
Г.А. Бондарев
«Философия свободы»
Рудольфа Штайнера
как основание логики
созерцающего мышления.
Религия мыслящей воли.
Органон современной
культурной эпохи.

“Придёт, однако, время, и оно уже близко, когда *Антропософия* естественные явления царства духов в человеке разъяснит уму таким же образом, каким физика радугоу разъясняет чувству зрения, а эолову арфу чувству слуха”.

И.П.В.Трокслер
(1780 – 1866)

“Человечество движется навстречу *Антропософии* с такой же необходимостью, с какой Солнечная система движется к созвездию Геркулеса”.

Рудольф Штайнер
(1861 – 1925)

Г.А. Бондарев

«Философия свободы»
Рудольфа Штайнера
как основание логики
созерцающего мышления.
Религия мыслящей воли.
Органон современной
культурной эпохи.

«От того факта, что человеческие идеи не только остаются «мыслящими», но становятся в мышлении «видящими», зависит неизмеримо много».

Р. Штайнер



Название издательства,
логотип????????????

Г.А. Бондарев. «Философия свободы» Рудольфа Штайнера как основание логики созерцающего мышления. Религия мыслящей воли. Органон современной культурной эпохи. — М.: 2005. 912 с.

Книга представляет собой первый опыт систематического изложения методологии духовной науки Рудольфа Штайнера. Методология эта основывается на монизме идеал-реализма. Её гносеология проблему преодоления границ познания решает как проблему расширения границ сознания, что влечёт за собой даже видовую метаморфозу познающего субъекта.

На базе глубокого и всестороннего изучения научной системы Рудольфа Штайнера автор показывает, что методология антропософии отвечает всем критериям единой (всеобщей) методологии науки.

Редактор *Л. Бондарева*

ISBN XXXXXXXXXXXX

Содержание

Предисловие	11
--------------------------	----

Введение

Методология и наука

1. К истории вопроса	22
2. Методологические концепции	31
3. Наука и философия.....	40
4. Наука и естествознание	47
5. Восприятие и понятие	50
6. Сопутствующие Антропософии направления мысли	56
7. Субъект познания в методологии науки	67

I. Эволюционизм

1. Предварительные замечания	73
2. Системные объекты и их прафеномены	78
3. О категориях развития	86
4. Сознание, бытие, форма.....	94

II. Эволюционный цикл мира как система

1. Человек как система	106
2. Три этапа метаморфозы сознания.....	112
3. Христология диалектики	120
4. Три Логоса и начало мира	129
5. От начала мира до эона Земли.....	133
6. Человек в составе мирового единства	141

III. Семичленная система мира и мышления

1. Эзотеризм математического метода мышления	147
2. Исчисленный человек эволюционный	151

3. Три Логоса и их отношения.....	157
4. Манвантара и пралайя	166
5. Макро-антропос.....	173
6. Эстетика и этика эволюции.....	180
7. Диалектика Макрокосма	188
8. Структура семичленного мышления.....	200

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Часть I.

Наука свободы

<i>Глава 1. Сознательная деятельность человека</i>	<i>214</i>
--	------------

IV. Обзор литературы	238
-----------------------------------	------------

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

<i>Глава 2. Основное побуждение к науке.....</i>	<i>256</i>
--	------------

V. Религиозно-этический характер мыслеметаморфоз	268
---	------------

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

<i>Глава 3. Мышление на службе у миропонимания.....</i>	<i>290</i>
---	------------

VI. Понятие (идея) и восприятие (опыт).

(Историко-философский аспект.)

1. Три мира	312
2. Генезис понятия.....	315
3. «Чувственное явление» и «мышление» в мировоззрении идеал-реализма	323
4. Гёте, Гегель и Рудольф Штайнер.....	328
5. Естественнонаучный метод Гёте и Рудольфа Штайнера	331
6. Субъект познания	336

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Глава 4. Мир как восприятие..... 340
Три аспекта симметрии 370

VII. От абстрактного к образному мышлению

1. Первичные и вторичные качества 374
2. О некоторых особенностях качества и количества..... 380
3. Каково отношение между мышлением и бытием? 385
4. Божественное и абстрактное 389
5. Чистая актуальность мышления..... 397

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Глава 5. Познание мира..... 401

VIII. Становление Homo sapiens

1. От человека природного к человеку разумному 427
2. Homo erectus 433
3. Прафеномен человека в различных глобах..... 437
4. Структура Вселенной и человек 446
5. Библейский миф о творении в свете Антропософии 450
6. Совокупный образ человека 456
7. Духовно-материальная эволюция человека как вида
и онтогенез «я» 458

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Глава 6. Человеческая индивидуальность..... 468

IX. Воспоминание-представление

1. Прафеномен становления человека духом 478
2. Прыжок над бездной ничто 482
3. Трехчленная телесность и воспоминание..... 486
4. Феномен человека..... 500
5. Воспоминание вне физического тела 515

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

<i>Глава 7. Существуют ли границы познания?</i>	523
---	-----

X. Космическая интеллигенция

1. «Коренные тайны» эволюции человека	546
2. Воплощение эволюции мира в человека.....	548
3. Что такое интеллигенция?	555
4. Имагинация интеллигенции	561
5. Интеллигенция в природном кругообороте года.....	565
6. Христос, Михаэль и космическая интеллигенция	572

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Часть II.

Действительность свободы

<i>Глава 8 (1). Факторы жизни</i>	586
---	-----

XI. Мышление-чувствование-воление

1. Три плоскости душевной жизни	593
2. Сверхчувственная природа мышления	597
3. Алхимия эволюции	600
4. Система «человек — мир»	607
5. От органического к духовному	619
6. «И свет во тьму светит»	630

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ	634
--------------------------------	-----

<i>Глава 9 (2). Идея свободы</i>	634
--	-----

XII. Трехединая душа и свободное воление

1. Душа ощущающая и душевное тело	662
2. Душа рассудочная	670
3. Душа сознательная.....	675
4. Душа и Самодух	678
5. Якин, Боас, М	681
6. «Ничто» и «все»	690

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Глава 10 (3). Философия свободы и монизм 692

XIII. «Système de la nature»

1. Неорганический и органический взгляды на систему704
2. Наука и религия707
3. Нравственность и законы природы711
4. Эволюция видов в системе природы.....716
5. «Вертикаль» системы природы.....722
6. Итоги729

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

*Глава 11 (4). Цель мира и цель жизни.
(Назначение человека)..... 733*

XIV. Высший, духовный мир природы

1. Четыре Архангела в цикле года740
2. Три плана мирового бытия746
3. Пятичленность в семичленном цикле года.....749
4. Закон свободного человека755

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

*Глава 12 (5). Моральная фантазия.
(Дарвинизм и нравственность) 763*

XV. «Соломоново» и «натаново» Христианство в Мистерии года

1. Дыхание Земли и человека779
2. «Жена, облеченная в Солнце»784
3. Кругооборот человека в природе.....787
4. Заратустра и Натанова Душа790
5. Имманентизм Бога миру796

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Глава 13 (6). Ценность жизни. (Пессимизм и оптимизм)..... 798

XVI. Социальный и метаисторический аспект «Философии свободы».

(Завершение главы X — «Космическая интеллигенция»)

1. Космос мировоззрений.....830
2. Мировоззрительный крест мира833
3. Идеализм и реализм.....840
4. Кризис культур.....842
5. Архангел Михаэль и «число зверя»846
6. Арабизм — платонизм — аристотелизм852

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Глава 14 (7). Индивидуальность и род..... 858

XVII. Любовь, моральная фантазия, свобода864

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Последние вопросы

(Часть III.)

Выводы монизма 871

ЗАКЛЮЧЕНИЕ886

ПРИМЕЧАНИЯ.....887

БИБЛИОГРАФИЯ ТРУДОВ РУДОЛЬФА ШТАЙНЕРА896

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ905

ПРЕДИСЛОВИЕ

Своему учению, Антропософии, Рудольф Штайнер дал ещё одно название — Духовная наука, и рассматривал их оба как синонимы. При этом он хорошо понимал, к чему обязывает такой шаг, что правом называться наукой любая область знания может обладать лишь в том случае, если убедительно и всесторонне будет приведена в связь с существующими на данном этапе научного мышления критериями научности, сформулирует и систематически опишет свои методологические принципы. Ибо не существует науки без методологии, в том числе, или даже в особенности, — и науки о духе.

Мы отразим суть дела, если скажем, что на протяжении всей своей научной деятельности, начиная с первых ее шагов, первостепенное внимание Рудольф Штайнер уделял тому, что в немецкой философии получило название «наукоучения». Занимаясь теоретико-познавательными исследованиями, исследованиями в области философии науки и в целом ряде областей естествознания, он неустанно возводил методологический фундамент своей научной системы, послуживший в дальнейшем опорой и для чисто духовных исследований, которые благодаря этому получили духовно-научный характер.

Свои теоретико-познавательные идеи Рудольф Штайнер сначала развивал на базе исследования мировоззрения Гёте. Но вскоре он сформулировал и свои собственные положения, совершенно новые для традиционной науки. Осветив тупики, в которые она зашла к концу XIX века, он сделал понятной природу кризиса познания, разрушающего духовную и социальную жизнь Европы, и показал, что выход из него возможен, если наука станет решать проблемы *духа*, к которым она подведена всем предшествующим развитием человеческой мысли.

Много внимания Рудольф Штайнер уделял разработке принципов эволюционизма в познании. За исходный момент им было здесь взято учение Гёте о метаморфозе. Благодаря новой методологии, оно было распространено на сферу душевно-духовных процессов, метаистории и на весь эволюционный процесс мира в целом.

На строго закономерной основе ввел Рудольф Штайнер в свою науку и в ее методологию, как колоссально обогащающий познание элемент, *эзотерику: опыт познания законов существования сверхчувственных миров*, — предварительно обосновав, путём вскрытия онтологической сути мышления, мыслящего сознания, его генезиса, а также преемственной связи логики и диалектики с созерцающей формой мышления, практическую возможность фактически беспредельного расширения границ *познания* за счет расширения границ *сознания*.

Антропософия выступила в мире в тот период времени, когда нача-

лась широкая популяризация оккультизма и он стал пронизывать собой всё новые и новые сферы культуры, покушаясь поколебать существующие принципы научности. Это был конец XIX — начало XX века. Тогда в культурно-историческом процессе проявились глубокие качественные перемены, природа которых нигде за пределами Антропософии не понятна по сию пору. Ими, собственно говоря, и было обусловлено то первое открытое выступление оккультизма, основной чертой которого оказалась, к сожалению, его неспособность начать действительный диалог с наукой на понятном также и для нее языке, его, по сути говоря, вненаучность, что совершенно не отвечало духу новой эпохи и потому в большинстве случаев лишь хаотизировало её, а оккультизм — компрометировало, открывало в него доступ поверхностным людям, разного рода «мистикам», «чудотворцам», не имевшим никакого чувства подлинных задач эпохи. И такое положение сохраняется до сего дня повсюду, где, прибегая к оккультизму, не желают иметь ничего общего с *наукой о духе*. Всё в какой-то мере новое, что появилось в той области в последние десятилетия, не идёт далее попыток некие опыты в сверхчувственном интерпретировать как якобы расширяющие границы понимания материи. В иных случаях, где с материализмом дела иметь не желают и основной упор делают на изменение, с помощью оккультных практик, сознания, часто приходят к тому, что радикально разрушают устоявшийся тип личности и ничего не дают взамен. Тогда возникают рецидивы группового сознания и даже феномены замещения личности. Несложный комплекс некоего «вероучения», используемый в таких случаях, оказывается, будь он продуман до своего логического конца, всего лишь завуалированной формой того же материализма.

Указать на это необходимо с самого начала, поскольку в условиях оккультного «ренессанса», в который погружается цивилизация, говорить об истинных интересах и задачах духа становится даже труднее, чем в эпоху засилья материализма и атеизма.

Принципиальная новизна эзотеризма, вошедшего в цивилизованный мир современности в форме Антропософии, состоит в том, что он **начинается с теории познания**. Благодаря этому он встает в преемственную связь со всем культурно-историческим наследием человечества, главным фактором которого является становление индивидуального я-сознания.

На протяжении ряда последних столетий в этом становлении назревал кризис. Его причину следует видеть в обеднении человекопознания, замыкающегося на одну лишь чувственную реальность, что, в свою очередь, вызвано неспособностью человека понимать себя в условиях всё убыстряющихся перемен, совершающихся как внутри его самого, так и во всей окружающей его культурной и социальной среде. Именно этот недостаток развития и помогает восполнить Антропософия, показывая человеку, каким образом и почему во всех отношениях он должен стараться исходить из собственного самосознающего Я. Особенно значительным образом Рудольф Штайнер говорит об этом в «Философии свободы».

Найти подход к этой книге, отвечающий её сути, не совсем просто, о чём можно узнать непосредственно от её автора. Ни об одной из своих книг Рудольф Штайнер не говорил столь часто, как об этой. В лекции, прочитанной уже в конце жизни, он вспоминает: «Эту “Философию свободы” я продумывал в 80-е годы, а написал — в начале 90-х, и я должен сказать: у людей, которые были просто обязаны, по меньшей мере, обратить внимание на главный нерв этой “Философии свободы”, я повсеместно встретил непонимание. ...Причина этого кроется в следующем. Люди, в том числе и так называемые мыслящие люди современности, приходят со своим мышлением лишь к тому, чтобы видеть в нем, переживать отображение внешнего, чувственного мира. И они тогда говорят: мы допускаем, что в мышлении может проявиться и что-то от сверхфизического мира, но происходить это должно так, что как в одном случае мы имеем стул, стол, стоящими вовне, а о мышлении предполагается, что оно пребывает внутри, так и в ином случае мышление, пребывающее внутри, должно иметь возможность каким-то способом переживать сверхчувственное, постигаемое вне человека наподобие стоящих вне его стола и стула. — Так, примерно, представлял свою задачу мышления Эд. Фон Гартман.

И вот предстала перед ним “Философия свободы”. В ней мышление переживается таким образом, что человек в процессе переживания его приходит не к чему иному, как к тому, чтобы сказать себе: если ты поистине живешь внутри мышления, то ты живешь, пусть сначала неотчетливо, во Вселенной. Эта связанность во внутреннем переживании мышления с мировыми тайнами составляет главный нерв “Философии свободы”. И поэтому в ней сказано, что в мышлении мы схватываем за край мировые тайны. ...если мышление действительно переживают, то больше не чувствуют себя вне божественного. ... Постигая мышление в себе, постигают Божественное в себе... Человек [тогда] стоит в мире, о котором он знает: там и тут он не обусловлен физическим пространством, но обусловлен всей мировой сферой. Человек стоит внутри эфирной (сверхчувственной. — *Авт.*) мировой сферы. ...И больше нельзя сомневаться в закономерности эфирной мировой сферы, если постигаешь мышление тем способом, каким это сделано в “Философии свободы”». (ИПН. 232, 23.11.1923.)*

Мышление призвано соединить человека с миром его происхождения, от которого он отделился, даже был изгнан из него, чтобы стать индивидуальным существом. В длительном эволюционном процессе, через который он после того прошел, наиболее трудными, духовно темными были последние пять тысяч лет. В восточной эзотерической традиции этот период так прямо и называется «темным» — Кали-югой. Развитие человека

*) Ссылки на труды Рудольфа Штайнера мы будем давать в тексте, указывая порядковый номер тома по каталогу Издания полного наследия (ИПН) и дату, когда читалась соответствующая лекция, или страницу. Библиографический указатель приведен в конце книги

в нем шло таким образом, что постепенно он утрачивал прежнее не индивидуализированное восприятие сверхчувственных миров и все более приходил к индивидуальному земному опыту восприятий и мышления. Они играли доминирующую роль в формировании культурно-исторического процесса, в развитии наук, искусств, религий. «И в том, — говорит Рудольф Штайнер, — что, отъединившись от Божественно-духовного, становится человечески—духовной историей, человеком могут быть пережиты свободная интеллигенция (интеллектуальность.—Авт.) и свободная воля». (ИПН. 26, S. 172.)

Их переживание, а тем более индивидуальное овладение ими составляют пока что труднодостижимую цель земного человеческого бытия. В ходе культурного процесса созданы лишь существенные предпосылки для ее достижения: человеком в ряде инкарнаций развита индивидуальная триединая душа — осязающая, рассудочная и сознательная. В этой психологически сложно структурированной душе человек вырабатывает индивидуальный дух, наделенный свойством самобытия и самоопределения. И теперь пришло время, когда в этой работе человеку надлежит от стадии приготовления перейти к стадии *осуществления*.

В самом конце XIX века, в 1899 году, завершилась эпоха Кали-юги и началась новая, «светлая», эпоха, в которой прежние *законы развития*, способствовавшие отъединению человека от сверхчувственного, сменяются новыми, способствующими воссоединению с ним. Поэтому человеку стало необходимо до основания пересмотреть все то, что составляет движущие силы цивилизации и культуры. Даже на их внешнем, экзотерическом плане в свои права отныне будет во все возрастающей мере вступать единая, *чувственно-сверхчувственная* реальность.

В темную эпоху люди в течение нескольких последних столетий противились (хотя и не без основания) признавать сверхчувственную реальность. В итоге восторжествовала материальная культура, вызвав большую односторонность в развитии. Теперь её, несмотря на всю её гигантскую инерцию, необходимо *метаморфозировать*. Многое при этом должно умереть, но только для того, чтобы возродиться в новом облике. И оно возродится, если людям удастся пробиться на те пути, на которых возможно новое восхождение в действительный духовный мир.

* * *

Индивидуальная жизнь человека опирается на опыт мышления, чувств и волеизъявлений. Они образуют в душе неразрывное единство, но доминирующую роль среди них, несомненно, играет мышление, мыслящее сознание. Вне зависимости от того, насколько развил его в себе цивилизованный современник, в резко изменившихся с наступлением XX века условиях главная задача, и даже долг его существования свелся к пониманию того, чем это сознание *обуславливается* и *движется*.

Интеллектуализм, колоссально возросший за последние четыре-пять столетий, есть обоюдоострый меч, и нужно во что бы то ни стало суметь эту задачу решить, чтобы употребление этого меча пошло человеку на благо; иначе, как показал опыт XX века, он способен ввергать в рабство группового (коллективного) сознания всех, кто не знает, как с ним обращаться. Вот почему естественным образом (то есть в силу объективных законов развития) вопрос о границах обусловленности и о начале самообусловленности мыслящего сознания, который нельзя решить без исследования чувственно-сверхчувственного генезиса сознания, является в Антропософии главным; но не в том, впрочем, смысле, что такое исследование составляет ее самоцель. Нет, самодовлеющая цель Антропософии состоит в том, чтобы способствовать развитию человеком, познающим мир в его двойной, одновременно чувственной и сверхчувственной сути, своего индивидуального Я как центра самосознающей личности, проявляющейся в многообразии душевных и духовных свойств. Поэтому свою Духовную науку Рудольф Штайнер назвал также Антропософией. В ней с самых различных сторон, методологически обоснованно заявлено о праве науки на объективный антропоцентризм, гносеология которого восходит по ступеням беспредельно расширяющего свои границы сознания. Человек, как средоточие двух миров: феноменального и ноуменального, — представляет собой, так сказать, субъективированный объект духовнонаучных исследований, в которых взаимообуславливаются: познание как процесс и индивидуальное развитие познающего субъекта. Познание, с антропософской точки зрения, имеет ценность лишь в той мере, в какой оно способно *повышать ценность человеческого бытия*.

Духовная наука лишена каких бы то ни было черт догматизма. Ее предмет составляет обоснование возможности качественного изменения сознания, перехода его на более высокие уровни, обоснование возможности сверхчувственного опыта *до* его наступления. В этом же направлении, собственно говоря, двигалось и все развитие философии, начиная с первых ее шагов. Указанную проблему в ней формулировали как возможность обретения сознанием бытия. Решительный неуспех в ее разработке начался в конце XIX века, с возникновением трансценденталистских воззрений, обратившихся к философскому, а потом к психологическому исследованию подсознания, вместо того чтобы искать способы изменения самого сознания, чем занималась предшествующая философская эпоха, где, например, Шеллинг говорил об «органе созерцания», способном постигать мир в единстве («Философия откровения»), а Фихте условием понимания его «Наукоучения» поставил выработку некоего внутреннего «инструмента чувственных восприятий» (*Sinneswerkzeug*), — органа чувств, «для которого существует только дух и ничто другое». ¹⁾

Неверные шаги философия много раз делала и в прошлом — все они, в конечном счете, служили ей лишь на пользу. Однако последнее её направление оказалось фатальным, что, кажется, способны понимать лишь

единицы, хотя последствия его, можно сказать, вылезают из всех щелей распадающейся цивилизации.

Дело в том, что путь развития сознания, на котором оно от своей родовой, полужсновидческой, потом мифологической, образной, формы поднялось до чистой рефлексии, так блистательно проявившей себя в идеализме немецкой философской классики, составил лишь одну определенную стадию становления человека *как вида*. На этой стадии он образовался, реализовал и *исчерпал* себя как *Homo sapiens*. По этой причине он оказался, в конце концов, на перекрестке двух альтернатив, где ему необходимо принять решение: восходить ли, развивая определенным образом сознание, на более высокий уровень индивидуального или ограничиться достигнутым, совершенствуя его количественные свойства; в последнем случае человека неизбежно ждет отставание в развитии и постепенное вырождение.

