менее присутствует в ней *по идее* и вновь выступает в явлении, как только для этого создаются условия. В хрящевидной черепной капсуле таится идея позвонкообразного основного органа внутри чувственной материи; в костном покрове черепа эта идея проступает во внешнем явлении».

«Гете сравнивал животных друг с другом и с человеком и пытался отыскать *общий образ* животного строения, который мог бы послужить природе образцом для создания отдельных форм. То живое представление, которое наполнено содержанием основного закона формирования животных, как если бы природа воссоздавала праживотное, такой общий образ животного типа отсутствует. Это лишь общее понятие, отвлеченное от особенных явлений. Оно устанавливает общее в многообразных животных формах, но не содержит в себе закономерности животного». 6(7)

678a. «Позвоночник находится под особым влиянием эф. тела и (потому) постоянно проявляет принцип повторения, строясь от позвонка к позвонку. Там, где вмешивается астральное, как принцип торможения — где позвоночник переходит в голову, — повторение прекращается». Д. 60, с. 11

678б. Гете: «Зачатие есть лишь рост организма, простирающийся за пределы индивидуума». Д. 46, с. 19

678в. «Прарастение, праживотное нельзя воспринять внешними чувствами. ... они даны лишь как духовные созерцания». Гете: «...отдельные классы, виды, роды, индивидуумы представляют собой по отношению к закону отдельные случаи: они содержатся в нем, но не содержат и не дают его». «Когда мы рассматриваем отдельные классы, виды и роды, то в нашем духе возникает идеальное образование, которое чувственно нигде не осуществляет себя; таково, в смысле Гете, постижение *прасущества*. ... Он видел идеальное как действительное в природе». Д. 46, с. 15

679. «У Платона идея является чем-то парящим над вещами. Минералам, кристаллам соответствуют идеи, они соответствуют также и другим внешним вещам чувственного мира. Подобным же образом обстоит дело у Гете, когда он исследовал прарастение, рассматривая типы. Таким образом можно поступать и в отношении животных. Но в отношении человека дело обстоит так, что в каждой отдельной человеческой индивидуальности прослеживается живая идея. К этому впервые пришел Аристотель, не Платон, увидев, что идея, как «энтелехия», действительна в человеке». 236(6)

680. «Если следствие должно возникнуть в физическом, то причина должна длиться, должна продолжать действовать. Когда прекращается причина, то кончается и следствие. Так что мы можем это записать в таком изречении: *минеральное царство*: одновременность причин в физическом. ... *Растительное царство*: одновременность причин в физическом и в сверхфизическом (в эфирном пространстве)».

«Многое в животном, что подобно растительному, я могу объяснить из эфирного мироздания, но никогда — того, что в животном выступает как движение, а также того, что выступает в животном как ощущение».

«Причина способности ощущать и двигаться находится в мире причин не одновременно, а до возникновения животного существа». «Если мы ищем прошлую сверхфизическую причину в даях времени, то мы должны снова вернуться в физическое. ... А когда мы идем во времени назад и возвращаемся опять на Землю, то мы, разумеется, приходим в предыдущую человеческую жизнь. ... *Животное царство*: прошлые сверхфизические причины настоящих следствий. *Человеческое царство*: прошлые физические причины настоящих следствий в физическом». 235(2)

3. Науковедение

681. «Истинная наука возникает там, где дух ищет удовлетворения своих потребностей без внешней цели». 1(16)

682. «Все науки должны были бы быть проникнуты убеждением, что их содержание есть исключительно мысленное содержание, а с миром восприятий у них только одна связь: в объектах восприятия они наблюдают особую форму выступления понятия». 2(11)

683. «Наши современные философы ставят себе задачи, которые вовсе не вытекают естественным образом из той ступени культуры, на которой мы находимся, и поэтому их решение никем не требуется. ... Мы имеем некую науку, которой никто не ищет, и научную потребность, которая никем не удовлетворяется». 2(1)