Уже в конце XVIII века заявило о себе новое духовное развитие, ведущее к метаморфозе человека как вида. Впечатляющим образом оно проявилось в феномене Гёте. Открытая этим многогранным гением созерцающая сила суждения, которой он широко пользовался в своих естественнонаучных исследованиях, и была проявлением деятельности того органа чувств, о котором говорил Фихте. Владая им практически, Гёте продемонстрировал качественно новую (в отличие от гегелевской) феноменологию духа: феноменологию *восприятийного* мышления.

В каком-то смысле культура в лице Гёте вернулась к своему античному истоку, где творили такие умы, как Сократ и Платон, но вернулась на качественно ином уровне, проделав огромную спираль развития, плодом которого стало суверенное, филигранно выработанное опытом чувственных восприятий и рефлексии, хотя и не субстанциональное, но всецело индивидуальное малое «я» человека. Теперь оно стоит перед воротами интеллигибельного мира, которые закрывались во времена Платона и начали вновь открываться в начале XX века. Но чтобы войти в них, этому «я» предстоит проделать метаморфозу по принципу гетевского «умри и будь». Для такого акта весь гигантский предшествующий опыт культуры есть не более чем необходимые исходные предпосылки. Опыту тому, вне всякого сомнения, просто нет цены, но к концу XIX века развитие, которому он служил, пришло, с точки зрения главных задач становления человеческого я-сознания, к своему концу. Он продолжает сохранять определенную актуальность, главным образом, для тех, кто отстал в развитии и потому должен наверстать упущенное, прежде чем сделать качественно новый шаг. Другие же, благодаря творчеству которых обновляющие импульсы духа достигают культуры и движут ее вперед, несмотря ни на какие ошибки, противоречия, заблуждения, переживают состояние *Homo sapiens* как нечто сдерживающее духовный прогресс. В среде таких творцов мы находим не только Гёте и Рудольфа Штайнера, но целую плеяду выдающихся умов, которые хотя и не открыли, так сказать, врата Неба, но основательно «постучались» в них. А именно этого «стука» и ждали от людей с той сто-

роны. Мы не ошибёмся, причислив к этой плеяде Новалиса и Шиллера, Льва Толстого и «борца со своим временем» Ницше, а также одинокого философа, теоретика анархизма Каспара Шмидта (Макса Штирнера). Далее, в этом ряду мы видим Эдмунда Гуссерля, замечательного русского философа, основателя интуитивизма, философа антропософского направления Николая Лосского, софиолога Владимира Соловьёва. Фихте и Гегель были гетеанистами по складу своего ума; да и Кант, и Эд. Гартман принадлежали к мыслителям, для которых рамки их времени стали тесны. Одним словом, в указанной плеяде мы находим всех тех, кого так плохо, одно-сторонне приняли и поняли их современники, а настоящее время пытается многих из них просто забыть по причине особой новизны, смелости, а порой и радикализма их творческого поиска. Люди продолжают по старой привычке обращаться лишь к «что» их творчества, тогда как главную роль в нем играет его «как». К переживанию такой смены акцентов в культуре люди еще не привыкли, хотя именно она занимает в ней господствующее положение, благодаря чему культура обновляется, становится культурой будущего, которое начинается уже теперь. При самых первых проблесках ее утренней зари Гёте в поэтической форме, крайне лаконично, но емко и научно верно так сформулировал ее методологическое кредо:

Обдумай *что́*,
Но более обдумай *как*.

На принципе именно такого «как» строил свою гигантскую систему знания Рудольф Штайнер и тем вызвал колоссальный по его значению не только для культуры, но для эволюции человека синтез. В своих книгах, а потом в многочисленных лекциях он с пронзительной — иначе не скажешь — ясностью и конкретностью развил, описал и с самых разных сторон пояснил то, о чем лучшие умы до него и в его время только смутно догадывались. Он показал, что поскольку в сознании главным является его способность определять бытие, то смена состояний сознания, будь то космического (в эволюции мира) или земного (в истории), неизбежно сопровождается мутациями человеческого существа. Первая из них имела место в далеком прошлом, когда мировой дух в единстве с эволюцией видов привел к возникновению человека вертикального — *Homo erectus*. Вторую видовую мутацию человек претерпел, став *Homo sapiens*. В новое время, обращаясь к созерцанию как идеальному восприятию идей, человек вновь готовит глубинные структурные изменения в составе всего своего существа, во всех трех оболочках (телах): в физической, эфирной и астральной, — в результате чего орган мышления, головной мозг, столь основательно изменяет свои функции, что становится *органом идеального восприятия*. Все это могло бы показаться невероятным, если бы Гёте и Рудольф Штайнер на опыте не доказали, что владеют этим новым органом чувств и, более того — с его помощью не возвели культурный процесс на качественно новый уровень.

* * *

Интересно еще отметить, что в конце концов проблемой изменения сознания заинтересовалась, более того, не будет преувеличением сказать: сделалась ею одержимой, практически вся современная цивилизация. Но делает она это в смысле, не отвечающем задачам ее будущего. Все, с чем мы имели дело в истекшем столетии — и в этом всем людям нужно отдать себе ясный отчет, — сводилось лишь к многообразным попыткам так повлиять на сознание, чтобы вызвать в нем устойчивые изменения в заранее заданном, не отвечающем целям индивидуального развития направлении. Работа такого рода велась и ведется с помощью постоянно совершенствуемого набора средств. В его состав входят: идеологии, массовое внушение, парапсихология, достижения научно-технического прогресса, такие как генные манипуляции с предметами питания и непосредственно с самим человеком, психотроника и др. Используя их поодиночке и в разных сочетаниях, пытаются вернуть индивидуальное сознание к групповой форме настолько, чтобы его редукцию закрепить в наследственных и других видовых признаках человека.

Опыты по управлению сознанием уже давно переступили черту чистой науки. Практическую магию сплели с материалистическим естествознанием. В определенного рода темных мистериях материализма (они не плод научной фантастики) работают над овладением иными, по сравнению с мыслящим, предметным, состояниями сознания. — Такова едва ли не главная особенность нашего времени, и она стоит под знаком радикального зла.

Таким образом, хочет того человек или нет, он чисто фактически пребывает в двух потоках развития: в восходящем и нисходящем. При этом последний несет его как бы сам. Там достаточно лишь пассивно отдаваться тому, что нам приносит коррумпированная цивилизация и субкультура. В первом потоке, напротив, достичь чего-либо можно лишь ценой постоянных индивидуальных усилий. Совершающейся здесь мутацией творится новый вид человека — *Homo liber*, человек свободный. Если первую мутацию в нас осуществила природа, вторую — эволюция и культура вместе взятые, то третью человек *может вызвать в себе только сам*, умело воспользовавшись плодами Антропософии.

Ее методологией предусмотрено включение понятий сверхчувственного, добытых путем мыслительной обработки реального сверхчувственного опыта, в состав познания, организованного на строго научной основе. Одни лишь туманные мистические переживания сверхчувственного, отрыв чувственного опыта от сверхчувственного, попытки ограничить познание лишь одной из этих областей безнадежно отдалают сознание от бытия, и тогда сознание легко релятивируется. Бытие же сознания может быть только *духовным*, и потому должно казаться даже чем-то противостественным, если сознанию отказывают в праве познавать духовное как сверхчувственную реальность.

Самыми полновесными, отвечающими сути дела словами о проблеме наделения сознания бытием сказано в Евангелии: «Кто не родится от Духа, тот не может войти в Царство Небесное». (Ин. 3, 5)

«Родиться от Духа» — означает изменить всю триединую структуру своего существа: тело, душу и дух. Так это, собственно, и произошло с человеком разумным, но в нем тогда «от плоти» поднялось рефлектирующее мышление и стало наследственным признаком. Оттого в душе человека началась борьба с плотью, возникли учения о противоположности материи и духа, Я и мира и т.п. Человек же свободный — это тот, кто плоть победил, стал *видом в себе, родоначальником и наследником собственного индивидуального духа*. Он настолько автономен, что способен сам себе предписывать нравственный закон; ведь он освободился от подчинения плоти. Но такого состояния еще нужно достичь. Путь к нему долог и труден. А начинается он там, где *человек разумный в чистом мышлении делается способным стоять на самом себе*.

Особенно эффективным учебным пособием в такой индивидуальной работе человека над собой может служить «Философия свободы». Она не является эзотерической книгой в традиционном смысле этого слова. Она представляет собой некую «открытую тайну». Всё в ней, на первый взгляд, кажется понятным, и тем не менее доступ к ней найти чрезвычайно трудно. Таков характер современной новой и правомерной, то есть соответствующей достигнутой человеком ступени развития, *эзотерики: она начинается в сфере интеллектуального, а затем переходит в дали сверхчувственного*. Ее своевременность обусловлена также и общим состоянием цивилизации, ставшей достаточно зрелой для того, чтобы начать переступать Порог сверхчувственного мира, то есть мутировать в своей сути и во всех своих закономерностях. По этой причине Антропософия стремится обогатить своими импульсами все факторы культуры. Верная принципу *эволюционизма*, она особенно значительный вклад сделала в обновление школьной педагогики. Здесь воспитание человека в духе материальной культуры должно быть остановлено, заменено иными приемами обучения и воспитания, которые с ранних лет формировали бы в пластичном существе ребенка благоприятные предпосылки для позднейшего овладения свободным Я.

Задача, которую берет на себя такая педагогика, состоит в воспитании духовно автономной и гармоничной личности, способной метаморфозировать современные общественные структуры, преодолевать их замкнутость лишь на воспроизводство самих себя и уже существующих стереотипов поведения. А поскольку новое в культуре рождается лишь в актах творчества, то педагогика Рудольфа Штайнера является не нормативной, она есть искусство пробуждать в человеке те задатки, которые он несет в себе как микрокосм — малое подобие большого Космоса.

С помощью такой педагогики назревшая метаморфоза человеческого рода, рождение нового человека-вида — *Homo liber*, могло бы стать мас-

совым явлением. Уже через несколько поколений человечество могло бы коренным образом обновиться, покончить с варварством и с разгулом прямого эгоизма, развить культуру, в которой доминировал бы свободно творящий индивидуальный дух. Но если «Философия свободы» сталкивается с индивидуальным непониманием, то новая педагогика испытывает противодействие, исходящее от различных центров группового эгоизма. Ну и цивилизация в целом, вместо того чтобы стремиться к новому, предпочитает изощряться в сомнительном искусстве эклектики, удовлетворяясь остроумным сочетанием известных элементов старого, «заземляя» и нейтрализуя гигантский интеллектуальный потенциал человечества. Но зато тем нужнее становятся отдельные люди, берущие на себя задачу решать самую актуальную проблему современности. Когда они приступают к работе с «Философией свободы», им, как уже сложившимся людям, надлежит в себе и для себя справиться с теми проблемами, перед которыми поставлен новый педагог в отношении своих воспитуемых. Им надлежит взять содержание книги как некую партитуру и, работая с нею, в течение какого-то времени творчески «исполнить» ее в себе: исполнить «Философию свободы», доведя до филигранной выработки звучание всех инструментов и групп инструментов, которые в таком случае суть качества души.

Имеется в этой работе и формальный момент. Он обусловлен характером развития мыслей в «Философии свободы». По ходу изложения они многократно, циклически выходят за рамки диалектики и движутся по законам созерцающей силы суждения. Поэтому необходимо достаточно *долго, сопереживать* их циклы, и тогда произойдет некое *наведение* законов их развития в душевном организме человека. Законы те родственны законам творчества, на которые обычно человек опирается, не сознавая их.

Рассматривая главу за главой, мы проанализируем всю структуру книги (за исключением введения и приложений), вскроем таинственные связи ее глав, частей и многое другое, что присуще ей, однако остается закрытым для абстрактного мышления. И поскольку такая работа имеет смысл лишь в том случае, если совершающий ее хорошо *понимает* её характер, назначение, то, чтобы быть готовым к ней, необходимо основательно разобраться в методологии Антропософии, понять, что она соединима с общенаучными представлениями современности, что благодаря ей Антропософия, как и другие общеизвестные науки, является *доказательной наукой* и с наивной верой в ней мало чего можно достичь.

Методология Антропософии родственна также методологии *посвящения* и в своих высших отделах перерастает в неё. Руководители древних Мистерий (иерофанты) были выдающимися методологами науки своего времени, которая более, чем теперь, коренилась в спиритуальном. В последние несколько веков наука, чтобы соответствовать определенным задачам развития, стала экзотерической, а также обособилась от религии и искусства. Теперь эти её временные задачи исполнены, и ей больше незачем замыкаться в своей односторонности.

Рудольф Штайнер не дал в отдельном труде систематического описания своей методологии. Он достраивал её всю свою жизнь, в особенности эзотерическую часть. Но он создал все необходимые предпосылки для того, чтобы такое описание было сделано его учениками. Эту задачу мы и поставили себе в нижеследующих рассуждениях. Мы будем их вести на широкой базе Антропософии как в её философской, так и эзотерической частях. Наш труд не есть введение в Антропософию; он есть *введение в её методологию*. Поэтому читателям, не владеющим основами Духовной науки, будет, возможно, трудно следовать за нашими рассуждениями. Однако если им хватит упорства, то через некоторое время они, как мы надеемся, обнаружат, как целое книги держится логической взаимосвязью своих частей, где одни элементы, понятия постоянно развивают, уточняют смысл других. Нужно лишь иметь терпение дочитать книгу до конца, и тогда труд будет вознагражден и познавательно, и практически: читатель сможет почувствовать, что ему стало легче понимать основное ядро духовнонаучной системы Рудольфа Штайнера, благодаря чему в той или иной мере может быть пережита реальность новой формы мышления.

Мы преследовали цель осуществить наше исследование в пределах того *единства*, о котором Рудольф Штайнер сказал. «*Как душа он (человек) познается благодаря науке свободы, как дух — через Антропософию*». (В. 13, S. 18)*) Основой, на которой дух приходит в связь с душой, является тело. Познавание *этой* его функции имплицитно содержится в познании двух первых ингредиентов триединого человеческого существа.

*) Буква В в ссылках на труды Рудольфа Штайнера означает, что цитата взята из «Дополнений (Beiträge) к Изданию полного наследия Рудольфа Штайнера», которые издаются параллельно с ИПН в виде брошюр и имеют сквозную нумерацию.

Введение. Методология и наука

1. К истории вопроса

Определяя значение методологии для науки, следует, в первую очередь, подумать о ее способности решать главный вопрос теории познания — об отношении сознания к бытию. Антропософия в построении своей методологии исходит из положения, что *первичное* явление человеческого сознания есть плод объективного мирового развития. Однако ставшему сознанию внутренне присуща способность обуславливать то бытие, которое представляет собой его собственную феноменологию; это, прежде всего, — чистое мышление, но не только оно одно, а и вся научная деятельность человека. Эта последняя, полагая также практическую деятельность человека, мотивы которой коренятся в его самосознающем Я, входит составной частью в сложный культурно-исторический процесс.

Многообразные формы духовной и практической деятельности, несомненно, оказывают обратное действие на сознание и могут определять его формы, но *не предопределять его суть*. — В результате воспитания, обучения в человеке могут быть развиты склонности к естественнонаучному, философскому, художественному, религиозному мышлению, но все это будут формы мышления, осуществляемого с помощью понятий, опирающихся на опыт восприятий. Способность же мыслить чисто, в созерцании или даже имажинативно, то есть сверхчувственно, человек может развить в себе только сам. Никакая среда, никакие человеческие отношения не способны вызвать эти сущностные сдвиги в сознании.

Определяющее действие культурной среды сказывается при формировании всего душевного строя человека. В ней зарождается, развивается, усложняется весь многогранный комплекс субъектно-объектных отношений, благодаря которому душевный организм получает свою структуру. Так обнаруживаем мы сферу, в которой впервые формируется основной гносеологический вопрос методологии науки. Ею является *онтологическое триединство я-сознания, души человека и их совместной феноменологии*.

Душевный организм в его единстве и структуре первичен по отношению к я-сознанию — первоначально человеческого индивидуального духа, и даже в большей мере, чем духовная, мыслительная деятельность, образует индивидуальную жизнь субъекта, так что его (душевного организма) формирование может быть взято за критерий развития в той части всеобщей методологии, которую составляет историософия в ее духовнонаучном понимании. Согласно ей, человек лишь на протяжении последних 3–4 тысячелетий обрел индивидуальную душевную жизнь. Процесс этот совершался в неразрывном единстве со становлением культурных эпох и ци-

визаций. В нем метаисторический, надчеловеческий план долгое время взаимодействовал с культурно-исторической феноменологией. Человек же играл роль *основания* того отношения. Но по мере развития в душе индивидуального духа человек становился творящим *субъектом* и истории и культуры.

В антропософской историософии различают три большие культурные эпохи, на протяжении которых формируется *триединая* — в силу законов высшего развития — душа человека. В отличие от обычного историко-культурного понимания этих эпох, Антропософия вскрывает их космическую обусловленность, действующую через посредство становящейся человеческой души. Первая из них называется древнеегипетской, вторая — греко-латинской, третья — это современная, европейская культурная эпоха, в которой истекла только ее первая треть (что важно знать в видах на социальное будущее).

Антропософия не является, впрочем, первой наукой, где зреющая во взаимодействии с культурным процессом структура души познается в ее триединстве. О ней заговорили еще древнегреческие философы, как только их мышление встало на логическую основу и проблемы определения понятий структуры, единства, полярности и др. проявились в их решающем значении для создания нового, основанного на понятийном, а не мифологическом мышлении метода познания. И у тех философов достало проницательности такого рода исследования начать с познающего субъекта, с его собственной структуры.

Греческой философии предшествовала ступень культуры, где сознание было не индивидуализированным, групповым и руководствовалось образно-мифологическими представлениями, которые у многих носили даже ясновидческий или полужсновидческий, визионарный характер. Когда мышление проявилось в понятийной форме, стало предметным, философы начали различать в человеческой душе два начала. Аристотель обозначает их как «стремление» и «ум». Одно из них есть душа, «не обладающая разумом», другое — «одаренная разумом».²⁾ Первая из двух душ, *oretikon*, подчинена внешним влияниям; вторая, *kinetikon*, — «послушная суждению и повинуетя ему».³⁾ Но имеется, говорит Аристотель, еще одна, более высокая, сфера души. В ней человек совершает поступки «ради самого себя, а именно ради мыслящей части души (*to dianoetikon*), которая ... и составляет (самость) каждого».⁴⁾ В Антропософии первые две души называются ощущающей (ее вырабатывали уже древние египтяне) и рассудочной. Третья, о которой говорит Аристотель, есть душа сознательная, в ней зародившаяся самость переживает единство бытия и сознания, прошедших через отъединение от всеобщего. Аристотель пишет в своей «Большой этике», что если развивать *dianoetikon* далее, то «придут в согласие разум и чувства; (таким путем) она (душа) станет единой»;⁵⁾ в противном случае душа обречена на вражду с самой собой.⁶⁾

По сути говоря, в своем описании триединой души Аристотель вскрыл

глубинный слой индивидуальной жизни, где онтологически коренится тот феномен, который в его явлении для ума открылся еще досократикам и получил название диалектики. Аристотель показал, что в основе диалектики мышления лежит диалектика жизни, диалектики бытия — диалектика развития человеческой души: в ее субстанции рождается и приходит к синтезу противоречие между разумом и чувством. Только в наш материалистический век может показаться, что Аристотель говорит о самоочевидных уже в его время вещах, которые до него просто никто не удосужился описать. Нет, он открыл реальность, которой прежде в человеческой душе не было, поскольку ее конституция была иной. Ее появление означало, что человек в то время начал претерпевать очень существенную метаморфозу, масштабы которой, как об этом можно судить теперь, были столь велики, что их невозможно объять с помощью понятий культурно-исторического прогресса.

Человек тогда изменился как *вид*. На том этапе развития объективное закономерное природы проявилось в душевном становлении человека. (Природу в таком случае, конечно, следует понимать как некое чувственно-сверхчувственное единство.) Человек начал мыслить в понятиях, и логические законы такого мышления (тождества, отрицания, достаточного основания) оказались столь же строгими в своем действии, как и законы природы. Они с силой природной необходимости вызвали противоречие и во внутренней жизни души: противоречие между понятийной деятельностью и опытом восприятий чувств, о чем уже в новое время гетевский Фауст скажет:

Ах, две души живут в груди моей,
Друг другу чуждые, и жаждут разделенья...

Аналитический ум Аристотеля еще только нащупывает ту новую «твердь» в человеке, к которой «причаливает» «ковчег, » — нет, не Ноя, а Одиссея и его спутников: индивидуализированных чувственных восприятий и мыслеобразов, так долго странствовавших «по водам» имагинативного мира. Та «твердь» является ему в разных обличьях: то как познавательная (to epistetikon), то как рассудительная (to logon ekhon), то как рассчитывающая (расчетливая — to logistikon) и т.д. И все это действительные определения человеческой самости, творящей себя в мире понятий, более тонком, чем мир мифологем греческого группового сознания, вдруг начавший с VI—V веков до Р.Х. загадочно терять всякое сущностное содержание и приходить в имманентную связь с опытом чувственных восприятий и с деятельностью материального мозга. Поэтому в душе человека, которая утрачивает целостный, «аполлонический» характер и становится «дионисийской», возникает разлад. Появляются Эдип с его, как теперь стало принято говорить, «комплексами», и Иуда Искариот.

Большая заслуга Аристотеля — а также и Платона (они в этом вопросе были едины) — состоит в том, что в эпоху, когда в развитии еще едва про-

ступил второй член души, он дал описание её как *триединой целостности*. Тем самым он, если можно так выразиться, и сделал доступным для рассудочного понимания призыв, который, предвосхищая будущее, звучал для подготовленных к нему в Мистериях ушей: «Человек, познай себя!» С той поры стало ясно, что основу для познания и для практической жизни необходимо впредь искать, развивать и укреплять в индивидуальном человеке.

Дуализм, возникший в душе древнего грека, имплицитно повлек за собой вопрос о мотивах деятельности, не обусловленной миром высших сил и тем не менее не разрушающей мировой гармонии. В полной беспомощности встает перед таким вопросом Эдип. Аристотель, отвечая на него, указывает на душу сознательную; тем самым он указывает на нашу эпоху, ибо древнему греку развитие души сознательной представлялось мистериальной задачей, решаемой на пути посвящения. Аристотель, мысливший как зрелый диалектик, силой метода своей философии получил то, в чем сомневался Кант, — синтетические суждения а priori: в предвидении умозаключил о существовании диалектической (онтологической?) триады, силой которой развивается единая душа; он понял ее закон. Он пишет: «Есть *три* (силы) души, главные для поступка и для истины: чувство, ум, стремление».7) Это сказано, заметим себе, в то время, когда по всякому поводу за советом обращались к оракулам, глубоко веруя, что воление в человеке обуславливают боги.

Необходима определенная сила воображения, чтобы мочь перенестись в мир греческой души и почувствовать, чем были для нее суждения подобного рода и по форме, и по содержанию. И еще в наш век номинализма и возрастающей вялости ума полезно почувствовать то острое переживание реальности, которым в греках сопровождалась диалектические операции ума, столь живо описанные Платоном. Подобное же чувство, но уже всецело на индивидуально-рассудочной основе стремится возродить с помощью своего метода познания Рудольф Штайнер. Он не только не отрицает значения диалектики, но даже возвращает ей ее первоначальный смысл. Он говорит: «Без полярностей нам никак не обойтись, если мир мы хотим понять как силовой, динамический» (ИПН 324а, 31.3.1905). Это не апология шопенгауэровской философии. Здесь дело сводится к отысканию в мыслящем сознании принципа самодвижения, от которого зависит нечто крайне важное для человека: возможность совершать свободные поступки. Аристотель поставил эту проблему, и никому до Рудольфа Штайнера решить ее не удалось — главным образом, в силу методологических ошибок, в силу неправильной организации «как» познания. Рудольф Штайнер показал, что принцип свободного, самообусловленного мотива деятельности может быть присущ природе человека как движущая сила имманентного всей природе Бога. Свободный мотив порождает в конце концов своего идеального носителя в ином: высшую природу в природе, возвышающуюся над пространственно-временным континуумом и уже не обусловленную

им, а потому в нем — самообусловленную; такой природой является индивидуальное в человеке, способное из себя черпать нравственные мотивы деятельности, не противоречащие нравственному началу Мироздания.

Индивидуальный опыт познания уже в древней Греции становится внутренним учителем этики в человеке. В своем индивидуальном человеке тогда еще не совсем обособился от Божественного, и потому и познание он склонен был переживать как пронизанное нравственностью. Новое, что привнес к этому Сократ, — это понимание, что *нравственности можно научиться*. Он не советовал молодежи искать учителей в тех школах философии, где не могли всецело апеллировать к мыслящему сознанию, были слабы в диалектике и потому стремились привязать к себе учеников за счет авторитета.

Сократ убежден в другом: «Свободно рожденному человеку ни одну науку не следует изучать рабски».8)*)

Таким образом, мы видим, что научное сознание, в том роде, в каком оно существует по сию пору, с первых шагов своего зарождения в древнегреческой культуре в центр своих изысканий и методологии ставит *этический индивидуализм*, опирающийся на мышление в понятиях, способное, как на этом настаивает Сократ, *научить* добродетели и тем восстановить в познающем субъекте целостность личности, которая раздваивается, погружаясь в ничто рефлексии.

Греческая философия была ограничена в своих умозрительных возможностях, поскольку требовалось описать субъект восстанавливаемого единства, которого тот еще как следует не утратил, будучи не вполне индивидуальным существом. Ему только еще предстояло пережить глубокий трагизм дуализма души ощущающей и рассудочной. Лишь в наше время, когда объективно, культурно-исторически сложились условия для развития души сознательной и этический индивидуализм стал актуален также и в плане его *осуществления*, проблема душевного и духовного (в познании) синтеза встала во всю свою величину.

Именно процесс культурной работы качественно изменил человека душевно-духовно, а в тонких структурах — также и физически-телесно. Поэтому мы говорим, что теперь условия для возникновения такой целостной личности, которая изживает себя в осознанной духовной свободе, сложились объективно.

На более ранних ступенях развития — в древнем Египте и ещё ранее — культурный опыт был плодотворен для человека уже тем, что нес ему *индивидуализированное* переживание его *обусловленности*. Тогда, в состоянии группового сознания, культурную задачу человека составляло овладение внешним физическим планом, индивидуальное переживание своей деятельности, всецело определяемой извне. Высшим источником земного

*) Таково начало пафоса и фихтевской философии.

целеполагания тогда было божественное откровение, опосредованное на своем пути к людям сословием жрецов.

Нужно представить себе, что именно на пути откровения человеку дается первое, выражаясь современным языком, «методическое пособие» по овладению зарождающейся личностью. Таковы, по сути, заповеди Моисея. Они носят этический характер и апеллируют не к образному мышлению, не к мифологеме (например, к эриниям), а к понятию. Их императивный характер в ту далекую эпоху разумелся сам собой, но что особенно интересно, уже у греческих философов они сделаны объектом познания, обращены к силам понимания — поучительный пример для религиозных фундаменталистов нашего времени.

Всё правомерное в развитии приходит в свое время. А потому дарование заповедей свидетельствует о глубинных изменениях в составе человеческого существа, обусловивших такую форму сознания, в которой оно стало способно нечто воспринимать не образно. В основе тут, несомненно, лежала особая выработка физического мозга, который в людях до эпохи Моисея был более эфиризован (оживлен) и потому не способен рефлексировать.

Древние вожди человечества намного опережали свое время. Но в них индивидуальное начало вырабатывалось иным способом, в Мистериях, с помощью сложнейших процедур посвящения. Благодаря им достигалось нечто аналогичное тому, что современный человек получает, занимаясь философией. Так изменились времена.

В задачу жрецов-посвященных входило управление сновидчески-имажинативной жизнью масс простых людей, приспособление ее к нуждам повседневного целеполагания. Так зародилась некоего рода культовая «гносеология», которая совершенно целенаправленно готовила людей к грядущему усвоению мышления. Ее, выражаясь современным языком, «преподавали» людям с помощью, или в форме, различных обрядов культовой, религиозной жизни (то есть и тогда она была этической, даже исключительно этической), приведенных в связь с ритмами природы, кругооборотом года, где действуют разного рода духовные существа — высокие (божественные) и элементарного рода (духи природы). В эпоху Платона о первых из них стали говорить как об интеллигибельных существах, желая этим показать, что их сущностная природа родственна тому, что переживает человек в своих мыслях.

С помощью религиозно-культурной деятельности преодолевал человек свое тождество с природой, которое удерживало его на полуживотной стадии развития, где он, попросту говоря, не знал о том, что он нечто знает. Под водительством посвященных он упорядочивал хаотически действовавшую на его душу природу (титанов, Тифона и т.п.). Обретение же мыслящего начала составляло цель особых сложных подготовлений, которыми занимались ученики в так называемых *больших (великих) Мистериях*; и на это были способны лишь единицы. Для других те Мистерии были

средоточием высших идеалов, которым в той или иной форме старались подражать в повседневной жизни или в массовых культовых действиях, совершавшихся под управлением жрецов в *малых мистериях*, часто приурочивавшихся к сезонным переменам в природе. Воспитательное действие Мистерий на древние народы было всеопределяющим (до тех пор, пока они — уже у римлян — не пришли в упадок), поэтому нас не должно удивлять, что когда появляются первые греческие философы и начинают открыто учить некоторым вещам, которые веками были сокрыты в сумраке Мистерий, то их окружают особым почтением, а некоторых даже обоготворяют.

По мере развития мыслящего сознания оболочки человека: его астральное, эфирное и физическое тела — приходили во все более тесную взаимосвязь, и опыт сверхчувственных переживаний угасал. Человек как бы «просыпался» в чувственной реальности. И когда она стала для него единственной, то на место жреца встал учитель жизни, воспитатель, академия. В конце концов образовалась потребность вырабатывать себе учителя в собственной душе. Поэтому решающее значение приобрел вопрос: чем движется душевная жизнь? Возникают теория познания, этика как наука, исследуется структура и суть душевной жизни, в которой чувствующее, вожделеющее начало отделяют от мыслящего, а мыслящее подразделяют на два рода: на познающее и на рождающее мотивы деятельности.

Долгое время добродетельное начало в человеке считалось богоданным, чем исключалась нравственная автономия личности, но автономию мыслящего духа распознали тотчас же, как только были открыты законы его самодвижения — логика. Создателем науки логики был Аристотель. Он полагал, что мыслительное начало как таковое в нас — ум, разум, словом, то, что от природы «начальствует и ведет» нас и в нас, содержит в себе также понятия «о прекрасных и божественных вещах (предметах)», — оно является «то ли само божественным, то ли сáмой божественной частью в нас». ⁹⁾ Что же касается понятийного мышления, то его Аристотель подвергает скрупулезному анализу, стремится даже решить проблему научного доказательства, выявляет абстрактно категории мышления и т. д. «Всякое обучение, — пишет он, — и всякое основанное на размышлении учение исходят из ранее имеющегося знания». ¹⁰⁾ Так полагается начало развития знания в культурно-историческом времени, в противовес надвременному — «вертикали» откровения с его императивным характером.

Античные философы не только обнаружили *качественную* перемену в эволюции человека, обусловленную рождением души рассудочной, но также сформулировали краеугольные положения познания, которыми мы руководствуемся в эпоху души сознательной, эпоху всеобщей разумности. Она началась в XV веке. В философии ее наступление ознаменовалось появлением таких умов, как Фрэнсис Бэкон, Декарт, Спиноза. Одной из ее главных особенностей стала суверенизация науки и её разделение на специальные науки. Естествознание в лице таких его представителей,

как Галилей, Кеплер и др., начало отделяться от философии, несмотря на все попытки сохранить их в единстве. В то же время, потребность в целостном знании не только не убывала, но становилась еще более насущной. И потому вскоре зарождается, сначала не вполне осознанно, желание, намерение создать научную методологию в собственном смысле слова, которая позволила бы природу и человека познавать иначе, чем это делали древние греки, средневековая мистика, теология, а именно — с учетом структуры и уровня научного знания, в котором все возрастающую роль начинает играть эксперимент, а результаты науки направляются на практические цели. Науке начинают придавать все более прагматический характер. «Мы хотим предостеречь всех вообще, — пишет Ф. Бэкон, — чтобы они помнили об истинных целях науки и устремлялись к ней не ради развлечения и не из соревнования ... но ради пользы для жизни и практики». ¹¹⁾

В XVII—XVIII веках наравне с ориентацией на опытное знание происходит широкая социализация науки. В парижских салонах принимают Декарта, философа и математика Гассенди, создателя волновой теории света Христиана Гюйгенса. Начинают основываться академии наук. Например, в Италии в 50-е годы XVII века возникает «Академия дель Чименто» — академия экспериментальных наук, членами которой становятся ученик Галилея Э. Торричелли, английский химик и физик Р. Бойль. Наука вступает в решительную борьбу с теологией, но еще не порывает с метафизикой; влияние старой философии на науку еще некоторое время сохраняется. Их разрыв подготавливается в общественном сознании. Появляются светские учителя жизни — творцы эпохи просвещения. Человеческий разум заявляет притязание на роль универсального судьи буквально во всех вопросах жизни и познания; с ним связывают надежды на всеобщее благоденствие.

Стоящей в основе всех этих, несомненно, прогрессивных изменений в научной и общественной жизни новой культурной эпохи следует видеть, в первую очередь, человеческую личность, претерпевающую фундаментальные изменения в сфере сознания, окончательно переходящую от образно-имагинативного к понятийному мышлению. Именно формы мышления, а вслед за ними проистекающие из их изменений методы познания оказали решающее влияние на всю структуру человеческой жизни, что признано даже философом-позитивистом Огюстом Контом и социалистом-утопистом Сен-Симоном.

В потоке всех этих изменений с невиданной дотоле остротой был поставлен вопрос о первичности сознания. Но поставлен он был в научном плане некорректно — в нем не была принята во внимание *природа изменения самого сознания*. Этот аспект был попросту снят, тогда как его значение в этом вопросе является решающим. Тут требовалось с позиций эволюционизма, который получил всеобщее признание, понять, что с переходом от эпохи души рассудочной к эпохе души сознательной произошло своего рода «выворачивание» человеческого я-сознания изнутри наружу. Все фе-

номены культуры и истории красноречиво говорили об этом, но абстрагирующий рассудок утратил способность понимать их язык. Он сделался антифеноменалистом.

Что стало происходить с человеком начиная с XV века, было частью мирового процесса и подготовлялось в течение тысячелетий. В Мистериях древности присущая им форма науки учила о человеке как микрокосме — малом подобии большого мира, Универсума. Познай себя, погружаясь в свое внутреннее, и ты познаешь и себя, и большой мир, — таков был принцип становления я-сознания в тех Мистериях. «Человек — это малый мир», — говорит Демокрит, — он есть мера всех вещей.

За миром чувственных восприятий в то далекое время загадки природы, как существование и действие элементарных духов и интеллигибельных существ высшего мира — Божественных Иерархий христианского эзотеризма, — открывали себя внутреннему созерцанию человека. И нужно было уметь созерцать-познавать их таким *непосредственным* образом. Методология такого познания называлась наукой посвящения. Не владевшие ею были столь же далеки от истинного знания, как далек от науки современный человек, переживающий в себе либо одно только тепло мистических чувств, либо хаос неконтролируемых мыслей и образов, обусловленный конгломератом воспоминаний и внешних впечатлений.

Когда начало развиваться понятийное мышление, смысл принципа «познай себя» изменился таким образом, что для того, чтобы следовать ему, стало необходимо отвлечься от собственного внутреннего и обратиться ко всему окружающему миру, ища в нем разгадок собственного существа. Древнее представление, что «Макрокосм и человек суть одно» (Парацельс), остается верным и впредь, но «меру всех вещей» стали теперь уподоблять капле росы, в которой видно все звездное небо, однако лишь в отражении. Рефлектирующим стал человеческий мозг, а прежде он был *воспринимающим*, созерцающим, ему открывалась сущность вещей. Теперь в нем может отразиться вся Вселенная, но бессущностно, лишь понятийно. В своей сути она предстает внешним восприятиям чувств, они же лишены способности воспринимать идеальное мира. А поскольку в обоих случаях — и в мышлении, и в восприятии — нам дана одна и та же Вселенная, то, стремясь познать ее суть, наука стала двигаться сразу двумя путями: мышления и опыта восприятий. Постепенно пути эти стали расходиться и возникла потребность *в методологии, способной свести их в единство*. Центральным ядром такой методологии может быть, как и в Мистериях древности, лишь познающий субъект. *Он и в методологии есть мера всех вещей*, отчего она никоим образом не делается односторонней, субъективной. Субъект есть сущность, обладающая Я; а кроме Я в нашем чувственном мире можно встретить лишь Фата Моргану — многообразное, зачаровывающее явление большой иллюзии.

2. Методологические концепции

Не будет преувеличением сказать, что вне методологии не может быть научного творчества, а также и целесообразной человеческой деятельности. Профессионально осознанное отношение к методологии не является при этом неизменным условием, встающим перед каждым отдельным человеком, ищущим свое место в цивилизации. Тут действует иной принцип, в силу которого то, что в одно время является предметом научных изысканий отдельных мыслителей, в другое время входит даже в инстинкт масс, действует как всеопределяющее начало в бесконечном многообразии феноменов культуры и истории.

Культурно-исторический опыт (также и в его сверхчувственной составляющей) и мышление наиболее развитой части человечества синтезируются в методологии. Она, как движущийся из века в век процесс, вбирает в себя многообразие частных методов, приемов, способов, принципов и правил организации человеческого бытия в сферах культуры, науки, религии, правовых отношений, хозяйственной деятельности и др. По этой причине каждая цивилизация в пределах своего генезиса обладает целостным обликом.

Спросим себя: откуда взялся релятивистский дух нашей эпохи? Что, сотни миллионов людей научно овладели премудростями теории относительности? Разумеется, нет. Тысячами способов — идеологическим воздействием, через средства массовой информации, систему воспитания и образования, в конце концов, каждым штрихом общественной жизни — всей эпохе был придан облик, в основе своей составленный из умозаключений совсем небольшого круга людей, которые начиная с конца XIX века под влиянием кризиса философии постепенно атомизировали все представления, разрушив их традиционные связи и не найдя при этом им новой замены. Атомизировалось методологическое мышление, что отразилось и на естествознании, а затем все это стало всеопределяющими факторами цивилизации, вызвав в ней *системный* кризис, разрушающий уже саму психическую основу личности.

Всеобщие закономерности, присущие любой цивилизации, сконцентрированы вокруг индивидуального становления человека, и тем создается её *особенное*, которое нельзя механически экстраполировать за её пределы. Оно зиждется на духовном неравенстве. В мире не было и быть не может *духовного* равенства людей. Там, где на нем настаивают, наступает смерть культуры и вырождения человечества.*) Поэтому с индивидуальным развитием связана большая этическая и историческая ответственность. Она не лишает человека прав на ошибку, но делает непозволительным на уровне высшей деятельности человека вносить принципы низшей. Все высо-

*) В Западной Европе на этом ныне настаивают, прибегая даже к юридическому принуждению, что представляет собой не что иное как рафинированную форму цивилизованного варварства.

кое тут может быть ориентировано лишь на ещё более высокое. Об этом однозначно и совершенно определенно сказано в Евангелии: «Кому много дано, с того много и спросится». Есть там и другие определения этики духовного неравенства.

Имеющим влияние на развитие цивилизации умам второй половины XIX – начала XX веков не удалось понять, что новая методология должна была отражать начавшийся тогда необыкновенно быстрый рост самообусловленности духовного бытия человека, его устремленности к свободному самоопределению. Пренебрегли таким, например, фактом, что при первой же вспышке социальной рефлексии с особой остротой встают вопросы о происхождении догм, этических, правовых и вообще любых императивов, о состоятельности обуславливающих человека начал. И следует отметить, что уже одно это явление со всей очевидностью доказало примат мыслительной деятельности человека над материальной.

Положение было осложнено также и тем, что человечество оказалось неспособным справиться со вторгающимися в душевно-духовную сферу объективными эволюционными (то есть стоящими выше культурно-исторического) процессами с их сверхсознательными принципами, не постигаемыми на чисто рассудочном уровне. Выход из затруднительного положения следовало начинать с попытки понять, так сказать, *естественную* природу дуализма, самым значительным выразителем которого стал Кант. Не просто игрою философствующего ума, а объективными законами развития мира и человека было вызвано в душевном опыте последнего такое состояние, в котором реальность, бывшая прежде, за счет иных чувственно-мыслительных факторов, со временем исчерпавших себя, целостной, распалась на две полярно и многообразно противостоящие одна другой части.

Так возник *теоретико-познавательный дуализм, пришедший на смену метафизическому монизму*. На практике он привел к тому, что человеку пришлось впредь искать мотивы своей деятельности, находясь в некоей пустоте, между двумя частями реальности. Для человека окончательно иссякла прежняя внеличностная — приходящая через откровение или благодаря единству человека с природой — обусловленность его поступков. Поэтому и потребовалась методология такого типа, в которой все носило бы сугубо персоналистический характер, могло бы держаться непротиворечиво познанной связью своих частей.

Донаучное — мифологическое, теологическое и т.п. — познание строилось на положении, что истину человек получает непосредственно от Бога, а разум лишь уведомляет нас о том, что открывает Бог. Однако уже творец высокой схоластики Фома Аквинский показал, что разум, взятый в аристотелевском смысле, то есть как дающий в себе идеям самостоятельное, но бессущностное бытие, может углубляться в вещи и из них самих получать их *идеальное* содержание. Так внутри христианского миропонимания был сделан, несомненно, решающий шаг к не абстрактному соединению в «я» понятия с восприятием, чтобы на эту деятельность опереть существование я-сознания.

Тогда же, в преддверии эпохи души сознательной, была предпринята попытка восстановить связь с методологией древних Мистерий. Рудольф Штайнер в книге, посвященной мировоззрению Гёте и его историко-философским корням, пишет, что Фома Аквинский учил о том, что откровение сошло необычайно глубоко вниз, а индивидуальный разум обрел способность возвышаться от земного плана, так что «учение о спасении и человеческое познание переходят на некоей границе одно в другое». (ИПН 6, S. 35.)