684. «На возможности постигать внешний мир с помощью органов чувств, а его взаимодействия выражать с помощью понятий, основывается познание неорганической природы. Возможность таким образом познавать вещи Кант считал единственной для человека. Это мышление он называл дискурсивным; что мы хотим познать — это внешнее созерцание; понятие, образующее единство, — просто средство. Но если мы хотим познать органическую природу, то мы не должны идеальным момент, понятийное, постигать как то, что выражает, означает другое, включает в себя содержание этого другого, но мы должны идеальное познавать как таковое; оно должно иметь свое, не происходящее из пространственно-временного, чувственного мира содержание. То единство, которое там просто абстрагирует наш дух, должно строиться на самом себе, оно должно образовать себя из самого себя, оно должно быть образовано сообразно своему собственному существу, а не влиянием других объектов. В постижении такой, из самой себя образующейся, из собственных сил открывающейся сущности человеку отказано. Что необходимо для этого постижения? — Такая сила суждения, которая может мысли даровать иную, чем просто воспринятую через органы внешних чувств, субстанцию, и именно такую субстанцию, которая не может быть постигнута просто чувственно, но чисто идеально, отдельно от чувственного мира. Человек может понятие, которое взято не с помощью абстракции из чувственного мира, но обладает своим, лишь из самого его проистекающим содержанием, назвать *интуитивным понятием*, а познание его — интуитивным познанием. Что отсюда следует — это ясно: организм может быть постигнут только в интуитивном понятии». 21(4)

685. «Что всякое тело, если нет приводящих обстоятельств, падает на землю так, что отрезки пути, пройденные за равные единицы времени, относятся как 1:3:5:7 и т.д., — это раз навсегда готовый, определенный закон. Это первичный феномен, выступающий тогда, когда две массы (Земля и тело на ней) вступают во взаимоотношение. Если теперь в поле нашего наблюдения вступит частный случай, подходящий под этот закон, то нам стоит только рассмотреть чувственно наблюдаемые факты в том соотношении, на которое указывает закон, и мы найдем его подтвержденным. Мы сводим единичный случай к закону. Закон природы выражает собой связь между разъединенными в чувственном мире фактами; но он, как таковой, противостоит отдельному явлению. Тип же требует, чтобы каждый отдельный случай, предстоящий нам, мы развили из праобраза. Мы не вправе противопоставлять тип отдельной форме, чтобы увидеть как он ею управляет; мы должны показать, как она призошла из него. Закон господствует над явлением как нечто стоящее выше его; *тип* вливается в отдельное живое существо; он отождествляется с ним.

Поэтому *органика*, если она хочет быть наукою в том смысле, как *механика* и физика, должна показать тип как всеобщую форму, а затем — и в его различных отдельных образах, принадлежащих миру идей. Механика ведь также есть сопоставление различных законов природы, причем реальные условия принимаются везде гипотетически. Не иначе должно бы это быть и в органике. И здесь необходимо было бы гипотетически принять определенные формы, в которых развивается тип, чтобы иметь рациональную науку. Затем следовало бы показать, как эти гипотетические образования всегда могут быть приведены к известной, доступной нашему наблюдению форме.

Если в неорганической природе мы сводим явление к закону, то здесь мы развиваем специальную форму из первичной. Не путем внешнего сопоставления общего с частным возникает органика как наука, а путем развития одной формы из другой.

Как механика есть система законов природы, так органика должна быть последовательным рядом форм развития типа; с тем, однако, отличием, что в механике мы сопоставляем отдельные законы и приводим их в цельную систему, тогда как в органике мы должны дать отдельным формам жизненно произойти друг от друга.

Но тут нам могут возразить. Если типическая форма есть нечто текучее, то возможно ли вообще установить последовательную цепь специальных типов как содержание органики? Можно, конечно, представить себе, что мы в каждом отдельном, наблюдаемом нами случае, узнаем особенную специальную форму типа, но в целях науки нельзя же ограничиться только собиранием таких действительно наблюдаемых случаев.

Но ведь можно сделать нечто иное. Можно заставить тип пробежать через весь ряд его возможностей и затем всякий раз удерживать (гипотетически) ту или иную его форму. Таким образом получается ряд мысленно выведенных из типа форм как содержание рациональной органики.

Такая органика возможна и она совершенно так же в самом строгом смысле научна, как и механика. Только метод ее — иной. Метод механики — доказательный. Каждое доказательство опирается на известное правило. Всегда существует известная предпосылка (т.е. принимаются возможные в опыте условия), а затем определяют, что наступит, если эти предпосылки имеют место. Затем мы постигаем отдельное явление, подводя его под этот закон. Мы рассуждаем так: при таких-то условиях наступает такое-то явление, условия эти налицо, а потому это явление должно наступить. Таков наш мысленный процесс, когда мы приступаем к какому-нибудь явлению неорганического мира, чтобы объяснить его. *Это доказательный метод*. Он научен потому, что вполне пронизывает явление понятием, а также потому, что благодаря ему восприятие и мышление покрывают друг друга.