В дальнейшем развитии философии те элементы, которые Фома Аквинский хотел свести в единство, решительно разъединились и каждый из них пошел своим путем. Так, Фрэнсис Бэкон прибег к анализу и классификации отдельностей опыта, которым в конце концов стало откровение, надеясь таким способом вскрыть всеобщие законы природы, которые, однако, лишь помогают, по его мнению, познавать дальнейшие отдельности, сами же по себе — бессущностны. Спиноза, напротив, отдавал предпочтение миру идей, но лишь тех, которые рождены вне восприятий. Ибо восприятия, как он считал, следуя в том за Платоном, рождают вожеления и потому поработают дух. Блаженство заключено в преодолении мира восприятий. Декарт и вызванное им в философии направление надеялись всю сумму познания, все содержание истины обрести в чистом рассудке: индуктивно, путем умозаключений от простого ко все более сложному. На противоположной позиции стоял Юм, видевший действительность лишь в восприятии.

Особенно остро дуализм мира, распавшегося, в первую очередь, на понятия и восприятия, переживал Кант (бывший учеником Юма). Он считал, что мир опыта предстает нам в виде некоей мозаики, отдельных впечатлений, обнаруживающих воздействие, производимое на наши органы чувств. Рассудок упорядочивает восприятия и так творит из них некое целое. Но его деятельность остается вполне субъективной, поскольку мы переживаем лишь род и способ, каким внешние воздействия аффицируют нашу способность чувствовать. Истинная же природа воздействий (вещи мира) остается навсегда закрытой в себе от нас. Мы навеки заперты в мире своей субъективности и переживаем лишь изменения самих себя под воздействием непознаваемого внешнего, объективного.

Что касается мышления в понятиях, упорядочивающего опыт, то Кант считал, следуя в этом за Юмом, что оно получает идеи в собственной сфере. Возможность существования таких чистых, внеопытных идей доказывают математика и чистая физика.

После Канта философия мучительно искала путей, на которых можно бы было преодолеть, казалось бы, увековеченный этим мыслителем дуализм, искала путей прямого или косвенного соотнесения имманентного с трансцендентным. В этих поисках монистического образа мира все большую роль, начиная с XX в., играет естествознание, или, как его предпочитают называть, желая противопоставить в методологическом плане философии, — наука. Научная уже в этом смысле методология формируется с

тех пор сразу на нескольких направлениях, и на всех них философии отводится второстепенная роль; она становится игрушкой в руках экспериментальной физики, астрономии; даже социология решается «помыкать» ею на свой вкус. Прагматический дух времени на передний план выдвигает методологии частных наук, так называемую конкретно-научную методологию.

Однако тот же самый дух диктует и потребность в единой методологии науки. Поэтому к середине XX века методология вычленилась в *самостоятельную* науку. Как таковая, она занимается проблемой взаимосвязки философии с частными науками, а также разрабатывает методiku и технику научных исследований. Она объединяет собой довольно большую совокупность различных методологических концепций и теорий, описывающих развитие и структуру знания и его методы. При этом приоритет теории познания в создании единой методологии одними учеными признается, другими отрицается. Например, французский физик и философ П.Дюгем, занимавшийся еще в начале XX века исследованием природы научной теории, считал ее лишь инструментом классификации эмпирических данных, сводкой эмпирических законов, не имеющей гносеологической ценности.¹²⁾ Такая точка зрения нашла в дальнейшем немало сторонников. Однако доминирующими стали все-таки методологические направления, не отрицающие необходимость теоретико-познавательных исследований. Из их среды следует, в первую очередь, выделить два направления, в которых главенствующую роль играет философия науки. В первое из них входят: логический позитивизм, одной из разновидностей которого являются логический эмпиризм, неопозитивизм и аналитическая философия. Второе направление называется историческим; оно включает в себя релятивистские и историко-эволюционистские концепции.

В более частных случаях методологию делят на содержательную и формальную. Первому типу более соответствует историческое направление, второму — логический эмпиризм.

Методологические концепции неопозитивизма следует выделить в особую группу. Их отличительным признаком является абсолютизация роли естествознания в методологии. К этой группе относятся прагматизм и гносеологический сциентизм (сторонники которого полагают, что все проблемы познания, включая и социальные, можно решить по естественнонаучному образцу), а также методологический редукционизм (который не следует путать с феноменологическим редукционизмом), сводящий теорию к эмпирии, пытающийся на ее основе утвердить стандарты научности.

В ключе формальной логики неопозитивист-методолог проводит анализ структуры научного знания, разрабатывает процедуры проверки теорий. Далее, он занимается выявлением специфики языка естествознания, полагая, что если термины с неточным знанием заменить терминами с точным знанием, то благодаря лишь одному этому можно решить сложные проблемы философии науки. Представитель логического эмпиризма

логик Р.Карнап утверждал, что концептуальный смысл высказывания должен быть сведен к наблюдаемому; логика смысла — излишня; достаточно, если задана синтаксическая структура предложения или непосредственная пространственно-временная последовательность событий или знаков.

Создатель неопозитивистской методологической концепции, получившей название операционализма, американский физик П.Бриджмен считал необходимым для понимания употребляемого нами, будь то в науке или в быту, термина в первую очередь выяснить, что мы делаем, употребляя его. «Мы не можем знать значения понятия, — писал он, — пока не определим, что за операции используются нами и нашими близкими, когда мы применяем его к той или иной ситуации». ¹³⁾ Теоретическое построение как таковое не имеет, по мнению Бриджмена, никакого значения; с объектом наблюдения человека связывают операциональные определения: операции измерения инструментами, вербальные операции, манипуляции с символами. Например, на вопрос: существуют ли миры, в которых действуют иные, отличные от наших законы? — нельзя ответить; нельзя даже понять сам этот вопрос до тех пор, пока мы не выявим операции, которые нужно совершить при попытке на такой вопрос ответить. ¹⁴⁾

Второе из названных выше направлений в методологии, историческое, начало формироваться с конца 20-х годов XX века. В нем за основу метода исследования берется исторический аспект науки, вопросы построения теорий, концепций науки в их исторической ретроспективе.

Как считается, главными причинами, обусловившими возникновение исторического направления, были: чрезмерное усложнение точных наук, возросшее осознание социальной обусловленности знания, несводимость его к логическим схемам, перенос акцента с проблемы метода познания на проблему достоверности знания. Следует отметить, что наравне с историческим направлением против засилья неопозитивизма выступили в свое время также представители неогегельянских и неокантианских направлений в философии и социологии. Так, Юрген Хабермас, которого некоторые считают неформальным главой Франкфуртской школы, полемизируя со сциентистской концепцией познания, согласно которой оно определяется достижениями науки, выдвинул задачу разработать философию науки на базе развития «теории познания как теории (развития) общества». ¹⁵⁾ — От гегельянства тут, правда, после двух его опосредований, почти ничего не остается, ибо в задаче, выдвинутой Хабермасом, обнаруживается всего лишь попытка в новых условиях реабилитировать старые догматы марксизма, утвержденные еще в XIX веке (см. «Историю идеологий» К.Маркса и «Диалектику природы» Ф.Энгельса).

Неокантианцы Марбургской школы: Г.Коген, П.Наторп, Е.Касирер, — также придерживавшиеся исторического направления, отстаивали еще одну точку зрения на методологию науки. Они считали, что философия исследует структуру знания, а не структуру бытия. Следовательно, научное знание образует систему с собственной имманентной логикой; оно есть порождение мышления, а не эмпирического содержания. Отождествляя

историю науки с историей логики и философии, представители Марбургской школы лишь углубляли другую, по сравнению с представителями Франкфуртской школы, односторонность. И в этом вопросе против них выступали Э.Гуссерль, К.Ясперс, М.Шелер, Н.Лосский. Ясперс, например, настаивал на том, что история идей включает в себя, в роли едва ли не решающего, момент экзистенциальный как в плане личности ученого, так и духа эпохи. Этот взгляд Ясперса, несомненно, находится в созвучии со шпенглеровской идеей «мира-как-истории», чреды культур, в которых имеются «многие, в глубочайшей своей сути совершенно друг от друга отличные живописи, пластики, математики, физики, каждая с ограниченной продолжительностью жизни, каждая в себе самой замкнутая, подобно тому как всякий вид растений имеет свои собственные цветы, плоды, собственный тип роста и увядания. ...Подобно растениям и животным, они принадлежат к живой природе Гёте, а не к мертвой природе Ньютона».16)

Идеи Шпенглера, а в еще большей мере Гуссерля и Шелера, стояли на плодотворной почве именно благодаря их близости к воззрениям Гёте. Этим свойством отличались даже взгляды оппонентов идеи Шпенглера об «органической» природе культур — представителей концепции интернализма. Ими был поставлен вопрос о перводвигателе культур. Таковым, по их мнению, является человеческий интеллект. Он способен претерпевать некие мутации, после которых у человека возникает новое видение мира. Оно распространяется не только на настоящее, но и на прошлое. «Ничто не изменяется быстрее, чем ставшее прошлое», — писал А.Койре.¹⁷⁾ Подобных же взглядов придерживался и академик В.И.Вернадский. «Прошлое научной мысли, — писал он, — рисуется нам каждый раз в совершенно иной и все новой перспективе. Каждое поколение открывает в прошлом новые черты».18)

В течение не менее полувека (до начала 70-х годов) историческое направление играло роль позитивной альтернативы формально-лингвистическому редукционизму позитивизма с его упрощенными представлениями о науке, методом искусственного препарирования готового знания на составные части, сведением процесса становления живого знания к абстрактной логике идей, — одним словом, всему тому, что явилось последней стадией упадка классической теории познания и могло казаться более или менее правдоподобным лишь тому, кого по инерции все ещё продолжал воодушевлять энтузиазм борьбы со старой метафизикой. Иным же, кто способен мыслить вместе с ходом времени, разработка всех этих концепций представляется пустой тратой сил, поскольку их абстрактные модели, нередко условные, игровые, не служат никаким научным целям, имеющим в виду реальную жизнь людей. Трудно понять, почему такой феномен вообще оказался возможным в условиях интенсивно нарастающего, отмеченного еще Бэконом, *прагматизма* науки и ее всесторонней *социализации*, простирающейся вплоть до намерения обогатить ее элементами искусства и даже религии (над чем, например, трудился в самом конце XIX века глава Баденской школы В.Виндельбанд).

Приходится, однако, констатировать, что неопозитивистские направления, несмотря на всю их не только бездуховность, но и практическую бесплодность, как говорится, «живут и побеждают». Начиная с 70-х годов на их путь встает и историческое направление, и делает это именно в тот момент, когда, казалось бы, оно начало победное шествие к своей заветной цели. В это время внутри его формируется новая его разновидность, в которой Д.Уоррел узрел «фокусный центр» *всей* методологии науки. Главными его представителями становятся С.Тулмин, Т.Кун, П.Фейерабенд, Д.Лакатос, Н.Хансон, Д.Агасси. К их числу следует отнести и К.Поппера, который свою научную карьеру начинал как неопозитивист. Всех этих методологов отличает, на первый взгляд, антипозитивистская направленность. Она выражается в том, что научное знание они стремятся исследовать в динамике и «интегративно» — беря данные из логики, психологии, социологии, даже метафизики. Они задаются целью построить, наконец, единую методологию хотя бы для естественных наук. В истории естествознания они выбирают отдельные эпизоды, представленные в трудах ученых, и пытаются с их помощью формулировать нечто такое, что в современных условиях, то есть уже *post faktum*, приобретает вид «теории» (Фейерабенд, Хансон), «парадигмы» (согласно Куну, слово это имеет то же значение, что и теория), «интеллектуальной стратегии» (Тулмин). Их методологические построения сводятся к созданию теоретических моделей такого развития знания, которое, например Поппером, понимается как поток перманентных революций, Тулмином — как процесс взаимодействия постоянства и изменчивости, Фейерабендом — как тотальное беспрерывно длящееся изменение, в котором ничто не сохраняется.

Не случайно Фейерабенда считают основателем методологического релятивизма и даже анархизма. Его исследовательская установка такова: «создавать и разрабатывать теории, несовместимые с принятыми точками зрения».19) — Подобное настроение ученого вызывает в памяти романтический период немецкой культуры, известный под названием «бури и натиска». Может ли он быть уместным, то есть плодотворным, в современной науке? Если и да, то лишь в том случае, если за ним стоит намерение создать истинно плюралистическую методологию, в основу которой могла бы быть положена единая концепция природы, не изолированная от общего развития культуры, науки, цивилизации в целом. В таком случае даже анархическое отрицание могло бы стать диалектическим снятием. Но нет, определяющим для Фейерабенда являются данные физики, и даже лишь только той ее части, которая стоит на релятивистских позициях. Она же, несмотря на всё ее своеобразие, целиком подпадает под определение, даваемое немецким физиком К.Вайцзекером этой науке в целом. Он берет самое существенное в ней: образ мышления — и задается вопросом: «А не охватывает ли она лишь те свойства живого, которые у того являются общими с неживым?»20)

Но в таком случае, что же нам предлагает анархическая методологиче-

ская концепция неживого? Мы вправе тогда спросить: что это — научная смелость или нечто вненаучное?

Естественнонаучные истоки методологического релятивизма понять несложно. Он должен был возникнуть даже с неизбежностью, поскольку открытия Максвелла, Планка, Эйнштейна разрушили традиционные представления о времени и пространстве, разрушили универсальную механистическую модель Вселенной, с такой основательностью возводившуюся материалистической наукой. После выкладок Эйнштейна, сделанных в теоретической физике, даже понятие поля перестало соответствовать материальной реальности. Однако теоретические построения Куна, Поппера, Лакатоса и др. не указывают никакого выхода из создавшегося положения; более того, они выстраивают совершенно тупиковую ветвь в методологии науки. Их абстрактные построения остались, в каком-то смысле, лишь игрой их ума; они не оказали ни малейшего влияния на развитие эмпирических наук. В плане же мировоззрения они не смогли ничего дать по одной той причине, что мысль их плоска и тривиальна. Тут достаточно привести лишь пару примеров. Один из причисляемых к «фокусному центру» исторического направления, французский физик Г.Башляр пишет: «Лишь углубленно изучив сложное, можно описать простое».21) Что же касается сложного, то тут, по видимому, дело ему представляется совсем простым, и он заявляет: мир — это «моя верификация».22)

У Поппера мысль нередко восходит до обобщений такого, например, рода: «Я утверждаю, что для рационального, эмпирического по характеру научного знания особое значение имеет его непрерывный рост».23) Ну какой, скажите на милость, серьезный ученый станет с этим спорить, или кому придет в голову утверждать обратное, что остановка познания может пойти ему на пользу? И тем не менее, именно такие декларации делаются потом объектом дискуссий, разносторонней критики, которая порой слагается даже в целые направления, где производится пересмотр всех традиционных понятий, энергично выстраивается ряд вопросов такого рода: что такое знание? что такое рост? рационален ли критерий рациональности? что такое критерий? и т.д. Поэтому как не согласиться с мнением тех, кто открыто пишет, что сведение концепций развития к Попперу, Куну, Лакатосу и Фейерабенду стало просто модой.*)

И, следует добавить, не только модой. В мире вследствие постоянно возрастающей социальной значимости науки, её влияния на все сферы общественной жизни произошла идеологизация методологии науки. В этом смысле стремление придать знанию, научному исследованию заданный

*) Верным признаком слабости духа является и обращение названного круга авторов к научно неоправданной, вычурной терминологии. Если собрать некоторые «шедевры» их мыли вместе, то можно выразиться, например, таким вот образом: «конвенционализм и фрикционализм в истолковании абстракций» «в процессе прегенезии (prehension)» «перцептуального знания» не снижают «эвристической ценности метода экстенсивной абстракции».

характер подразумевает намерение *регламентировать* социальные отношения и непосредственно саму личность.

Что касается чистой научности, то как у исторического направления, так и у направления неопозитивизма обнаруживаются, в конце концов, одни и те же гносеологические корни. Ими является не что иное как «дурная» схоластика эмириокритицизма. Ни одно из этих направлений ни в коей мере не решает проблему противоположности между двумя главными факторами познания: понятием (мышлением) и восприятием. Они наделяют её неким своеобразием, не снимая противостояния теории и объекта. У них отсутствует принцип причинности, упраздненный и в философии Маха. И исторический релятивизм, и логико-математический позитивизм сходятся в признании условного характера понятий, чем встают в теоретико-познавательную позицию средневековых номиналистов — истинных предшественников Маха и Авенариуса.

Таким образом, мы имеем все основания сделать вывод, что *именно махизм во всех своих последующих философских и методологических модификациях стал выражением последней стадии кризиса познания*. Тот гигантский процесс метаморфозы человеческого духа, в начале которого стоит реальное (у Платона) созерцание субстанциональности интеллигибельного мира (мира идей), в середине — переживание умами высокой схоластики возможности связать восходящее из мыслящего сознания понятийное, абстрактное, с субстанциональным, с откровением, а в конце происходит осознание субъектом универсального характера феноменологии мыслящего сознания (духа), — весь этот процесс, зайдя в тупик эмпириокритицизма с его кажущимся идеализмом, лишился в познании связи с чувственной реальностью, не приведя его при этом в связь с реальностью интеллигибельной. Я-сознание оказалось замкнутым в мире мелькающих, подобно теням, бессущностных идей, которые можно упорядочивать наподобие кубиков в детской игре; а извне его атакует бессвязный агрегат чувственных восприятий, истинная природа которых как будто навеки должна остаться скрытой от человека.*)

Мыслящий дух нового времени оказался в конце концов обреченным на пустое круговращение двух родов. В одном случае он преследует тень собственной субъективности, которая (в силу закона тени) неизбежно отодвигается по мере приближения к ней отбрасывающего ее сознания. К такому результату пришел начавшийся со времен Сократа и Платона процесс объективизации интеллигибельного мира в мыслящем в границах чувственной реальности индивидуальном человеческом духе.

В другом замкнутом круге берущая свое начало от Аристотеля философия природы, будучи сведенной к материалистическому пониманию сущности человеческого духа (как продукта природы), кончает провоз-

*) Башляр: «У идеалистов знание всегда будет имманентным, поскольку оно закрыто по отношению ко всему внешнему».24) То есть он хочет этим сказать, что чувственное восприятие трансцендентно сознательно воспринимающему субъекту.

глашением природного процесса как всеопределяющего, безусловного (в марксизме), а теорию познания оставляет без ответа на вопрос, что её определяет. Сущность причинности здесь понимается в духе деятельности барона Мюнхгаузена, вытаскивающего себя из болота за собственный вихор.

Резюмируя сказанное, мы должны в научной методологии XX века выделить два господствующих, никоим образом не сводимых к единству и исключаящих истинное познание мира и человека направления. Одно из них принадлежит потоку духовности, берущему своё начало ещё в мире древнего откровения. В его русле познающий дух человека пришел от метафизики к физике материального мира, но, не найдя правильного отношения к нему, обратился к субъективному идеализму и выродился до солипсизма и номинализма.

Навстречу такому идеализму от земного плана восходит материалистический монизм — универсальное учение, переносящее определения духа на материю.

В создавшемся положении приведение философии и естествознания к соответствующему реальности мира синтезу приобрело характер первостепенной проблемы не только в научном, но и социальном плане. И нужно знать, что проблема эта уже решена в Антропософии.

3. Наука и философия

В противопоставлении естествознания (науки) философии решающим образом сказывается дуализм восприятия и понятия, который пытаются преодолеть, идя путем универсализации одной из сторон, тогда как в действительности они вместе образуют единое целое. В одних случаях философии (т.е. области идей, понятий) приписывают роль общеметодологической науки, в других полагают, что достаточно одного математического моделирования, чтобы разработать единую теорию систем, способную методологически объять, как целое, все виды естественных наук. На практике превалирует вторая точка зрения. Успехи естествознания, технический прогресс как будто бы дают все больше оснований разделять высказанное ещё Яном Амосом Коменским мнение, что «изучение философии представляет собой в настоящее время не что иное, как трудное и хлопотное ничегонеделание...».25)

Г.Башляр и Ж.Ульмо (представитель операционального реализма, или нового рационализма) считают, что традиционная философия не имеет ни своего предмета, ни метода исследования, что философское мышление почти не соприкасается с научным, то есть с естественнонаучным. Существующая философия науки, утверждают они, не есть философия самой науки.

Наличие у философии собственного предмета исследования отрица-

ли Мах и Авенариус, объявляя его метафизикой. Именно по этой причине сциентисты и неопозитивисты свели философию к логике, к голым операциям с терминами, а физикалисты (возвращаясь к Юму) настаивают на том, что любая наука точна лишь настолько, насколько она стала математикой или даже физикой.

Опирается на представления такого рода способен лишь тот, для кого весь познаваемый мир есть чисто механическая система. Поскольку же такое жизневоззрение дается далеко не всем, то даже в среде закоренелых материалистов порой звучат весьма отрезвляющие мнения, например такие: «Фундаментальность физики есть в каком-то смысле лишь научный антураж индустриальной ориентации сегодняшней науки».26)

В виде компромиссного варианта в споре о соотношении философии и науки в методологии представителями исторического направления делаются попытки разработать специальную философию науки, поскольку, как утверждает И.Лакатос, «философия науки без истории науки пуста; история науки без философии науки — слепа».27) Башляр и Ульмо полагают необходимым создать даже специальную теорию познания естествознания, поскольку научное (естественнонаучное) мышление «принципиально диалектично» и не движется по принципу индукции.28) По этой причине, считают они, весь исторический состав знания периодически изменяется целиком; новое знание реорганизует также и старое.

В начале своей научной деятельности Башляр, как будто бы, был даже близок к тому, чтобы теорию познания попытаться соединить с опытом восприятий в единое целое. Правда, он стоял тогда на наивно-реалистической позиции, но она в таком вопросе как раз особенно плодотворна в качестве исходного положения. Он писал, что мы вправе называть реализмом любую доктрину, если она занимается интерпретацией восприятий «на уровне самих восприятий», не ставя общее впереди частного.*)

Он также выражал веру в «богатство индивидуальных ощущений, данных в пространстве, и в систематическое единство абстрактного по своей природе мышления».29) По этому поводу в читателе его первых сочинений может даже возникнуть волнующий вопрос: а не намеревался ли ученый-методолог построить мост между гегелевским панлогизмом и гетевским феноменализмом? Но нет, в позднейших трудах Башляра наивно-реалистический элемент его взглядов принимает характер рационального материализма. Луч верной интуиции, блеснувший однажды в его сознании, растаял в сумраке номиналистических построений, реализм же принял материалистическую окраску.

С изрядной, как может показаться на первый взгляд, долей основательности, последовательно противостояние мира, данного в восприятиях, миру мышления преодолевает, минуя всякий методологический ради-

*) Позже он стал утверждать, что научное мышление не движется от простого к сложному.

кализм, диалектический материализм. Его сторонники утверждают, что наука дает нам истинное знание, поскольку познающий субъект отражает, мысля, объективную реальность. Предметом науки является вся действительность, включая её отражение в сознании человека. Так закладывается монистическое основание для всеобщей методологии науки, где вопрос о разделении естествознания и философии снят. Объект и субъект познания сливаются в единство — настолько, что, как утверждается, назначение категорий состоит в отображении в «универсально-всеобщих характеристиках» наиболее фундаментальных противоречий материального и идеального. Правда, от познания с объектами ничего не происходит — до и после познания мир остается одним и тем же. И все же утверждаемое таким образом может звучать довольно соблазнительно для ищущего единой картины мира. На фоне худосочных теорий об относительности всего сущего можно испытать в какой-то мере даже воодушевление, если, не думая о целом этого мировоззрения, прочесть, например, такие его дышащие «стабильностью» духа тезисы: «Законы мышления и законы бытия совпадают по своему содержанию: диалектика понятий является отражением диалектического движения действительного мира. Категории материалистической диалектики имеют онтологическое содержание и одновременно выполняют гносеологические функции; отражая объективный мир, они служат ступеньками его познания».³⁰⁾

Признаемся себе: ну что такое, в самом деле, соображения сциентистов, логических позитивистов и иных номиналистов нашего времени в сравнении с «фундаментальностью» подобных принципов? И тем не менее, между ними существует самое непосредственное родство. Оно зиждется на аксиоматическом признании теми и другими исходного принципа, что *теория познания есть синоним теории отражения*. А в таком случае уже не существенно, снимается ли идеальное в пользу материального или наоборот. Утверждение же, что гносеология категорий в диалектическом материализме не лишает их онтологического смысла, есть всего лишь демагогический прием, если познание мира ничего к нему не добавляет.

Что касается совпадения законов мышления и бытия, то, чтобы говорить о нем, нужно прежде выяснить, какое содержание вкладываем мы в оба эти понятия. Если встать на точку зрения Шеллинга, полагавшего, что генетически дух выходит из материи, но ставший дух обратно воздействует на неё, то указанное совпадение принимает *характер полярной инверсии*, что в наибольшей мере соответствует его сути. В марксизме его инверсию превратили в движение по замкнутому кругу, в результате чего релятивизировали как мышление, так и бытие. На практике это со всей очевидностью проявилось в постсоветский период, когда ученые-марксисты активно приступили к сочетанию материализма с парапсихологическими опытами. Прежде их запрещали делать открыто вовсе не потому, что боялись мистики (ей тут неоткуда взяться). — Не была разработана методологическая схема, которая позволила бы совладать с «контррево-

люционером» радиом (Б.П. Вышеславцев). Теперь она найдена, но работает против своих же собственных предпосылок. Ведь сознание отражает и «реальность», моделируемую с помощью психотронных средств, электромагнитных полей, которыми обрабатывается сознание. Но это будет «реальность», не просто данная в ощущениях, а обусловленная сенсорными манипуляциями непосредственно в самом воспринимающем исследователе. И тем не менее, она поддается последующей естественнонаучной обработке, как и обычная реальность. Её фактами можно манипулировать и регистрировать, хотя бы косвенно, их наличие с помощью приборов. Как будто бы тут найдена сфера, куда «предательски» исчезает в результате распада радий. Только при этом исчезает всякая надежда установить, кто же кого в конечном счете моделирует: лабораторный опыт — восприятия или восприятия — опыт, модель бытия — свое отражение или отражение (мышление) — модель бытия. К таким результатам привела надуманность и размытость марксистских определений отношения между сознанием и бытием. Но к таким же результатам пришла и вся немарксистская теория познания и методология науки, в том числе и её абстрактно-идеалистические направления. Однако и в своем первоисточке они были едины, или однопорядковы. И первоисток тот следует искать у Маха и Авенариуса.

Диалектический материализм эклектически соединил диалектику Гегеля с эмпириокритицизмом и хотя позже отрекся от последнего, но сути дела это не изменило. Они остались методологически родственны между собой, и оба они, хотя возникли раньше неопозитивизма с его знаково-символической ролью мышления в познании, могут быть по праву причислены к нему. Их всех роднит между собой единая теоретико-познавательная установка, согласно которой мышление не может быть причинно обусловлено в своей собственной сфере, оно есть результат различных внешнеположных ему функциональных зависимостей. Так это стоит у Маха, и то же самое следует из марксистской теории отражения. Нечего возражать марксисту и против мышления «по принципу наименьшей траты сил» (Авенариус) — ведь природа остается рациональной и в своем отражении. Ну а что касается «онтологического содержания» категорий, то это онтология экзистенциального ничто.

Также и историческое направление в методологии обнаруживает свое родство с диалектическим материализмом. Например Поппер, несмотря на отстаиваемую им нередуцируемость мира познания до мира материальных процессов, утверждает: «Слабость субъективизма заключается в том, что он вводит некую зависимость мира от нас (как мыслящих)». ³¹⁾ Но такого же мнения придерживается и гносеолог-марксист.

Встретить в мире господствующих ныне в науке представлений сочувственный приём полученным нами выводам чрезвычайно трудно. Однако отраднее уже и то, что многие в том мире сходятся во мнении, что, произойдя из *человеческого духа*, философия, а вслед за ней и научная мето-

дология пришли к *отрицанию человека*. В подобной антиномии заключена некоторая движущая сила.

Процесс релятивизации охватил все сферы духовной жизни и деятельности человека, что ведет к отчуждению его от них. Сам критерий научности пересматривается на предмет изъятия из него субъектного фактора. На практике это оборачивается тем, что место науки, вне прикладного естествознания, занимает наукообразие, вследствие чего методология и реальные достижения науки все дальше расходятся между собой. Возводимое столетиями на человеческой гениальности здание науки атомизируется. И происходит это не только по причине ошибок в теории, но и в силу обмельчания человеческого духа, исчерпания его старых потенций. Новая наука и старый человек объективно приходят между собой в противоречие. И оно разрешится не в пользу человека, если тот не преодолеет кризис в себе, для чего ему требуется раскрыть в себе новые духовные качества. Отношение бытие — сознание, где бытием выступает природа, исчерпало свой метафизический смысл. Человек теперь имеет дело с его гносеологическим смыслом, где бытием является феноменология (прежняя и новая) духа, творящая из природы культуру. И если в этой последней наступает кризис, то он, определяя сознание, и сам коренится в нем. Мы действительно вступили в эпоху, где возможен закат всей цивилизации, но одновременно возможна и свобода духа. Нужно лишь хорошо понять истинные законы развития.

* * *

Толчок к закату науки, в которой философия, а не технический прогресс, играет, несомненно, первостепенную роль, дали ещё «великие». Они, правда, пришли в конце концов к верному выводу, что для решения основного вопроса теории познания нужно изменить сознание. Однако эти их выводы остались в дальнейшем незамеченными, либо их отнесли к издержкам философии, а главное внимание было сосредоточено на том, как в их системах односторонности в решении того вопроса были углублены, что само по себе легко понять, ибо они были углублены гениально.

Возьмем в качестве примера Фихте. Полемизируя с современниками, не способными, как он пишет, возвести философию «в ранг достоверной науки», он предлагал в качестве основы для всеобъемлющего взгляда на философию науки взять философию в собственном смысле слова, что предполагает обладание философией правом быть не просто наукой, а высшей наукой — «наукоучением», «наукой о науке вообще», способной «вскрыть основоположения всех возможных наук, которые не могут быть доказаны в них самих». Такое наукоучение следует понимать как «абсолютную тотальность», в которой «одно ведет ко всему, а все — к одному».32) Предметом

такой науки, считает он, является система человеческого знания вообще, ибо и «созерцание без понятия слепо». *)³³⁾ — А каково значение созерцания для понятия? — Этим вопросом Фихте заниматься не стал. Он заключает: «И вообще, каково же, в двух словах, содержание наукоучения? Оно таково: разум абсолютно самостоятелен; он есть только для себя; но для себя он есть также только он. Поэтому всё, что есть, должно быть обосновано в нём же самом и объяснено из него самого, а не из чего-либо вне его, до чего он не может дойти как до внешнего себе, не отказавшись от самого себя». ³⁴⁾

Так описывает Фихте природу не абсолютного разума, а разума познающего субъекта, для которого предлагаемые Фихте свойства разума могут составлять лишь высшую цель. Чтобы её достичь, нужно научиться по-новому обращаться с миром *опыта*. У Фихте же параллельно его апологии разума происходит постепенное снятие мира, данного в восприятии, в пользу мыслящего духа. Во всяком случае, известно, что, выводя Я из абсолютного полагания, он так и не смог привести его в связь с миром опыта, гегелевского «инобытия», о котором Гёте предлагал мыслить и не только мыслить; он ещё утверждал (позволим себе частично перефразировать его мысль), что *понятие без созерцания пусто, абстрактно, мертво*.

Фихте назвал свое наукоучение трансцендентальным идеализмом. В дальнейшей истории философии оно было перенесено в сферу бессознательного, а там затем демонизировано Зигмундом Фрейдом и Карлом Юнгом, сведено в сферу психологии и приобрело характер трансцендентального материализма.

Таковы те тупики (и даже бездны), в которые «упёрлась» теория познания. Чтобы извлечь её оттуда и сделать вновь плодотворной, необходимо стать на путь того эволюционизма, в котором речь идет о чувственно-сверхчувственной реальности, а также установить содержательные связи теории познания с эмпирическими науками, чтобы впредь никто не решился утверждать, что мир-де есть его «верификация».

Решить эти задачи успешно можно, обратясь к Антропософии, где не только созданы предпосылки, но уже имеется и общий набросок универсальной методологии. Не волею случая, не в какой-то мистической отъединенности от мира, что пытаются утверждать её противники, а благодаря отказу от научного догматизма, ложной метафизики, искусственных предпосылок в теории познания пришла она к своим, способным вывести человечество из кризиса результатам.

С Антропософией оказался созвучным ряд значительных направлений мысли, возникших в конце XIX — начале XX веков в русле традиционной философии. Все они, что особенно примечательно, показывают,

*) Как видим, Лакатос не был оригинален, утверждая, что «история науки без философии науки слепа...» и т.д.

насколько живая научная мысль, когда бы и в ком бы она ни возникала, естественным образом оказывается близкой к гетеанизму. Особенно характерен в этом смысле Эдмунд Гуссерль. Касаясь вопроса о том, следует ли считать философию наукой, он как главное в нем отмечает необходимость *принципиально нового подхода к мышлению*. В своей небольшой работе «Философия как строгая наука» он пишет: «Как относится философия к естественным и гуманитарным наукам, требует ли её специфически философское, которое в своей работе ведь касается природы и духа, принципиально новых установок, вместе с которыми задавались бы и принципиально новые цели и методы? Иными словами, вводит ли нас философское, так сказать, в новое измерение или оно разыгрывается в той же самой плоскости, что и эмпирические науки о природе и духовной жизни, — это до сих пор остается спорным, из чего следует, что, собственно, даже смысл философских проблем пока что остается не проясненным».35)

В русле тех направлений мышления, которые мы подвергли анализу, были, как мы теперь видим, сделаны попытки дать на поставленный Гуссерлем вопрос как положительный, так и отрицательный ответ. Но они оказались неудовлетворительными по причине, во-первых, своего крайнего номинализма и, во-вторых, содержащегося в них явного или скрытого материализма, что не позволило им удержаться в границах реального — в границах, согласно определению Николая Лосского, идеал-реализма.

Проникновение в философию материалистического естествознания оказало дурную услугу им обоим: естествознание поставило перед ложными целями, а в философии искажило методы её познания и исключило возможность их дальнейшего развития. Именно в констатации этого последнего факта видит Гуссерль начало возвращения философии её суверенных прав. Он пишет: «Поскольку в самых впечатляющих науках нового времени — в математических, физических — внешне наибольшая часть работы производится с помощью опосредованных методов, мы слишком склонны переоценивать косвенные методы и недооценивать значение прямого постижения. Но как раз сущностью философии — поскольку она восходит до первоначал (*letzten Ursprünge*) — обуславливается тот факт, что её научная работа движется в сферах *прямой интуиции* (выделено нами. — *Авт.*); и наибольший шаг, который должно сделать наше время, состоит в том, чтобы познать, что вместе с правильно понятой философской интуицией, с *феноменологическим постижением сущности*, открывается безграничное поле деятельности и для науки, которая без всех косвенных символизирующих и математизирующих методов, без аппарата заключений и доказательств, тем не менее, получает полноту самых строгих и решающих для *всей* дальнейшей философии познаний».36)

Пожалуй, даже ещё определённое о том же самом, что имеет в виду Гуссерль, пишет Лосский в своем труде «Обоснование интуитивизма»: «Интуитивизм вскрывает и устраняет ложную предпосылку разобщенности

между познающим субъектом и познаваемым объектом. ...интуитивизм, утверждая, что знания есть не копия, не символ и не явление действительности в познающем субъекте, а *сама действительность*, сама жизнь ... устраняет противоположность между знанием и бытием, нисколько не нарушая прав бытия».37)

И, фактически, то же самое, что и оба названных философа, утверждает, описывает и доказывает Антропософия, опираясь на широкую теоретико-познавательную и естественнонаучную гетеанистическую базу. «Прямая интуиция» здесь называется «*созерцающей силой суждения*». Ей действительно открываются «первоначала» явленных вещей, которые суть *прафеномены*.

Процесс их интуитивного, или созерцающего, познания есть реальная форма бытия, более высокая, чем все иные, возможные в чувственной реальности. Она есть переходная форма от этой последней к сверхчувственной, поэтому у неё как бы два лика, но один центр — человеческое Я. И в этом смысле прав Фихте, утверждающий, что в наукоучении представлено само человеческое Я.

4. Наука и естествознание

Однако займемся самим понятием «наука». Не обольщаясь кажущимся многообразием её определений, выделим в них *доминирующие* характеристики, которых, оказывается, не так уж много. Таковыми являются следующие: 1) наука имеет своим предметом реальность; 2) наука представляет собой систему знаний; 3) она есть деятельность; 4) в той или иной мере она обусловлена социально. Эти, выделенные чисто статистически, определения могут кому-то показаться бедными содержанием, но их мало кто станет оспаривать, и если отказаться от них, то теряется основание для начала разговора об этом предмете.

Чисто содержательный анализ определений науки являет нам их диапазон настолько широким, что не остаётся ничего другого, как сказать себе: о науке знают всё, но никому не известно, что это такое. Например, английский историк Г.Т. Бокль пишет в 1859 году, что наука представляет собой «свод обобщений, верность которых в такой степени непреложна, что они хотя и могут быть со временем заслонены высшими обобщениями, но не могут быть разрушены ими ... могут быть поглощены, но не опровергнуты».38) Из середины XX века Боклю решительно возражает К. Ясперс, вопрошая, о какой непреложности может идти речь, если наука вообще не знает своего смысла, ей не дано познать бытия, определить цели жизни и т.д.39)

Без ущерба для дела можно оставить, так сказать, за рамками научного контекста взгляд на науку как на производительницу знаний, или как на имеющую своим идеалом технику, или как на проявление сверхиндивиду-

ального субъекта, жаждущего истины (Риккерт); лишь частный, не общезначимый характер имеют взгляды ученых, для которых — если перефразировать выражение Канта — история науки есть сама их наука и философия.

Встать на твердую почву в понимании смысла, сути и назначения науки можно будет лишь в том случае, если удастся ответить на вопрос, поставленный Кантом: при каких условиях возможно существование науки как знания необходимого и всеобщего? В методологии Антропософии утверждается, что первым из таких условий является обоснование *предмета* науки как *реальности*, распадающейся на две части: на *данную в восприятиях и идеальную, мыслимую*, — что с внутренней необходимостью включает в его состав третий, и главный, элемент: *познающего субъекта*.

В неантропософской методологии повсеместно встречаются концепции, которые с той или иной мерой односторонности отрицают именно этот триединый предмет науки. В одних случаях там недооценивают мышление, в других переоценивают опыт и почти нигде не знают, что делать с субъектом познания. Номиналистически трактуя природу понятия, сторонники позитивистских концепций объявляют любые методологические принципы, выходящие за пределы простого описания опыта, метафизикой, сводят теорию к эмпирии. Крайним выразителем таких взглядов является Макс Планк. Он, например, утверждает, что все люди вместе со всем их чувственным миром и с их планетой «означают лишь крошечное ничто в огромной, необъятно великой природе...». Поэтому позади чувственного мира мы имеем ещё «реальный мир», обладающий независимым от человека бытием. Стремясь познать тот реальный мир, физика исследует физический образ мира и по мере сближения его с реальным вынуждена исключать из физического все чувственные ощущения, освобождать его от антропоморфных элементов. В конечном счете «поступательный отход от мира чувственного означает не что иное, как прогрессивное приближение к реальному миру».40)

Поэтому Планк видел идеал экспериментальной физики в возможно полном устранении человека из процедуры эксперимента. Эта позиция Планка не нова, она восходит к принципу научности, выдвинутому ещё Ф.Бэконом, который полагал, что поскольку «чувства достаточно часто обманывают»,41) то в задачу эксперимента входит их подправлять.

Мы вряд ли преувеличим значение методологического направления, берущего свое начало от Ф.Бэкона и занимающего ныне господствующее положение, если скажем, что благодаря ему всей цивилизации задано направление, которое рано или поздно приведет человека к симбиозу с машиной. Об этом достаточно убедительно говорят уже достигнутые успехи в психотронике, в генных манипуляциях и др. Тут необходимо ясно представлять себе, что не научные и технические результаты, к которым приходят ученые, ведут цивилизацию к упадку или готовят ей ещё более

страшную судьбу, а те их последствия, которые сказываются на *человеческом* факторе в науке.

Исключение человека мыслящего и воспринимающего из процесса научного познания, сведения его роли и функций лишь к обслуживанию этого процесса неизбежно ведет к провозглашению априорной достоверности мира, явленного в физическом эксперименте. Физика в таком случае открывает нам *«истинный» образ мира путем преодоления в нем субъекта!* Таковы последние выводы материалистического монизма.

Однако такая форма неопозитивизма (кстати, довольно последовательная на свой лад) встречает в среде ученых значительную оппозицию, о которой можно сказать, что она возникает в силу непоследовательности, отступления от принятых ею же самой принципов научности. Но такова уж природа мыслящего и чувствующего ученого. Упразднить её далеко не просто. Алберт Эйнштейн, отдавший в молодости дань философии Маха, но впоследствии отошедший от неё, остроумно назвал её творца «хорошим механиком», но «жалким философом». Эйнштейн утверждал, что «здание нашей науки покоится и должно покоиться на принципах, которые сами не вытекают из опыта».42) Также и Гайзенберг признавался, что в его работах важную роль сыграла точка зрения Эйнштейна, согласно которой «любая теория содержит в себе также и ненаблюдаемые величины. Совершенно невозможно последовательно осуществить лишь принцип наблюдаемых величин. ...Лишь теория решает, что именно может быть наблюдаемым».43)

Все это, несомненно, звучит сенсационнее и живее, чем некоторые схемы известных методологов, но только как тогда соединить подобные взгляды с требованием Планка, горячего сторонника Эйнштейна, освободить картину мира «от индивидуальности творческого ума»44) (на чем, собственно, настаивал ещё Ньютон)?

С перенесением в методологических исследованиях акцента с философии на естествознание человеческая мысль завершила некий круг. Отказавшись от возможности познать суть вещей с помощью философии, она через естествознание пришла к *метафизике теории* в кантовском смысле — к метафизике чистого мышления.