Однако в науке об органическом мы ничего не можем достигнуть с этим доказательным методом. Тип вовсе не определяет, что при известных условиях должно наступить такое-то явление, он не устанавливает отноше-

ния, существующего между внешне-противостоящими и чуждыми друг другу членами. Он определяет только закономерность своих собственных частей. Он не указывает, как закон природы, за пределы самого себя. Поэтому специальные или особые органические формы могут быть развиты только из всеобщей формы типа, а выступающие в опыте органические существа должны совпадать с какой-либо произведенной из типа формой. На место доказательного метода здесь становится *эволюционный*. Он устанавливает не то, что внешние условия действуют друг на друга таким-то образом и приводят поэтому к определенному следствию, а то, что под влиянием определенных внешних обстоятельств из типа образовалась особая форма. Таково коренное различие между науками неорганической и органической. Ни в одной методике исследования оно не положено в основу так последовательно, как у Гете. Никто не понял в такой степени, как Гете, возможность существования органической науки без всякого мистицизма, без телеологии, без допущения особых творческих мыслей. В то же время, никто так решительно не отверг применения здесь методов неорганического естествознания».

«Тип, как мы видели, есть более полная научная форма, чем первичный феномен. Он предполагает также более интенсивную деятельность нашего духа, чем этот последний. При размышлении над вещами неорганической природы восприятия внешних чувств дают нам готовое содержание. Здесь наша чувственная организация сама уже доставляет нам то, что в области органической мы получаем посредством духа. Для того, чтобы воспринимать сладкое, кислое, теплоту, холод, цвет и т.д. требуются только здоровые органы внешних чувств. В мышлении мы должны только найти форму для этого материала. В типе же *содержание и форма* тесно связаны друг с другом. Поэтому тип и не определяет содержание чисто формально, как закон, но пронизывает его жизненно изнутри, как свое собственное. Нашему духу ставится задача продуктивно участвовать в создании наряду с формальным также и содержания. Мышление, которому содержание является в непосредственной связи с формальным, издавна называли *интуитивным*».

«Полагают, что такие мысленные определения, как *бытие* и т.п., не требуют доказательств из материала восприятия, но что мы обладаем ими в нераздельном единстве с содержанием».

С типом действительно все так и обстоит. Поэтому он и не может дать никаких средств для доказательства, а только возможность развить из него каждую особую форму. Поэтому наш дух должен при постижении типа работать гораздо интенсивнее, чем при постижении закона природы. Он должен вместе с формой создавать и содержание. Он должен брать на себя ту деятельность, которую в неорганическом естествознании совершают внешние чувства и которую мы называем *лицезрением*. Таким образом, на этой, более высокой ступени наш дух должен сам быть созерцающим. Наша способность суждения должна, мысля, созерцать и, созерцая, мыслить. Мы здесь имеем дело, как это впервые объяснил Гете, со способностью созерцающего суждения. Этим Гете указал

на существование с необходимостью в человеческом духе такой форма постижения, относительно которой Кант полагал доказанным, что она человеку — согласно всем его природным задаткам — якобы не свойственна.

Если тип в области органической природы выступает в той же роли, как закон природы, или первичный феномен, в неорганической, то интуиция (способность созерцающего суждения) заступает место способности доказательного (рефлектирующего) суждения. Считая возможным применять к познанию неорганической природы законы мышления, характерные для низшей ступени познания, полагали вместе с тем, что те же методы пригодны и для познания органической природы. Однако и то и другое — ошибочно.

Ученые часто относились к интуиции весьма пренебрежительно. Вменяли Гете в вину, что он пытался достигнуть научных истин посредством интуиции. Вместе с тем, многие считают достигаемое посредством интуиции очень важным, когда речь идет о научном открытии. Здесь, говорят, случайная догадка часто ведет дальше методически вышколенного мышления. Ибо нередко считают интуицией, когда кто-нибудь случайно набредет на верную мысль, в истинности которой исследователь убеждается потом лишь окольными путями. Но зато постоянно отрицают возможность для интуиции самой по себе стать научным принципом. Чтобы случайно постигнутое интуицией могло получить научное значение — так думают, — для этого оно должно быть затем еще доказано.

Так смотрели и на научные достижения Гете, как на остроумные догадки, которые лишь впоследствии получили свое подтверждение путем строгого научного исследования. Однако для науки об органическом интуиция есть верный метод».

2(16)

686. «Сущность природы состоит в том, что закон и явление в ней разделены, и последнее управляется первым; между тем как сущность свободы состоит в том, что оба совпадают, так что действующее непосредственно изживает себя в действии и содеянное само регулирует себя».

Поэтому гуманитарные науки — это, по преимуществу, науки о свободе. Идея свободы должна быть их средоточием, господствующей идеей. Эстетические письма Шиллера потому и стоят на такой высоте, что они стремятся найти сущность красоты в идее свободы, что они проникнуты началом свободы».

Дух занимает во всеобщности, в мировом целом лишь то место, которое он дает себе как индивидуум. Если в органике всегда надо иметь в виду всеобщее, идею типов, то в гуманитарных науках необходимо утверждать идею личности. Здесь дело идет не об идее, какой она изживает во всеобщности (в типе), но об идее, какой она выступает в отдельном существе (в индивидууме). Конечно, важна не случайная, отдельная, та или иная личность, а личность вообще, и притом личность, не как развивающаяся из самой себя в отдельные формы и лишь таким образом достигающая чувственного бытия, но как самодовлеющая, в себе самой завершенная, в себе самой находящая свое назначение».

«В гуманитарных науках наше сознание имеет дело с самим духовным содержанием: с духом отдельного человека, с созданиями культуры, литературы, со сменяющимися друг друга научными воззрениями, с созданиями искусства. Духом постигается духовное же. Здесь уже сама действительность содержит в себе принадлежащее миру идей, ту закономерность, которая иначе выступает лишь в духовном постижении. Что в науках о природе появляется лишь как результат размышления над предметами, здесь является порожденным им. Наука здесь играет другую роль; сущность содержится в объекте уже и без ее работы. Мы имеем дело с деяниями, творениями, идеями человека. Это есть разъяснение, даваемое человеком самому себе и своему человеческому роду. Науке здесь надлежит выполнять иную миссию, чем в отношении природы.

И миссия эта, опять-таки, выступает сперва как человеческая потребность. Подобно тому как необходимость найти для природной действительности ее идею, выступает сначала как потребность нашего духа, так и задача гуманитарных наук появляется сначала как человеческое стремление. И мы снова встречаем здесь объективный факт, который возвещает о себе как субъективная потребность».

2(17)

686a. «Всякое мышление ищет дух в природе; для науки мир действительности есть вещь, с которой она не может оставаться в неподвижности; она есть некоего рода проходная точка, через которую наука постоянно проходит к сути вещей, постижимой лишь как идея. Лишь когда человеческий дух переступает эту действительность, разбивает оболочку и проникает к ядру, ему открывается, что этот мир содержит в своем внутреннем. Нас никогда не может удовлетворить отдельное явление природы, а только закон, никогда индивидуум, а только всеобщность. В своем внутреннем человек строит мир, соответствующий его духовным потребностям, которому присуща вся гармония, к которой предрасположен его дух, которому внутренне присуща та строгая логика, к которой он стремится сам. Никогда внешняя, непосредственно предстоящая нам природа не может наполнить нас всем этим. Лишь в глубины проникающий взор солнечного глаза видит духовное Солнце, живущее и господствующее позади явлений. Непосредственное явление предстает нам обезбоженным. Поэтому во времена, когда господствовала теология, было никак не возможно обосновать эстетику.

Эстетика может быть дитем лишь того времени, где человеку, пекущемуся об искусстве, является высшая задача, где искусство становится для него высокой дочерью Неба, исполняющей божественное посланничество. Если бы в каждом отдельном явлении природы нам являлось бы со всей интенсивностью господство Бога, то что за задачу могло бы иметь искусство? Божественное в его высшей форме познается как идея, чтобы также и явление отдельного могло занять правильное место в системе нашего мировоззрения. Интуитивный дух, правда, видит в особенном всеобщее, в индивидууме — идею, но только потому, что в то время, как его взгляд пребывает всецело в реальном, он видит в этом последнем больше,

чем обычные органы восприятия. Он постигает отдельное явление идеи, поскольку не остается лишь с индивидуумом как таковым.