Было ли что-то плодотворное в этом движении по замкнутому кругу? Несомненно, было. Благодаря ему, во-первых, стала очевидной бесперспективность односторонней апелляции либо к мышлению, либо к опыту восприятий. Во-вторых, оно показало несостоятельность постановки вопроса о чистых принципах науки лишь в сфере естествознания и потому подготовило почву для включения в объект науки также искусства, этики, социологии, то есть принципиально субъектных видов человеческой деятельности, способных не только обогатить познание природы, но даже более адекватно, чем естествознание — особенно на его современном уровне, — постигать её суть, а главное: назначение знания. Наука, ограничивающаяся одним лишь естествознанием, как справедливо замечает Бердяев, «не прозревает свободы в мире».45)

Однако и на путях самой физики почувствовано если и не всеопределяющее, то всё же никоим образом не устранимое присутствие субъекта в единой картине мира, как его составной части. Об этом, например, свидетельствует Бергман Риман. Он не был метафизиком, однако пришел к выводу, что пространственно-временная система координат, будучи, с одной стороны, математической условностью, с другой — обусловлена «событиями, в ней происходящими».46)

Методология Антропософии идет намного дальше предчувствий подобного рода и в своём *нормативном* подходе к исследованию рассматривает человеческий фактор как *системообразующий*, будь то в области теории или в научном эксперименте, чем преодолевается последняя форма метафизики (теории) и создаётся база реального монизма и свободы духа, полярно противоположной тому, что могут предложить человеку релятивизм или наивный анархизм.

5. Восприятие и понятие

В письме от 7 мая 1952 года к своему другу Соловину Эйнштейн даёт рисунок, с помощью которого пытается пояснить некий особый метод научного поиска, к которому он прибегал в тех случаях, когда принцип наблюдаемости явлений — признаваемый им — и традиционный метод индукции оказывались недостаточными (рис.1). Линией или плоскостью Е на том рисунке обозначена вся совокупность чувственного опыта, «лабиринт» чувственных впечатлений, включающих в себя также и галлюцинации,

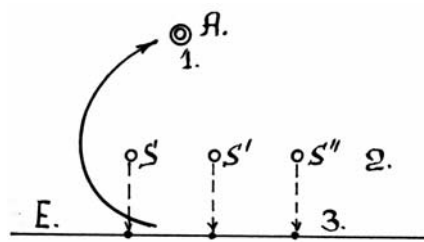


Рис. 1

словом — «все непосредственные данные нашего опыта». В области, обозначенной цифрой 2, пребывают «вытекающие из аксиом» суждения по поводу отдельных данных опыта. Ещё выше, в точке А, мы имеем систему аксиом. Как она образуется? — Не путем индукции, утверждает Эйнштейн. Сфера А, или 1, логически определяет сферу 2, но дедуктивно, а далее дедуктивно вытекающие из аксиом частные суждения соотносятся со сферой 3. Между уровнями Е и S

логической связи, идущей снизу вверх, не существует.47)

Иными словами, Эйнштейн тут приходит в противоречие со всеобщим принципом научности, сформулированным ещё Бэконом. Он утверждает: «Индуктивного метода, способного привести к фундаментальным понятиям физики, не существует» (!).48) От Е к S ученого ведет некая кривая, скачок, творческая попытка, осуществляемая «вслепую»; обе те сферы находятся, по утверждению Эйнштейна, в некой «*интуитивной связи*», *коре-*

нящейся в человеческой психике. Их взаимосвязь открывается как озарение, природы которого Эйнштейн не знал, поэтому лишь с другом поделился своими тайными мыслями.

С точки зрения Духовной науки, никакой тайны в том, с чем инстинктивно соприкоснулся Эйнштейн, нет. Это феномен так называемого прямого знания. В основе его лежит идеальное восприятие, которым владел Гёте, — созерцающая сила суждения. Чтобы привести её в действие, необходим особый психический настрой. Его в какой-то мере и вызывал в себе Эйнштейн, когда был обуреваем «страстным желанием понять» разбегающийся, «хаотический» мир восприятий. Однако желающему овладеть таким методом познания не следует спешить с отказом от индукции, этой *alma mater* подлинной, не загадочно озаряющей, а индивидуально управляемой, нормативной — но в своем роде — дедукции, побочным продуктом которой являются эвристические модели методологии.

В своих общеизвестных трудах Эйнштейн дает ясное и популярное описание индуктивного метода естественнонаучного познания. «Наука, — пишет он, — занимается совокупностью первичных понятий, то есть понятий, непосредственно связанных с чувственным восприятием, и теоремами, устанавливающими связь между ними. На первой стадии своего развития наука не содержит в себе ничего другого. Но... совокупность понятий и полученных таким образом соотношений лишена логического единства. Чтобы устранить этот недостаток, изобретают систему с меньшим числом понятий и соотношений, — систему, в которой первичные понятия и соотношения, принадлежащие «первому слою», сохраняются (уже) в качестве производных понятий и соотношений. Эта новая, «вторичная система» характеризуется большим логическим единством, но зато содержит в себе лишь такие элементарные понятия (понятия второго слоя), которые прямо не связаны с комплексом чувственных ощущений». Затем мы восходим к третьей системе, «еще более бедной первичными понятиями», и т.д., «пока не достигнем наибольшего мыслимого единства и наименьшего числа понятий в логической основе, которое еще совместимо с наблюдениями наших чувств».49)

Этот уровень «наибольшего мыслимого единства» есть, по сути говоря, та же самая точка А, показанная на рис. 1. Доступ к ней, таким образом, открывается на обоих путях: и естественнонаучной индукции, и созерцания в гетевском смысле, из чего следует, что это последнее не менее, чем индукция, коренится в реальности мира, но при этом демонстрирует более высокое состояние индивидуального духа, что особенно важно, если наука для нас не есть самоцель; однако и для науки здесь возникают значительные следствия.

Рассмотрим подробнее эту точку соприкосновения обоих методов познания. Возьмем еще раз эйнштейнову плоскость Е, на которой нам предстоит бессвязный агрегат впечатлений чувств, в том числе и данные эксперимента. Первичная научная познавательная обработка опыта состоит в

том, что единичные восприятия вызывают в нас свои идеальные соответствия, понятия: определительные, количественные и т.д., — и мы приводим их в связь с восприятиями. Так над реальностью восприятий рождается еще одна — идеальная. Составленные из элементов обеих реальностей феномены, или факты, познания образуют уже осознанный, но все еще разрозненный конгломерат опыта. Система нашего знания получает лишь сложные элементы. Далее начинается абстрактная работа ума. Она находит связи между элементами (рис. 2), и ее можно вести с помощью математической логики, по методу логического позитивизма, анализа языка и т.д. Но чаще всего это бывает машинная обработка данных эксперимента, состоящая в решении системы уравнений с каким-то количеством неизвестных.

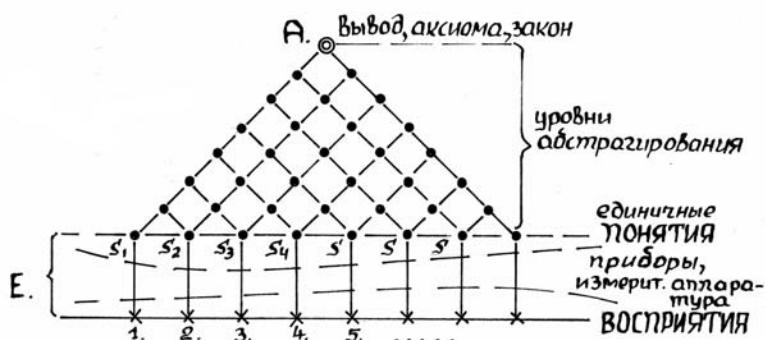


Рис. 3

В ходе ее, поднимаясь с уровня на уровень, мы будем все дальше отходить от исходной плоскости Е, которая обладает определенной «толщиной», поскольку познанная реальность является осознанной. На вышестоящих уровнях математического абстрагирования элементы и связи принимают чисто идеальный характер и начинают обуславливать друг друга. От исходного чувственного восприятия в них остается все меньше и меньше, наподобие того, как это происходит при гомеопатическом разведении лекарств. И потому мы должны задаться вопросом: что за реальность имеем мы в точке А? Ведь она (а это может быть, например, новая, впервые открытая частица), вне всякого сомнения, находится, за счет многоступенного абстрагирования, в противоречии с одним из основных принципов естествознания — с принципом наблюдаемости. Естествознанию тут следовало бы отказаться либо от получаемых таким способом результатов, либо от утверждаемого им критерия научности. Первого оно не может сделать по вполне понятной причине, второе, оставаясь в силе, отвергает ее в пучину материалистической метафизики. Поэтому она при-

бегают к третьему — к иррационализму, принимает точку зрения Планка, что человек — лишь помеха эксперименту. Впрочем, заметим мы, почему бы ей так и не поступать, если при современном уровне вычислительной техники (и он постоянно растет) на какой бы высоте ни стояла точка А, о которой говорит Эйнштейн, нахождение ее, на пути индукции, — вопрос лишь времени и финансирования исследования. Наука стала способна тайны у природы вырывать силой. Но если признать, что обе они, и наука и природа, бездушны, то этим мы все-таки полагаем начало метафизики, и такой, какой мир еще не знал.

Мы соприкасаемся тогда с чем-то полуфантастическим, приобретающим, однако, вполне реальные черты. Рано или поздно оно вынудит всех признать правильность материализма, его выводы о том, что познанная реальность тождественна не познанной. Мы имеем в виду путь прикладной науки, где идут к созданию самообучающихся и саморегулирующихся, «думающих» кибернетических систем. Иллюзорность их мира не следует смешивать с иллюзионизмом в теории познания; она может в определенный момент будущего овеществиться. И чтобы в таком случае ответить на вопрос: почему это все-таки будет иллюзорный мир, — нужно убедительно показать, что *реально во Вселенной только Я*, и им в физически-материальном мире обладает один лишь человек. Исключая его из науки или теряя его в ней, мы науку лишаем реальности. Дискутировать об этом с материалистом в плоскости его понятий, где он к тому же противоречит своим собственным принципам, не имеет смысла. В то же время, и не считаться с доводами материализма в нашу эпоху никто не вправе. Антропософия делает это, когда в диалоге со своими оппонентами во всех случаях стоит на позициях эволюционизма. Это продуктивная позиция; вместо пустого абстрагирования определений она рассматривает как явления, так и понятия в развитии и тем вскрывает их смысл. Такой путь, правда, требует времени, поэтому на возникший выше вопрос мы сможем дать вполне обоснованный ответ, вернее, показать, как отвечает на него Антропософия, лишь всем содержанием книги. И особо заметим, что ответ на него обладает решающим значением для судьбы цивилизации. Если человечество ответа этого не найдет, пройдет мимо него, то материализм, как об этом говорит Рудольф Штайнер, станет истинным. И человек тогда действительно окажется лишним на Земле. Ибо за материализмом стоят сущности духовного, сверхчувственного рода, ведущие в Мироздании борьбу за свои частные цели. Эти духи отстали в развитии и стремятся наверстать упущенное, используя человека как инструмент, игнорируя полностью его собственные задачи развития. Поэтому не праздное это занятие — познание; и не случайное явление — колоссальная социализация науки. Но и об этом — позже.

Научный иллюзионизм стал укрепляться, на наш взгляд, с того момента, когда неопозитивизм отнес к метафизике и теорию познания, и онтологию. Так было положено начало иррационализму, разрушившему

адекватное отношение к опыту. — Параллельно с укреплением позиций неопозитивизма шло развитие эмпирических наук, где и деятельность восприятий стала казаться метафизической. Чтобы устранить это её свойство, органы восприятий начали «надстраивать», «приводить в связь» с реальностью с помощью измерительных приборов, датчиков. Однако, действуя таким способом, пришли к прямо противоположному, по сравнению с желаемым, результату. Приведем и на этот счет мнение Эйнштейна, чей авторитет в естествознании особенно велик. Он пишет: «Наблюдаемое явление вызывает некоторые события в нашей измерительной аппаратуре, является их причиной. Мы же имеем дело с процессами в аппаратуре, которые воздействуют на наши органы чувств и так закрепляются в нашем сознании». ⁵⁰⁾

Вследствие такого оперирования с опытом рефлексия экспериментирующего ученого начинает преобладать над восприятием и дело сводится, как признает Башляр, к «ноуменальному приготовлению феноменов^{*}), конструируемых технически»; в результате, когда мы, например, говорим о траекториях, которые получают в масс-спектрографе, исследуя протоны, то они оказываются приготовленными технически, в природе их не существует. ⁵¹⁾ Да и Планк возражал против намерения толковать квант как нечто большее, чем формальный математический приём. Эйнштейн же соглашался с тем, что многомерные пространства, волновая функция в кантовой механике суть не более чем формализованные понятия физической теории.

Такова, собственно, новейшая физика, из которой методологические концепции Поппера и Лакатоса были просто не вправе извлекать логические следствия, оправдывающие отрыв в экспериментальной науке знания от познающего субъекта. Поппер пишет: «В обыкновенном смысле знание существует независимо от знающего — вне знающего субъекта»; оно движется в некоем «третьем» мире, который напоминает не то интеллигибельный мир платоновских идей, не то мир гегелевского объективного духа. ⁵²⁾ Мы совершим большую ошибку, подумав, что Поппер ведет тут речь об идеальных сущностях. Нет, это обыкновенная метафизика номиналистической теории.

Таковы плоды естественнонаучного иллюзионизма, желающего, с одной стороны, все строить на нормативном подходе в методологии, а с другой — сводящего теорию познания к метафизической части научной теории. Ну а когда и наблюдаемость снимается как критерий научности, то вся научная теория приобретает метафизический характер, то есть мы приходим к абсурду.

Все элементы структуры атома, будучи объектами экспериментальной науки, не наблюдаемы. Философии науки предлагается конструировать

^{*}) То есть чисто мыслительному, как это понимает Башляр, приготовлению.

из них мир, подобный миру чувственных объектов. Возникает нечто вроде вывернутого наизнанку кантианства: *познанная вещь в себе, не данная в ощущениях!*

Моделирование, математический формализм, создание теорий — все это порождения человеческого рассудка, дающего облик науке, определяющего характер интерпретаций материального мира. Метод познания и содержание науки вне познающего субъекта просто не мыслимы уже в силу одного того, что их отношение изначально диалектично. В триаде: идея, восприятие, субъект — один из элементов никоим образом не может заменить собой другой. И когда не считаются с этим положением, делающим возможным методологию и познание, возникает иррационализм как антитеза реальному, которое в своей целостной форме объемлет собой и идеальное.

Указанную ошибку совершает Башляр, когда утверждает, что научное наблюдение «трансцендирует непосредственное», «реконструирует реальность».53) Такая интерпретация наблюдения столь же вненаучна, сколь и теологические представления о духовных сущностях, способных непосредственно вмешиваться в мир земного опыта. Миру опыта дано лишь закономерно (а не произвольно) определять мир наших понятий. А миру понятий остается, со своей стороны, не изменять объективный характер опыта. Гёте говорил, что чувства не обманывают; ошибки мы совершаем, когда неправильно интерпретируем опыт чувств.

Задача науки, познания сводится именно к тому, чтобы соединить опыт восприятий с мышлением адекватно сути их обоих. Сама же наука есть система знания и методология; они образуют диалектическую пару, то есть находятся в перманентном противоречии, и к своему синтезу на каждом этапе развития познания приходят в познающем субъекте (наука есть деятельность), чем обусловлен его прогресс. Человеческая деятельность, материальная и более высокая — духовная, мотивируется, импульсируется этой противоположностью. Так творится единство я-сознания: сначала гносеологическое, а потом и субстанциональное.

Я-сознание человека, однажды возникнув, становится частью природы, то есть объективного мира. Очевидно, что с его присутствием меняется не только состав природы, но и связи ее частей; а поскольку характер его идеальный, то оно относится к миру законов природы. Следовательно, познанная природа — иная, чем та, какой она была до познания. Из этого следует еще один вывод: что *познание природы есть составная часть процесса её развития*. Развивается же только живое, которое носит целостный характер благодаря присутствию в нем сверхприродного (но не внеприродного) — системообразующего принципа; значит, и человеческое познание, получая ту или иную организацию, должно иметь свой системообразующий принцип, которым может быть не что иное, как познающий субъект. Его я-сознание есть для системы знания *основной закон*. Поэтому органическое мировоззрение всегда персоналистично.

В науке XX века наравне со стремлением принизить значение мыслящего сознания, его организующую, созидательную роль развивается направление, где, наоборот, стремятся методологию науки связать с системообразующей деятельностью мышления. Это так называемый системный анализ, в рамках которого ведется разработка теории систем, которая, как полагают, сможет стать всеобщей методологией частных наук. Зародилось это направление в 30-е годы, а в 50-е, когда в США под руководством биолога Людвиг фон Бергаланфи было создано «Общество исследований в области общей теории систем», оно приобрело самостоятельный характер. На протяжении 60-х, 70-х годов работы Общества получили мировую известность. Системные исследования начали вестись во всех развитых странах. Предпринимались попытки распространить их на сферу гуманитарных наук, но постепенно дело свели к экономике и управлению промышленностью — главным образом, из-за неспособности отказаться от материалистического и неопозитивистского характера мышления. Руководствуясь неорганическим мировоззрением, дальше выявления функциональной связи элементов продвинуться невозможно, а тогда непознаваемой «вещью в себе» остается системообразующий принцип; поэтому и не удается даже определить, что такое системный объект.

Страх перед метафизикой мыслящего духа сузил и ослабил системные исследования. Можно также допустить мысль, что они были сужены искусственно, когда обнаружился большой потенциал их возможностей, когда было замечено, что они подводят науку к границе сверхчувственного. Тут достаточно обратить внимание хотя бы на тот факт, что именно используя системный метод Николай Лосский с большой убедительностью развил духовнонаучную по своей сути идею «иерархического персонализма» и обосновал возможность для мыслящего субъекта выйти в сферу сверхмирового, абсолютного начала.⁵⁴⁾

Огромное богатство возможностей системного метода открывается в Духовной науке, в методологии которой он составляет существенный элемент. В дальнейшем мы будем еще не раз обращаться к нему.

6. Сопутствующие Антропософии направления мысли

Отчуждение субъекта познания от восприятия, а затем знания от познающего стало причиной того, что рациональная по своей сути наука пришла в конце концов к метафизическому материализму, а философия — к абсолютному иллюзионизму; в социальной жизни это повлекло за собой нарастание иррационалистических тенденций. Тем самым было дано убедительное доказательство того, что кризис культуры и цивилизации коренится в кризисе познания. Однако мы ложно поймем эту закономерность, если встанем, например, на точку зрения основателя логистической шко-

лы А.Н. Уайтхеда, когда он эмоционально восклицает: «Поставить пределы (абстрактному) умозрению означает предать будущее!»⁵⁵) Ибо умозрение само предает будущее, когда отрицает необходимость преодолеть свои пределы единственно возможным путем: качественного изменения сознания в строгом соответствии с законами развития.

Когда к концу XIX века философия исчерпала себя на путях отвлеченного мышления, она обратилась к сфере бессознательного. При этом традиционное представление о бессознательном как о душевной деятельности низшего рода, лежащей за порогом осознанных представлений (Лейбниц), было решительно преодолено Эд. Гартманом, трактовавшим бессознательное как универсальный принцип, основу сущего. Так в теории познания был сделан шаг за пределы чистой рефлексии и тем расширены границы, которые она ставила познанию. Бессознательное стало синонимом сверхсознания, в нем сначала совсем смутно, но была почувствована некая закономерная, то есть эволюционно обусловленная, связь индивидуальной воли, остающейся в бессознательном, с причинно-следственной связью. Та (первая) связь может быть осознана, и она тогда откроет умозрению путь к воссоединению с мировой волей на сознательной (сверхсознательной) основе.*) Первым это пережил Гёте, который, как эмпирик-реалист, был не только феноменалистом, но и волюнтаристом, когда речь шла об опыте мышления.

Чтобы то воссоединение реализовать, не следует отказываться от формально-логических основ мышления. Напротив, их нужно укрепить, чтобы мочь затем определенным образом претворить и возвысить. Иначе говоря, на этом пути встает задача нормативного овладения бессознательным, которое лишь будучи непознанным проявляется как иррациональное.

В то же время, что означает — познать его? Ни в элементе понятия, ни в элементе восприятия воссоединиться с ним нельзя. Соединя мышление с восприятием, нам следует обратить внимание на совершаемую нами при этом волевою деятельность. Именно в ней и проявляется наиболее близким к осознанию образом человеческое бессознательное. Упорядочивая, концентрируя и автономизируя её, мы создаем предпосылки для ее снятия в мышлении, чтобы в конце концов оказаться в ее чистом элементе — в сверхсознательном. Тогда открывается *прямое* знание — в созерцании, и одновременно это есть состояние человеческой свободы.

Таковы высшие элементы гетеанистической теории познания и той единой методологии науки, которая уже имеется в духовном наследии Рудольфа Штайнера. Правильного отношения к ней, однако, не найти, если не понять характера ее связей с духовным наследием культуры, которым

*) Менделеев свой периодический закон элементов — огромное завоевание рациональной науки — открыл во сне. Лоренц не сознавал, к чему он пришел, когда открыл основное уравнение специальной теории относительности.

она определена, но не предопределена. Дать ей внешнее выражение было делом особой сложности, как сложно бывает создать высокую поэзию, даже обладая поэтическим даром. Законы истинного познания — это законы творчества. Они, обладая характером всеобщего, всегда получают лишь индивидуальное выражение. Так, античная культура и культура ренессанса, столь родственные в отношении художественных канонов, представляют собой два совершенно различных феномена культуры, ибо разнохарактерными, разнотипными личностями были их творцы.