Художник преобразует индивидуума, он дарует ему характер всеобщности; из просто случайного он делает необходимое, из земного — Божественное. Не придание идее чувственного характера составляет задачу художника, ни в коей мере, но дать действительному явиться в идеальном свете. «Что» берется из действительности; но на этом дело не кончается. «Как» есть свойство формообразующей силы гения; и в нем заключается все дело». Д. 6, с. 13

687. «Психология, народоведение и история суть главные формы гуманитарных наук. Их методы... основаны на непосредственном постижении действительности мира идей. Их предмет есть идея, духовное, подобно тому как предметом наук о неорганической природе служит закон природы, а наук об органической природе — тип».

«Первая наука, в которой дух имеет дело с самим собой, есть психология. Дух стоит здесь, наблюдая себя, перед самим собой.

Фихте приписывал человеку существование лишь постольку, поскольку он сам придает его себе. Другими словами: человеческая личность обладает лишь теми признаками, свойствами, способностями и т.п., которые она, проникая в свое существо, сама вмещает себе. Человеческую способность, о которой человек ничего бы не знал, он не признал бы своей, а отнес бы ее к кому-нибудь другому. Мнение Фихте о том, что на этой истине возможно основать все науки о Вселенной, было заблуждением. Но эта идея должна стать высшим принципом психологии. Она определяет ее метод. Если дух обладает каким-либо свойством лишь постольку, поскольку он его сам придает себе, то метод психологии есть углубление духа в свою собственную деятельность. Таким образом, методом здесь является самопостижение.

Само собой разумеется, что мы этим не хотим принизить психологию до науки о случайных свойствах какого-нибудь человеческого индивидуума. Мы отделяем индивидуальный дух от его случайных ограничений и от его побочных признаков, и стремимся подняться к наблюдению человеческого индивидуума вообще. Дело не в том, чтобы мы рассматривали совсем случайную единичную индивидуальность, а в том, чтобы мы получили ясное представление об определяющем самом себя индивидууме вообще. Если нам скажут, что мы и здесь имеем дело не с чем иным, как с типом человечества, то это будет смешением типа с обобщенным понятием. Для типа существенно то, что он, как всеобщее, противостоит своим единичным формам. Иное дело — понятие человеческого индивидуума. Здесь всеобщее непосредственно действует в единичном существе; только деятельность эта проявляется различно, смотря на какие предметы она направлена. Тип изживает себя в единичных формах и в них вступает во взаимодействие с внешним миром. Человеческий же дух имеет только одну форму. Но те или иные предметы затрагивают его чувствования или некий идеал воодушевляет его к поступкам и т.д. Мы всегда

имеем дело не с отдельной формой человеческого духа, а со всем цельным человеком. Его необходимо выделить из его окружения, если мы хотим постичь его. Чтобы достигнуть типа, необходимо от отдельной формы подняться к праформе; а чтобы достигнуть духа, необходимо отвлечься от внешних проявлений, посредством которых он дает о себе знать, от частных, совершаемых им деяний, и рассматривать его в себе и для себя. Надо подслушать, как он действует вообще, а не то, как он поступил в том или ином положении. В типе необходимо высвободить посредством сравнения всеобщую форму из единичных, в психологии же необходимо лишь высвободить единичную форму из ее окружения. Здесь дело обстоит не так, как в *организме*, где мы в отдельном существе узнаем норму всеобщего, праформу, но здесь мы воспринимаем отдельное существо как саму праформу. Человеческое духовное существо — это не некая форма его идей, но оно само есть эта форма. Если *Якоби* полагает, что мы одновременно с восприятием нашего внутреннего мира убеждаемся в том, что в основе его лежит целостное существо (интуитивное самопостижение), то мысль эта неудачна, ибо ведь само это целостное существо и является предметом нашего восприятия. Что в других случаях — *интуиция*, здесь — самонаблюдение. В отношении высшей формы бытия это действительно не может быть иначе. Что дух может вычитать из явлений — есть наивысшая форма содержания, какую он вообще может добыть. Когда он затем размышляет над самим собой, то он должен познать себя как непосредственную манифестацию этой наивысшей формы, как ее носителя. Что дух находит в многообразной деятельности как *единство* — это в своей отдельности он должен найти как непосредственное бытие. Что он частности противопоставляет как всеобщее — это он должен признать за своим индивидуумом как саму *его сущность*.

Из всего этого мы видим, что истинная психология может быть обретаема лишь тогда, когда предметом исследования станут особенные свойства духа как деятеля. В наше время этот метод хотят заменить другим, где предметом психологии становится не сам дух, а явления, в которых он изживает себя. Психологи считают возможным приводить во внешнюю связь отдельные проявления духа таким же образом, как это делается с фактами неорганической природы. Так они хотят обосновать «учение о душе без души». Наше рассмотрение показывает, что при таком методе упускают из виду именно самое существенное. Надо выделить дух из его проявлений и заняться им самим как производителем их. А вместо этого ограничиваются проявлениями и забывают о духе. Здесь опять увлекаются той ложной точкой зрения, которая пытается применить методы механики, физики и т. д. ко всем наукам вообще.

Единая душа дана нам в опыте так же, как и отдельные ее действия. Каждый сознает, что его *мышление, чувствование и воление* исходят из его «я». Всякая деятельность нашей личности связана с этим центром нашего существа. Если при каком-нибудь поступке мы оставим в стороне эту связь с личностью, то этот поступок вообще перестанет быть душевным явлением. Он

подпадает под понятие неорганической или органической природы. Если на столе лежат два шара и я ударяю их один о другой, то все объясняется — если оставить в стороне мое намерение и желание — физическими или физиологическими процессами. При всех манифестациях духа — мышлении, чувствовании, волении — все дело заключается в том, чтобы познать их в сущности как проявления личности. На этом основывается психология».

«Все деяния человека исходят не только из его собственной силы, но также из полноты силы его *народа*. В своем призвании он выполняет и часть призвания своего народного сообщества. Его место среди народа — и в этом все дело — должно быть таким, чтобы он полностью мог проявить мощь своей индивидуальности. Это возможно только тогда, когда народный организм таков, что отдельный человек может найти в нем место, где приложить свой рычаг. Это не должно быть предоставлено случайности — найдет ли он это место, или нет.

Исследование образа жизни индивидуальности среди народной общины есть дело народоведения и науки о государстве. Народная индивидуальность есть предмет этой науки. Ее задача — показать, какую форму должен принять государственный организм, чтобы в нем могла выразиться народная индивидуальность. *Конституция*, которую берет себе народ, должна быть развита из его самой внутренней сущности. И в этом отношении существует немало заблуждений. Науку о государстве не считают опытной наукой, полагая возможным конституционное устройство всех народов осуществлять по одному определенному шаблону*.

Но конституция всякого рода есть не что иное, как его (народа) индивидуальный характер, введенный в строго определенные формы законов. Кто хочет наметить направление, которое должна принять какая-нибудь деятельность народа, тот не должен навязывать ничего извне; он должен просто высказать то, что бессознательно лежит уже в характере народа. «Правит не рассудительный, а рассудок, не разумный, а разум», — говорит *Гете*.

Понять индивидуальность *народа* как разумное существо — в этом состоит метод народоведения. Человек принадлежит к некоему целому, природа которого есть разумная организация. Здесь мы опять можем привести знаменательные слова Гете: «Разумный мир надо рассматривать как великий бессмертный индивидуум, который безостановочно создает необходимое и благодаря этому становится даже господином над случайным». Как психология должна исследовать сущность отдельного индивидуума, так народоведение (психология народов) предметом своих изысканий должна *сделать упомянутый «бессмертный индивидуум»*.» 2 (18)

688. «История есть не что иное, как развитие человеческих действий, воззрений и т. п. «Во все времена только индивидуумы работали для науки, а не эпоха. Это

* Этот упрек относится прежде всего к тем, которые думают, что изобретенный в Англии либеральный шаблон можно навязывать всем государствам. 2(18)