Нечто подобное было в истории философии и естественных наук. В рамках их закономерного всеобщего работало множество мыслящих людей, ученых, но только немногие из них, бывшие одновременно натурами творческими и художниками в своей сфере знания, могли дать философии и науке новые импульсы. Созданное ими образует в истории культуры единое целое, которое можно назвать родственным и *созвучным* антропософскому импульсу. Особенность этого целого заключается в том, что временная последовательность развития идей не играет в нем всеопределяющей роли. Его творцам всегда присуща нетрадиционность. Они оказываются как бы приподнятыми над своим временем и хотя приходят с ним в тесную связь, но не обусловлены им. Они как бы являются «свыше» и несут с собой задачу обновить свою эпоху, если она созрела для новой метаморфозы. Им всегда оказывается мучительно трудно добиться понимания со стороны своих современников. Первый из примеров такого рода — Сократ и история его осуждения. Приходя из прошлого, такие индивидуальности и через тысячи лет, в других эпохах кажутся современниками, однако и тогда их понимают не вполне. В их творчестве сокрыта тайна *новообразований*. И тайна та — она как бы «не от мира сего», обращаться с нею нужно внимательно и чутко, чтобы не помешать ее раскрытию, прорастанию, от которого порой зависит духовный прогресс целых культур.

Те особенные импульсы духовного развития, для того, чтобы войти в жизнь, родиться в мире культуры, нуждаются в определенных предпосылках, условиях, которые слагаются во временном потоке развития миро- и жизневоззрений, где действует всеобщее закономерное. Когда, наконец, одно соединяется с другим, то может создаться впечатление, что имеет место лишь один всеобщий поток историко-культурного становления. Но такое впечатление обманчиво. Будь оно верным, на Земле давно бы восторжествовало идеальное «Государство» Платона, в котором были бы исключены условия для рождения *новообразований*. Культурный процесс *двухмерен*, его реальная «кривая» в каждой своей точке является равнодействующей двух видов сил: действующих по горизонтали времени и тех, которые импульсируют эту горизонталь свыше. Второй вид этих сил всегда окрашивается особенностями времени, которые порой даже очень значительно видоизменяют характер их действия, — но только не их суть: она в самых разных его моментах остается одной и той же.

Именно таким свойством обладает Антропософия. Она — и новая, и

древняя в одно и то же время. Теоретико-познавательное учение о созерцании, составляющее ядро ее методологии, можно найти, хотя и в совершенно иной форме, не только в истории философии, но и в Мистериях древности, в мифологиях. О нем писали Платон и Аристотель, Кант, Шеллинг и Фихте. Однако в полном смысле слова новым и неповторимым по форме феноменом науки, феноменом духовной жизни новой культурной эпохи оно впервые стало благодаря Гёте и Рудольфу Штайнеру. Индивидуальное развитие этих творцов опережало их время. Что касается Рудольфа Штайнера, то нужно вести особый разговор, чтобы составить себе представление о том, как высоко взошла эта индивидуальность. Однако, чтобы потенциальные возможности духовного творчества этих индивидуальностей смогли реализоваться в культурной жизни, в ней должна была созреть глубокая потребность в них. И она действительно созрела. К началу XX века она стала насущной во всех сферах человеческой жизни, о чем особенно убедительно свидетельствует кризис цивилизации.

Конечно, размеры кризиса могли бы быть не столь катастрофическими, однако всякая потребность в обновлении сопровождается кризисом предшествующего. Кризис есть правомерная составляющая развития. Поэтому, рассматривая методологические направления, ведущие культуру мышления в безысходный тупик, мы не отрицаем их право на существование. Они необходимы развитию, но в другом смысле. Они принадлежат его *временной* оси, где оно совершается за счет бесконечного числа проб и ошибок; здесь и самые тривиальные феномены духа играют свою необходимую роль, а кризисы образуют необходимую развитию антитезу. В этом смысле рассмотренные нами неопозитивистские и абстрактно-идеалистические методологические доктрины своей ущербностью, но одновременно и рафинированной интеллектуальностью свидетельствуют о том, что наша эпоха созрела для качественных, радикальных метаморфоз мыслящего духа. Эта старая рассудочность, вырождаясь и умирая, поставила очень значительные вопросы познания.*) И именно чтобы ответить на них, в мир пришла Антропософия. Уже к началу XX века те вопросы пронизывали, так сказать, всю интеллектуальную ауру Европы. И идеи Антропософии тогда просто носились в воздухе. Об этом особенно ярко свидетельствует одно своеобразное явление в философии. Уже *после* того, как Рудольф Штайнер опубликовал свои теоретико-познавательные работы — самостоятельные, а также написанные по поводу естественнонаучных трудов Гёте, — выступил ряд значительных, самобытных философских направлений, которые с полным правом могли бы быть названы самыми непосредственными *предшественниками* его философии и даже Антропософии в целом. Все они гетеанистичны по духу, по методу, по я-духу, который господствует в них

*) Здесь достаточно вспомнить, хотя бы немецкого физика и философа науки Дюбуа-Реймона, говорившего и писавшего о неразрешимых, как он считал, проблемах познания, таких как причинная обусловленность психических процессов материальными и др. См. его работу «Границы познания в области точных наук». С-Пб., 1894.

и придает им особенную жизненность и пробуждающую силу, что резко отличает их от мертвенных позитивистских концепций.

К таким направлениям, прежде всего, следует отнести феноменологию Гуссерля и два ее ответвления, ставшие также самостоятельными направлениями: экзистенциальную феноменологию Хайдеггера и философскую антропологию Шелера.

Если не задерживаться специально на некоторых односторонностях философской системы Гуссерля, вкравшихся в нее благодаря влиянию историко-философского наследия, к каковым, например, относится утверждение приоритета сознания над реальностью (в действительности они идентичны), а выделить в ней новое и главное, то им будет обоснование имманентной природы мыслящего сознания. Чаще всего философия занимается проблемой предметности в отношении всего, что не является сознанием, а только познается им. Гуссерля занимает сама деятельность сознания в процессе мышления, а внутри нее — движущие сознание мысли, то есть природа самобытия и самодвижения сознания. Таким образом, сознание берется Гуссерлем не как средство, а как *предмет* философского анализа, что приводит философа в определенное созвучие (через Фр.Брентано) с учением высокой схоластики об интенциональности сознания.

По сути говоря, уже в учении Фомы Аквинского (тут нужно отвлечься от церковной акцептации его учения) о двух интенциях (*intentio prima* и *intentio secunda*) содержится первоисток главного вопроса философии, каким он был поставлен в новое время, начиная с Канта, — вопроса о соотношении сознания и бытия.

Кант, выступив с критикой старой догматической метафизики, пытался обосновать понятие объективного как результат обработки рассудком опыта (действительного и возможного). Неудовлетворительные результаты его философии известны. Поэтому Фихте и Гегель, в отличие от Канта, обоснование тождественности бытия и сознания искали на путях чистой теории познания. Будучи же взятыми в отношении к познающему субъекту, система Канта, с одной стороны, и Гегеля-Фихте — с другой, достраивают друг друга в том смысле, что в своей совокупности ставят с необходимой полнотой вопрос об истоках самодвижения сознания в плане двух интенций: той, что коренится в опыте восприятий, и той, которая действует в чистом мышлении.

Этими философами были созданы наиболее благоприятные предпосылки для того, чтобы нараставший в течение 25 веков истории философии дуализм, обусловленный расхождением в человеческом духе интенций эмпирического и чистого мышления, смог быть преодолен той формой монизма, которая показала, как силой эволюции восстанавливается единство интенций в бытии индивидуального духа как *второй интеллекции*. О значении и истинности такого монизма говорит само Св. Писание. Мы имеем в виду слова Христа, сказанные им «ночному» гостю Никодиму: «Истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть (то

есть созерцать. — *Авт.*) Царства Божия. ... если кто не родится от воды и духа, не может войти в Царство Божие (в мир имагинативного и еще более высоких форм сознания. — *Авт.*). Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от духа есть дух». (Ин 3,3–6).

Вряд ли стоит уточнять, что, говоря о «рождении от плоти», Христос не утверждает, будто бы ветхозаветный человек был лишен души. Ибо сказано же: «И сотворил Бог человека по образу своему... и стал человек душою живою» (Быт 1, 27; 2,). Значит, бессмертная душа, первая энтелехия, о которой писал Аристотель, есть бытие. В процессе эволюции она соединяется с сознанием в ином. Чтобы им тут стать единством, необходимо родиться еще раз — «от духа», что в понятиях философии означает: начав со ступени индивидуальных восприятий, упорядочить их опыт абстрактным рассудком, малым «я», и подняться до переживания самобытия чистого мышления, а потом — в созерцании идей — мира мыслесущностей. Иными словами, нужно в конце вернуться в исходное положение, к восприятию, но к *идеальному*, а потом — и сверхчувственному, но на совершенно индивидуальной основе. Так обретается вторая энтелехия; *она же есть третья интенция: «я» = Я.*

В таком, примерно, смысле можно понимать и Гуссерля, когда он утверждает, что мир есть продукт развертывания человеческой субъективности, которую человек никогда не сможет перешагнуть; или когда он задается вопросом: «Каким это образом чистый феномен познания может встретить что-то такое, что не имманентно ему, как абсолютная самоданность познания может встретить не-самоданность...?»⁵⁶⁾

Тождество сознания и бытия выводимо лишь на основе системного анализа целостной структуры самосознающего и познающего субъекта, не знающего ни в чём абсолютных границ. Говоря о границах познаваемости, обычно имеют в виду абстрактное; выход за их пределы предполагает качественное изменение сознания. Поэтому Гуссерль прибегает к радикальной редукции сознания (что, как полагает он, соответствует духу наступающей эпохи феноменологии), благодаря чему, как пишет он, вызывается «полное преобразование личности, которое первоначально можно сравнить с религиозным преображением, но которое, сверх того, обладает значением величайшего экзистенциального преобразования, возложенного на человечество как человечество».⁵⁷⁾ Ведь речь-то идет о том, чтобы образовать состояние сознания с имманентными свойствами бытия, что и означает родиться «от духа» и войти « в Царство Небесное».

Так далеко шагнул в своих выводах Гуссерль, но оказался в конце концов в научном одиночестве, что в свое время произошло и с Гёте. Требование Гуссерля — а оно было и требованием Гёте — подняться к созерцанию «чистых феноменов» «чистым сознанием» «чистого Я» сочли невыполнимым и даже не научным. И такое же точно возражение делают и Духовной науке Рудольфа Штайнера. Виной тому — непоследовательность и неверность опыту господствующих ныне научных взглядов, их зацикленность на одном только количественном принципе в развитии. Поэтому помалки-

вал Эйнштейн о своем опыте спонтанной дедукции, которой Гёте, Рудольф Штайнер, Гуссерль и ряд других мыслителей дали с помощью естественно-научной, философской и философско-эзотерической методологии строго научное обоснование. Эзотерический аспект в ней стал необходим в силу того, что нужно было найти отношение к рождающемуся новому атрибуту индивидуального духа, выводящему его за пределы чувственного мира.

Когда знакомишься с трудами Гуссерля, изучив предварительно духовнонаучную систему Рудольфа Штайнера, то, не будь Гуссерль совершенно автономным, самобытным мыслителем, творческой индивидуальностью, можно было бы подумать, что он работал в русле дальнейшего развития философских и гетеанистических идей Рудольфа Штайнера. Корень проблемы: как метаморфозировать сознание, чтобы взойти к осознанию бессознательного, иррационального с точки зрения абстрактного, — заключается в таком понимании созерцания, какое дает ему Рудольф Штайнер. И, по сути говоря, его же встречаем мы у Гуссерля, когда он пишет: «Лишь возвращаясь к подлинному источнику созерцания ... можно (философские) понятия уяснить интуитивно, по-новому, на интуитивной основе поставить проблемы (философии), а затем также принципиально их решить».58) В созерцании открывается источник трансцендентальной субъективности, которая, собственно говоря, и есть высшее бессознательное (сверхсознательное), «чистая субъективность», как называет это Гуссерль. Подняться к ней можно в результате комплексной процедуры, первым этапом которой является воздержание от всякого субъективного полагания реальности мира, данного в чувственных восприятиях. Один из критиков Гуссерля, Ф.Аустеда, пишет по этой причине, что его философия «является в действительности не более чем утонченным методом психического самонаблюдения (интроспекцией)».59) Однако это вовсе не ее недостаток. Тут следует лишь констатировать факт, что философия в XX веке сливается в единое целое с психологией. Рудольф Штайнер, показавший, почему и как это неизбежно происходит, на титульном листе «Философии свободы» прямо написал: «Результаты душевных наблюдений согласно естественнонаучному методу». И никакого «обвала философии», о чем беспокоился его критик Эд.Гартман, при этом не произошло, и не может произойти, если мы не желаем отказать философии в практической ценности.*) Ибо там, где сознание реально обретает бытие, «душу живую», теория познания, как имманентная субъекту, смыкается с психологией, точнее сказать, с психософией, поскольку душа человека, не взирая ни на какие «посюсторонние» учения о ней, простирается в сверхчувственную реальность.

Так заявляет о себе новая форма бытия индивидуального духа. На плане мировой истории ее первое выступление отмечено знаменитым разговором Гёте с Шиллером, в котором Гёте попытался объяснить своему

*) Ее «обвал» происходит в том случае, если ее соединяют с пара-психологией, чего уже имел основание опасаться Гартман, а Зигмунд Фрейд и в особенности Карл Юнг были теми, кто такие опасения оправдал.

другу, что такое пережитое им в созерцании, в идеальном восприятии прарастение. Шиллер возразил Гёте, что это всего лишь идея, на что Гёте отозвался так: «Что ж, мне очень приятно иметь идеи, не ведая о том, и даже *видеть их глазами*».60)

Гуссерль говорит о необходимости так воспитать мышление, чтобы оно стало способно на «интеллектуальное созерцание»; Гёте говорит о «созерцающей силе суждения»; Фихте и Шеллинг — об «органе созерцания» духа. Так заявляет о себе та мощная феноменология духа, которую в конце концов увенчала Антропософия.

Среди, как мы их охарактеризовали, созвучных ей, сопутствующих ей, обрамляющих её вне времени творений человеческого духа имеется ещё одно, подтверждающее нашу мысль об отличии «вертикали» духа от горизонтали его временного становления. Мы имеем в виду философскую систему Николая Онуфриевича Лосского.

О Лосском другой русский философ, В.В.Зеньковский, сказал, что он «едва не единственный русский философ, построивший систему философии в самом точном смысле слова».61) И это действительно так. В системе Лосского нет специального отдела, посвященного философии истории или философии права, лишь фрагментарно он касается вопросов эстетики. Но зато он развил собственную теорию познания, онтологию, этику, он сделал большой вклад в русскую софиологию. Все это дает право квалифицировать систему его взглядов как систему философии в полном смысле этого слова.

Родство его системы с Антропософией мы могли бы охарактеризовать следующим образом. Рудольф Штайнер говорил, что если бы он целиком отдался лишь своей личной склонности, то всю жизнь занимался бы одной только философией. Если мы спросим себя, что это могла бы быть за философия, которую он в таком случае развивал бы вместо Антропософии, то философия Лосского может подсказать нам ответ на этот вопрос.

И еще заметим попутно: если бы в русских университетах преподавали систему философии Лосского, подобно тому как в немецких университетах до недавнего времени преподавали философскую классику, то это стало бы большим приобретением русской культуры на ее пути к Антропософии.

В чисто философском аспекте Лосский продумал широкий круг понятий, которые в Антропософии являются ключевыми. В духе гетеанистических штудий Рудольфа Штайнера он решал основной вопрос философии. В своей онтологии он дал философское обоснование тому, что Рудольф Штайнер развил как учение о чувственно-сверхчувственной природе эволюции, о высших творящих существах — Божественных Иерархиях и о многом другом — вплоть до учения о реинкарнации.

Следуя основополагающему в своей философии принципу: «Все имманентно всему», — Лосский подвел под теорию познания онтологическое основание, благодаря чему, собственно, и влился в Гёте-Штайнеровское направление мышления. Направлению этому свойственна устремленность

к непосредственному знанию, что в философии сказывается в ее особой, научно оправданной непредвзятости, свободе от догматического, в способности перешагивать через беспочвенные условности опосредованного знания, о которых Мах в конце жизни говорил, что они представляются ему неким злым духом, водящим мыслителя по замкнутому кругу.

Система философии Лосского — монистическая. Свой монизм он называет «конкретным органическим идеал-реализмом». В нем он развивает идею о том, что «познаваемая действительность не копируется, не воспроизводится судящим субъектом, а сама находится в акте суждения, входит сама в содержание этого акта; эта *наличность бытия* и есть то, что заставляет познающего субъекта признать бытие». ⁶²⁾ Такой акт признания имеет две стороны: одну — общеполитическую, где Лосский показывает себя традиционалистом, когда пишет: «...онтология должна сообразоваться с теорией знания, а не наоборот». ⁶³⁾ Другая сторона составляет особенное философии Лосского; именно она нова и потребовала большой смелости от философа, чтобы открыто сказать о ней. Определяя свой реализм, он пишет: «Издавна существует мнение, будто бы сверхчувственное есть вместе с тем необходимо и сверхопытное. Если бы это было верно, то мы более, чем кто бы то ни было, протестовали бы против реализма, так как он приводил бы к отрицанию эмпиризма и допущению возможности трансцендентного знания. ... (но) нечувственное не есть сверхопытное». ⁶⁴⁾

Чтобы найти осознанное отношение к нечувственному как опытно данному, нужно пересмотреть взгляд на природу мышления. Оно в своей сути всегда интуитивно. И Лосский поясняет: «Словом интуиция (я) обозначаю это *непосредственное видение*, непосредственное *созерцание* предмета познающим субъектом. ... Слово «интуиция» *не означает* в моей системе иррациональности созерцаемого (интуиция Бергсона). ... *и дискурсивное, отвлеченное* знание может быть видением аспектов самого подлинного бытия, если в бытии есть разрывы и объединения. ... Правда, эта теория, утверждая, что знание есть непосредственное созерцание субъектом самого подлинного транссубъективного бытия, хотя оно и удалено от тела субъекта в пространстве (и иногда во времени), ставит даже и самое обыкновенное чувственное восприятие, например видение дерева в расстоянии десяти метров от меня, на один уровень с ясновидением». ⁶⁵⁾

Нет нужды и говорить о том, насколько все это созвучно с основными идеями «Философии свободы» и пролога к ней — «Истины и науки». Тут, скорее, следует удивляться тому, сколь многообразно родственные идеи могут выражаться разными мыслителями.

Лосский называет свою систему метафизической, но вкладывает в это понятие новый смысл. Для него метафизика есть «наука, входящая в состав *всякого мировоззрения*». И он далее разъясняет: «Если принять нашу теорию познания, интуитивизм, то вместе с тем нужно признать, что эта наука ... дает сведения о подлинном бытии (о «вещах в себе») и проникает в самые основы его. ...»

Исследуя элементы бытия, метафизика отыскивает во множестве

предметов под пестрым многообразием их *тождественное* ядро ... имея предметом своего исследования все мировое целое, а не какую-либо часть его, (она) не останавливается на *относительно* основном, ища абсолютно основного...»⁶⁶) Если метафизику понимать в таком смысле, то и Антропософию можно считать метафизической системой.*)

Лишь однажды позволил себе Лосский прямо сослаться на Рудольфа Штайнера, на две его работы, посвященные мировоззрению Гёте (ИПН. 2 и 6), причину чего легко понять. Русской интеллигенцией начала XX века, задававшей в культуре тон, Антропософия была во многих случаях встречена враждебно, и потому всякий, открыто проявлявший к ней интерес, рисковал подвергнуться в той среде остракизму. И до революции, и после нее, в эмиграции, образованная элита то и дело порывалась критиковать Рудольфа Штайнера, причем, как правило, его обвиняли в «грехах», которые *ему приписывали сами критики*. Тут, собственно, не требуется ничего доказывать, достаточно лишь, будучи знакомым с его трудами, заглянуть в сочинения его критиков. Одно из них было написано Э.Метнером**) и называлось «Размышления о Гёте». Андрей Белый дал Метнеру хороший отпор, написав и издав в 1915 году специальную книгу «Рудольф Штайнер и Гёте в мировоззрении, современности», в которой показал всю несостоятельность и надуманность доводов Метнера. Впоследствии Белый вспоминал, что круг известных и авторитетных символистов и философов выступил тогда в роли третейского суда в его споре с Метнером и, изучив книги обоих, признал правоту Белого. Однако урок не пошел критикам впрок, их отношение к Антропософии осталось предвзятым и недоброжелательным.

Лосского, как и Гуссерля, обвиняли в «неправомерном» вторжении в онтологию, а в особенности — в попытке учить о «переселении душ», как любили саркастически выражаться русские «резвые» богословы и философы. Ни серьезные философские выкладки Лосского, ни его апелляция к идее Лейбница о рекреационизме, тут не помогали. И нужно отдать должное философу, что у него хватило мужества открыто писать о тех выводах, к каким он пришел в своей гносеологии, что субстанциональное Я человека («субстанциональный деятель»), будучи плодом эволюции, не может возникнуть на протяжении одной жизни, а возникнув, не может покинуть эволюцию на современной, несовершенной, стадии и уйти в вечность духа, не выработав к ней никакого отношения. Через череду метаморфоз (а не «переселений») должно проходить субстанциональное Я, чтобы не только себя, но и телесность преобразить духом, как это в наивысшем смысле явил миру Христос, вселенское Я, в теле Иисуса из Назарета.