эпоха поднесла чашу с ядом Сократу, эпоха сожгла Яна Гуса; все эпохи одинаковы», — говорит Гете. Всякое априорное построение планов, якобы лежащих в основе истории, противно историческому методу, каким он вытекает из сущности истории. Метод этот стремится выявить, что сделали люди для успешного развития человечества, узнать, какие цели ставила себе та или иная личность, какое направление она дала своему времени. История должна всецело основываться на человеческой природе. Ее воления, ее стремления — вот что должно быть постигнуто. Наша теория познания совершенно не допускает, чтобы истории подсовывалась какая-либо цель, вроде воспитания человека от низшей ступени совершенства к более высокой и т. п. С нашей точки зрения ошибочно рассматривать, как это делает Гердер в своих «Идеях по поводу философии истории человечества», исторические события наподобие фактов естественных наук, как ряд причин и следствий. Законы истории гораздо более высокой природы. В физике один факт так определяется другим, что закон стоит над явлениями. Исторический факт как нечто причастное миру идей и определяется также миром идей. Поэтому здесь о причине и следствии можно говорить только оставаясь совсем на поверхности явлений. Можно ли думать, что точно передаешь самую суть дела, называя Лютера причиной реформации? История есть по преимуществу наука об идеях. Ее действительность — уже идеи. Поэтому здесь единственно верный метод состоит в том, чтобы отдаваться объекту. Всякое выхождение из него неисторично». 2 (19)

689. «Для возникновения эстетики необходимо было время, когда освобожденный от оков природы человек увидел дух в непомятой его ясности... Мы не видим ничего, кроме конечного, преходящего, а дух наш стремится к бесконечному, непреходящему и вечному.

И если, т. обр., отчужденный от природы человеческий дух возвратился бы к природе, то он возвратился бы к чему-то другому, чем к той же сумме случайностей. И такой возврат находит свое выражение в Гете: возврат к природе, но с полным богатством разившегося духа на высоте образования нового времени». 271 (I)

689a. «Когда индивидуум оказывается вырванным из строения мирового целого и может развернуть свою свободную идеальность, то он является нам существенно другим, ибо в реальности, хотя он и является нам в своей истинности, тем не менее, в сравнении с природой закономерностью, его реальность есть видимость. Природная необходимость становится этическим в драме, где действия человечества, однако, следует назвать не этическими, а историческими. Прекрасное — это никакой не микрокосм; таковой не мог бы быть прекрасным. Ибо именно в его превосходстве над самим собой в индивидууме — в том, что касается его свойств и величия — заложено прекрасное. Мы ощущаем его как совершенство, которое не может возвысить нас над Вселенной, поскольку является тут просто само собой разумеющимся». Д. 6, с. 14

690. «Как познавательная, так и художественная деятельность покоятся на том, что человек от действительно-

сти, как произведенной, поднимается к ней, как к производящей, что он от сотворенного восходит к творчеству, от случайности к необходимости. В то время, как внешняя действительность всегда является нам лишь нечто сотворенное творящей природой, в духе мы поднимаемся к тому единству природы, которое является нам как творец. Каждый предмет действительности представляет собою лишь одну из бесчисленных возможностей, таящихся в лоне творящей природы. Наш дух поднимается к лицезрению того источника, в котором содержатся все эти возможности. Наука и искусство суть те объекты, в которых человек напечатлеват все добытое этим лицезрением. В науке это совершается только в форме идеи, т. е. в непосредственно духовной среде, в искусстве же — в чувственно или духовно воспринимаемом объекте. В науке природа является чисто идейно, как то, что «объемлет все единичное», в искусстве же является объект внешнего мира, представляющий собою это объемлющее. То бесконечное, что наука ищет в конечном и пытается представить в идее, искусство запечатлеват во взятом из чувственного мира материале. Что в науке является как идея, то в искусстве есть образ. Одно и то же бесконечное есть предмет как науки, так и искусства, но только в первой оно является иначе, чем во втором. Способ представления иной. Поэтому Гете не одобрял, когда говорили об идее прекрасного — как будто прекрасное не есть просто чувственный отблеск идеи.

Отсюда явствует, что истинный художник должен непосредственно черпать из первоисточника всякого бытия, что он напечатлеват своим произведениям то необходимое, которое мы путем науки ищем как идею в природе и в духе. Наука подслушивает у природы ее закономерности; искусство делает то же самое, но только оно еще и прививает их грубому сырому материалу. Произведение искусства не в меньшей мере природа, чем продукт природы, с тем, однако, отличием, что в него уже вложена природная закономерность, какой она явилась человеческому духу. Великие произведения искусства, которые Гете видел в Италии, являлись ему непосредственным отпечатком того необходимого, что человек находит в законах природы. Для него поэтому искусство есть манифестация тайных законов природы.

В художественных произведениях все зависит от того, насколько художнику удалось привить материалу идею. Дело не в том, что он обрабатывает, а в том, как он обрабатывает. Если в науке воспринятый извне материал должен быть, так сказать, утоплен, чтобы оставалась лишь его суть, его идея, то в произведении искусства он должен остаться, но только его своеобразие, его случайность должны быть совершенно преодолены художественной обработкой. Объект должен быть совершенно высвобожден из сферы случайного и перенесен в область необходимого. В художественно-прекрасном не должно оставаться ничего, чему бы художник не напечатлеват своего духа. «Что» должно быть побеждено тем, как оно обработано.

Преодоление чувственного духом есть цель и искусства, и науки. Последняя побеждает чувственность тем, что полностью растворяет его в духе; первая тем, что при-

вивает ему дух. Наука взирает сквозь чувственное на идею, искусство же видит последнюю в чувственном. Закончим наши рассуждения словами Гете, выражающими исчерпывающим образом эту истину: «Я думаю, что наукой можно назвать познание всеобщего, отвлеченное знание; искусство же есть наука, примененная к делу; наука есть как бы разум, искусство же — его орудие; поэтому искусство можно бы назвать также практической наукой. Т.обр., наука могла бы быть названа теоремой, а искусство — проблемой».» 2(21)

691. «Искусство возрастает в сфере гениальной субъективности. ... Вне нас, в объективном бытии лежит происхождение научных законов; в нас, в нашей индивидуальности, — эстетических». Они не имеют познавательной ценности. «Всемирно-историческое значение Гете заключается в том, что его искусство исходит из *праисточников бытия*, что оно несет в себе не иллюзорное, не субъективное, но является как провозвестник той закономерности, которую поэт подслушал в глубинах природного действия мирового Духа. На этой ступени искусство является интерпретатором мировых тайн, подобно науке, но в другом смысле. — Так всегда понимал искусство Гете. Оно было для него одним откровением пра-законов мира, наука — другим. Искусство и наука для него проистекали из одного источника». 36 с.324

692. «Такие сочинения, как эстетические письма Шиллера, современный человек должен воспринимать ради того, чтобы отомкнуть, так сказать, свой дух, который иначе остается глубоко увязшим в материальном физическом бытии. Человек становится свободнее в духе, когда дает воздействовать на себя подобным вещам». Но ныне нужно идти и далее, понять и Шиллера, и Гете с помощью Духовной науки. 188(7)

693. «Сегодня не следует останавливаться на гетевской «Сказке». Кто хочет просто остановиться на ней, на ее представлениях, тот только играет. Вы знаете, что та же тема, тот же импульс, что и в гетевской «Сказке», представлен в моей первой Мистерии «Врата посвящения».

Но там это дано с сознанием перемен, происшедших с середины XIX в. ...» 188 (8)

694. «Искусство в эпоху Шиллера стремилось вырваться из интеллектуализма. В нем нашел Шиллер человеческую свободу. А что интеллектуализм дает мышлению — не свободно, подлежит логическому принуждению. Здесь Шиллер считал свободу невозможной, и менее того — в действительности, в обычной жизни. Этого мы можем впервые достичь через введение антропософской Духовной науки, которая считает свободу возможной как в мышлении, так и в области воли. Шиллер и Гете признавали ее только в области чувств». 210(14)

695. Шиллеровские «Письма об эстетическом воспитании» могут служить подготовлением к тому, что описано в «Как достигнуть познания высших миров?» 200 (4)

696. Гердер имел тоску по тому образу мышления, который мы теперь называем антропософским. Он впитал в себя различные лучи духовной жизни. Перед ним стояла идея всеобщей Божественности, проходящей через все религиозные образы мышления и философии человечества. Он выразил это в своей книге «Идеи относительно философии истории человечества». 113 (9)

697. «Это импульс Михаэля: научить людей, после того, как управляемая им интеллигенция пришла в их сферу, снова открывать великую книгу Природы и читать книгу Природы».

«Собственно говоря, каждый, находящийся в антропософском движении, должен чувствовать, что он только тогда сможет понять свою карму, когда узнает: к нему обращено личное требование снова духовно читать в книге Природы, находить духовные подосновы природы после того, как Богом дано откровение для промежуточного времени». В книге «Мистика на восходе духовной жизни нового времени», в конце ее я писал, что теперь человеку следует читать не только «Книгу откровений», но также «Книгу Природы».» 237(8)