Так мыслил Лосский, но он не мог в подтверждение своих взглядов

*) Гуссерль считал, что метафизика — это «наука о сущем в абсолютном смысле». Husserliana, Bd II, S. 23.

**) Брат пианиста и композитора Н.Метнера; руководил издательством «Мусагет», в эмиграции издавал на русском языке сочинения К.Юнга.

еще и открыто ссылаться на Рудольфа Штайнера, понимая, что этим лишь спровоцирует новые выпады против Антропософии; тогда, как и позже в советской России, особый страх испытывали перед «групповой» ересью. Лосский решил повторить подвиг Галилея. Он в одиночку поставил себя перед судом философско-богословской инквизиции. Времена, правда, были уже другие, особенно в эмиграции, и Лосского «пощадили». Немалую роль при этом сыграла и его универсальная эрудиция. Но что осталось печальным фактом истории русской культуры — это единство осуждавших Лосского эмигрантов (цвет русской интеллигенции: Н.Бердяев, тот же В.Зеньковский, С.Булгаков и др.)*) с их советскими гонителями в отстаивании абстрактной пустотности сознания и в отвержении Антропософии. Положение это сохранилось неизменным и в постсоветский период — очень плохой знак для будущего страны и ее народа.

Характеризуя философскую систему Николая Лосского в целом, мы не ошибемся, определив ее как религиозно-философскую. «Онтологизированной этикой» справедливо назвал ее один из современных рецензентов первых публикаций трудов Лосского в России. Да, таков вообще господствующий дух русской философии, если ей достает сил быть самостоятельной, не эпигонской. Русского мыслителя всегда в первую очередь занимает поиск пути к Богу. Таков был и Николай Лосский. В нём жила глубоко христианская душа, не только искавшая решения загадок бытия, но стремившаяся радостью своих открытий поделиться с другими людьми, глубоко чувствуя и понимая единство всех людей в Боге. Поэтому свою теорию познания Лосский развивал пропедевтически. Она влечет читателя к сомыслию, раскрывая загадки философии как загадки духа. Лосский страстно стремился помочь русской школе мышления сделать тот необходимый шаг, который ввел бы ее в сферу Духовной науки, ибо школа эта в лице своих софиологов — в первую очередь Владимира Соловьева — уже подошла к ней вплотную.

Отметим еще в заключение, что Рудольф Штайнер знал о русском мыслителе по его книге «Обоснование интуитивизма», которая была издана на немецком языке.*) В одной из лекций 1908 года он говорит: «В известном отношении основополагающим образом ...русский психолог Лосский в книге “Обоснование интуитивизма” указывает на волевую направленность человеческой душевной жизни». (ИПН. 57, S. 58.)

Характеристика не лишена загадочности: русский психолог и волевая направленность душевной жизни. Если задуматься над вопросом: какому русскому типу принадлежат такие свойства? — то на ум приходит образ

*) Интересна дальнейшая судьба некоторых из критиков Антропософии. Богословские взгляды С.Булгакова оказались настолько странными, что он был лишен священнического сана. Горячо ратовавший за очерковление познаний Н.Бердяев скомпрометировал себя в конце жизни открытой симпатией к большевизму.

*) Die Grundlegung des Intuitivismus. Eine propädeutische Erkenntnistheorie. Halle, 1908. На англ.: The Intuitive Basis of Knowledge. London, 1919.

старца. А Лосский и был старцем — даже по внешнему виду. Но он был особым типом старца. Лосский соединил в себе тип старца с тем, что Рудольф Штайнер находил как особенность русского духа, — с «интеллектуализированной мистикой». Он был старцем-философом в современном смысле этого слова. Такое явление пока что уникально в русской духовной жизни. Оно пришло как бы из будущего. И это будущее России обратилось к Антропософии.

7. Субъект познания в методологии науки

Наука, как система знания, рождается и существует лишь в мыслящем субъекте. Поэтому все науки непосредственно или в конечном счете являются науками о человеке. Им тотально присущ антропоцентризм и даже антропоморфизм, от которых не способна освободиться даже самая смелая фантастика. Нам просто не дано знать, как могла бы выглядеть наука с не человеческой точки зрения. Поэтому методологу не следует избегать вопроса, как в число критериев научности непротиворечиво включить душевно-духовные свойства и потребности человека.

Но мыслимое ли это дело — так возражают сторонники чистой физики — мировоззренческие установки отождествлять с законами природы? Мировоззрения, теории сменяют одна другую наподобие вероисповеданий, утверждают они. Даже научную революцию можно уподобить «гештальт-переключению» (Кун, Койре).

Тем не менее слышатся среди естественников и иные голоса, например, что «сознание есть вполне реальная...не наблюдаемая физически-химическими средствами сущность».⁶⁷⁾ Кто-то даже на путях материалистического естествознания пытается ставить вопрос об идеальном источнике материального.

В 1993 году в Москве была издана книга физика Г.И.Шипова, в которой он на базе результатов, полученных им при исследовании физического вакуума, приходит к выводу, что ему удалось решить проблему создания единой теории поля. В книге речь идет о так называемых «первичных торсионных полях», которые являются «простейшими вакуумными возбуждениями». Их нельзя отнести ни к какому виду материи «из-за отсутствия у них энергии. По этой причине их нельзя рассматривать как нулевые колебания вакуума современной квантовой теории поля».⁶⁸⁾ Они как будто бы рождаются, пишет Шипов, из абсолютного «ничто» и исполняют лишь закон сохранения информации, а не энергии. Они взаимодействуют с материальными объектами, а энергии не переносят. Они «управляют рождением материи из вакуума, ее развитием в проявленном виде, а также взаимодействием информационного поля с материей. Создается впечатление, — заключает физик, — что эти поля выступают в роли «сверхсознания».⁶⁹⁾

Так русский ученый на путях экспериментальной физики пришел к тому аргументу, каким Фауст отбивается от софизмов Мефистофеля:

В моем «ничто» я все найти надеюсь.

Однако тут следует высказывать лишь самый осторожный оптимизм. Новый материализм в корне отличается от вульгарного материализма XIX века. Он уже практически соединяет сознание с тонкими формами существования материи — с полями энергии, чем, как может показаться, радикально раздвигает границы познания, не испытывая при этом потребности вести специально речь еще и о духовном мире. Ведь пусть и косвенно, но феномен и в этом случае по-прежнему наблюдается и эмпирические данные поддаются интеллектуальной обработке. Так не имеем ли мы теперь дело, может спросить материалист новейшего толка, с открывшейся, благодаря последним достижениям науки, возможностью прийти в связь с той природой (и не она ли есть искомая «*natura naturans*»), о которой Макс Шелер говорит, что она пребывает «полностью по ту сторону естествознания, носящего формально-механический характер, следовательно, и по ту сторону натурфилософии и природоведения...»?⁷⁰) И имеются ли веские основания ту природу именовать духом?

Идеализм проигрывает материализму часто потому, что несерьезно относится к такого рода вопросам. Духовное, говорит Рудольф Штайнер, непременно выражает себя где-либо в физическом. В сознании заложены силы, способные управлять материей. И можно до бесконечности идти двумя параллельными, не переходящими один в другой путями: примата материи над духом и духа над материей. Здесь может помочь лишь изменение принципа познания и синтез гуманитарного и природного. И именно на этом настаивает методология Духовной науки, в которой результаты науки становятся факторами сознания. Замечательно пишет об этом Рудольф Штайнер в опубликованной в 1899 году статье «Эрнст Геккель и его “Мировые загадки”»: «В частных науках человек противопоставляет себя природе, отделяется от нее, когда рассматривает ее; он от природы отчуждается. В философии... он ищет, как абстрактное отношение, к которому он пришел в научном рассмотрении, сделать реальным, конкретным, живым. Исследователь желает через познание выработать сознание о мире и его действиях; философ желает с помощью этого сознания сделать себя полным жизни членом мирового целого. В этом смысле частные науки являются подступами к философии. ...[А кроме того,] все истинные философы были свободными художниками понятий. Для них человеческие идеи были художественным материалом, а научные методы — техникой художественного творчества. Благодаря этому абстрактное научное сознание возвышается до конкретной жизни. Наши идеи становятся жизненными силами. Мы тогда не просто имеем знание о вещах, но мы делаем знание реальным, господствующим над самим собой организмом (то есть истиной. — *Авт.*); наше действительное сознание [тогда] возвышается над простым пассивным принятием истины». (ИПН. 30, S. 392.)

Ученый, если он ещё и художник в душе, есть непременно и существо этическое; а в таком случае он — прирожденный методолог. Идеальное мира он находит и в себе и так познает его, а не пытается вывести его из материи. Галилей не мог смириться с открытием, что планеты движутся по так называемым «смешанным эллипсам», — этот факт, по его мнению, умалял совершенство Творца Небесного. А Кеплер считал, что «гармония должна быть присуща опыту». Исследуя гармонически-геометрические соотношения планет, он писал: «Мы видим здесь, как Бог, подобно человеку, строителю, приступил, сообразно строю и правилам, к закладке мировой основы и всё до деталей вымерил так, что, как кажется, не искусство взяло себе в качестве прообраза природу, но Сам Бог в процессе творения взирал на то, каким образом строит грядущий человек».71)

Было бы неверно думать, что религиозные воззрения Кеплера составляют недостаток его как ученого. По этому поводу Койре остроумно подмечает: «Любопытное уподобление мировой сферы Божественной Троице ... мистические умозрения привели его (Кеплера) к мысли поставить Солнце в центр Космоса, благодаря чему в систему Коперника были внесены весьма существенные изменения».72)

Чтобы удовлетворять гуманитарному критерию научности, умозрение должно усвоить себе *логическую совесть*, поскольку в том, чтобы «хорошо мыслить», заключается источник нравственности (Паскаль). Как уже показала реальная жизнь, без логической совести спекуляции типа логического конструирования или герменевтики с ее методологическими претензиями на универсальность ведут лишь к отчуждению мышления от реальной личности. Поэтому, стремясь к внечеловеческой объективности, наука стала антигуманной. Как справедливо замечает Г.Маркузе, «научный метод сначала вел ко все более эффективному овладению природой, а в результате начал также поставлять чистые понятия (и даже технические устройства, — добавим мы от себя. — *Авт.*), сделавшиеся инструментом господства человека над человеком посредством овладения природой».73)

Этический элемент присущ и эмпирии. В гетеанизме он выражается как любовь к объекту познания. Феноменологический редукционизм здесь простирается до полного снятия эгоцентрически мыслящего субъекта при сохранении лишь *чистой актуальности сознания*, благодаря чему только и становится возможной метаморфоза сознания. Она совершается в акте полного отождествления с объектом восприятия. И поскольку «все имманентно всему» (Лосский), то таким способом осуществляется также акт самопознания.

Если не начинать всегда с Платона, то, по меньшей мере, уже у представителей высокой схоластики выступает ясное осознание того факта, что мир откровения пришел к отождествлению с миром творения, что нет внемирового Бога. Поэтому универсалии космических мыслесуществ не побуждают мыслящего субъекта к трансцендентному соотносению с ними; и они меняют свой характер после того, как, соединившись с вещами, вновь

освобождаются от них. Совершенно очевидно, что без мыслящего субъекта такого произойти не может. Следовательно, во-первых, *мир познанный не тождественен миру непознанному* и, во-вторых, человек, познавая мир, становится его составной частью как душевно-духовная сущность: *персонафицированной* частью той универсальной вселенской силы, имманентность которой миру действует в нем как законы его духа. Таким образом, *законы природы и законы мыслящего духа суть однопорядковые сущности*, различающиеся лишь характером явления.

Как полагал Спиноза, мы познаем Бога, когда познаем мир. И иных путей к Нему нет. Процесс познания должен быть построен так, чтобы в каждой части мира оно открывало бы нам часть Бога, было бы богопознанием. Вещи мира являются эманациями Божества; в законах, по которым они существуют и которые познает наука, открывается Сам Бог. А потому «есть знание, — пишет Спиноза, — при котором предмет (Sache)... постигается непосредственно из его сути», а не «через познание ее ближайшей причины».74) Что это за познание? — На этот вопрос со всей определенностью ответил Гёте. Оно обретается благодаря созерцающей силе суждения, которой открывается идеальная суть вещей, открывается в акте *прямого знания*. Вот почему «атеист» Спиноза был Гёте ближе, чем метафизик Фридрих Якоби.

Естествознание, занявшее в конце концов господствующее положение в мире, познает его объективный характер опосредованно. А он в таком случае дан двояко: восприятиям и мышлению. Отдаваясь восприятиям, мы утопаем в отдельностях: мир опыта дифференцируется до бесконечности. Мышлением мы стремимся свести мир к единству, но оказываемся в абстрактном. Поэтому восстанавливаемую нами связь вещей Кант объявил субъективной. И он не заметил при этом, что дифференцирующая опыт деятельность также принадлежит нам.

Кант чувствовал себя стоящим между Юмом и Лейбницем-Вольфом. Юм, фактически, является предшественником позитивизма; для него познание способен давать только опыт, а не объекты философии; в последние, считал он, можно только верить. Направление Лейбница-Вольфа, господствовавшее во времена Канта, надеялось суть вещей постичь лишь с помощью понятийного мышления. Познание, доставляемое опытом, оно считало случайным. И вот Кант поставил себе вопрос: как получить суждения истины в смысле Лейбница-Вольфа, но через опытное познание? Если бы, решая этот вопрос, Кант признал за опытом способность давать знание, то ему пришлось бы согласиться с тем, что опыт содержит в себе всеобщие действительные суждения. И он, по-своему, совершив искусственную операцию ума, это признал, а именно, что законы миру опыта предписывают жизнь наших чувственных восприятий и рассудок; в такой форме они там и существуют, и мы можем составлять себе о них понятие, но это будет понятие о том, что мы сами в них заложили. Например, пребывание в пространстве не есть свойство вещей, а та их форма, в которой

наши органы чувств способны их воспринимать. Очевидно, что Кант таким образом лишает себя возможности понимать суть вещей.

Чтобы не оставаться с таким результатом философии Канта, Николай Лосский советует понять в ней следующее: «Кант прав, утверждая, что познающий субъект не может *самодетельностью своего индивидуального мышления* скопировать мир вещей в себе (как хотели рационалисты), но он упустил из виду, что, быть может, познающий субъект способен интуитивно (то есть в опыте мышления, которое по своей сути всегда интуитивно. — *Авт.*) следовать в опыте за самодетельностью самих вещей и таким образом выходить бесконечно далеко за пределы своего Я».75)

Вопрос заключается лишь в доверии к опыту. Кант признает, что между субъектом познания и вещью в ее явлении для него нет границ. Поэтому вся проблема дуализма держится лишь на интерпретации опыта. Одно из краеугольных положений феноменологии Лосского состоит в том, что вещи даны нам в восприятии такими, каковы они на самом деле. А если это так, то следующий шаг, который необходимо сделать от Канта, приведет нас к монизму универсалистического эмпиризма, обоснование которому дает Рудольф Штайнер. Лосский называет его интуитивизмом. Сам Кант, пишет он, «отличая трансцендентальное сознание от эмпирического, описывает иногда процессы знания так, как это требует учение об интуитивном восприятии: эмпирическое сознание у него находит уже готовыми синтезы в восприятиях, категории причинности и т.п. как бы отрываются от познающего субъекта и самостоятельно действуют внутри сферы данных явлений.*) Если еще больше обособить трансцендентальное сознание от эмпирического, именно истолковать трансцендентальное единство апперцепций как сознание наиндивидуальное, численно тождественное во всех эмпирических субъектах, то на сцену уже явится в полном смысле слова учение о непосредственном восприятии внешнего мира (т.е. в его сути. — *Авт.*)»76); и оно будет — так можно завершить эту мысль Лосского в духе учения Рудольфа Штайнера — непосредственным познанием его через идеальное восприятие.

Чистые понятия, несомненно, нужны науке, но без созерцания они пусты (в этом вопросе совпадают мнения Канта и Гёте). Они нужны, чтобы определить ценность созерцаний для мировоззрения как целого. И «если рассудок, — говорит Рудольф Штайнер, — в этом намерении подступает к природе и собирает ее фактические элементы, которые в силу *внутренней* необходимости принадлежат один другому, то он восходит от наблюдения *обычного* (простого) феномена к *рациональному эксперименту*, испытанию, что является непосредственным выражением объективной природной закономерности. Гётевский эмпиризм все, что он привлекает для объяснения мира, берет из опыта; лишь способ (метод), каким он это

* Что отмечено и Фолькельтом в его «Теории познания Канта». (Прим. Лосского).

берет, определяется его созерцанием». (ИПН. 30, S. 287.) По этой причине свою морфологию растений он называл «новой наукой», имея в виду не ее предмет (ботанику), а метод мышления, каким он ее создавал. *Морфологию мышления* он соединял с морфологией растений, и это было и остается в науке новым. Рудольф Штайнер дал этому методу систематическое теоретико-познавательное, а затем и духовнонаучное обоснование. «Философия свободы» написана им на скрещении философии чистого мышления и эзотерики мышления, она, скажем мы, написана морфологическим мышлением. Феномен этот уникален, поэтому так трудно найти к нему отношение. Нашими рассуждениями мы постараемся облегчить путь к овладению таким качественно новым мышлением, которое образует ядро методологии Антропософии.

І. ЭВОЛЮЦИОНИЗМ

1. Предварительные замечания

Намерение дать систематическое описание методологии Антропософии сопряжено с целым рядом значительных трудностей не только научного характера. Достаточно сказать, что в этом случае наталкиваешься на непонимание даже в антропософской среде, в той ее части, где учение Рудольфа Штайнера переживают лишь мистически, а если и делают некоторые познавательные усилия, то бессистемно и догматически. Там нередко, чтобы завуалировать узость и поверхностность своего понимания Антропософии, вырывают из ее контекста отдельные высказывания Рудольфа Штайнера и абсолютизируют их наподобие догматов вероучения. Встретившись с нашей книгой, люди этого типа будут готовы категорически отказать ей в понимании, например, на том лишь основании, что в одной из лекций Рудольфа Штайнера можно прочесть следующее высказывание: «Духовная наука должна быть постижением жизни, не теорией, не учением; она должна преображать нашу внутреннюю душевную жизнь». (ИПН. 117, 19.11.1909.)

Мы, со своей стороны, случись нам натолкнуться на такое «возражение», считаем себя вправе утверждать, что эти слова Рудольфа Штайнера не только не противоречат замыслу и характеру нашего исследования, но даже составляют его, так сказать, основной «нерв». Дело в том, что главным инструментом, с помощью которого человек может начать преображать душевную жизнь, Рудольф Штайнер считал мыслящее сознание. При этом он бесчисленное число раз подчеркивал, что в настоящее время оно находится в упадке, отчуждается от реальной жизни, истощается в пустой абстрактности. В этом смысле «Антропософия должна быть не серой теорией, а истинной жизнью» (ИПН. 26, S.56–57), жизнью одушевленного мыслящего духа, поскольку она, в конце концов, есть *мировоззрение*, которое, однако, в отличие от других мировоззрений, должно быть «*по-иному воспринято*». (Ibid.)

Когда Рудольф Штайнер называет Антропософию Духовной наукой, то тем самым подразумевается, что она является и «учением», и «теорией», только их содержание и смысл настолько отличаются от уже существующих учений и теорий, что для их понимания требуется определенным образом *качественно* изменить мыслящее сознание, чего невозможно сделать без глубинного преображения всего душевно-духовного существа человека. Само собой разумеется, что решать такого рода задачу можно лишь при условии досконального *познания* ее. Ну а всякое познание обладает своим методом.

Своеобразие антропософского метода познания заключается в том,

что он не может быть постигнут лишь голым рассудком; но мы ничего не достигаем и отказываясь от рассудка и погружаясь в одну лишь мистику чувств. — Поскольку Антропософии чуждо все сектантское, догматическое, то она предполагает широкое и свободное общение людей на ее основе. Но по существу, «со знанием дела» дискутировать о ней, как говорит Рудольф Штайнер, может лишь тот, кто возьмет на себя труд овладеть «методами познания Антропософии». (ИПН. 257, 13.02.1923.) Владение методом позволяет познать Антропософию правильно, т.е. адекватно ее сути и содержанию. А это, в свою очередь, предполагает восприятие ее не одной лишь головой, а так, что «в каждом своем проявлении она рождает в нас энтузиазм, когда она живет в нас так, что находит переход от нервной системы к системе крови». (ИПН. 169, 13.06.1916.)

Такова двуединая задача, встающая перед каждым желающим понять, принять Антропософию и далее плодотворно работать с ее содержанием: он должен мыслить интеллектуально, активно с тем, чтобы возвыситься над чистым рассудком и привести в действие все свое существо.

Всем содержанием нашего исследования мы как раз и пытаемся акцентировать особенность этой задачи, предостеречь читателя от намерения, имея дело с Духовной наукой, постигать ее метод одним только рассудком, пытаться «прилаживать» к ней методы абстрактно-логических, лингвистических и т.п. манипуляций (что также имеет место в случайных, бессистемных, хаотических нагромождениях мыслей, все больше заполняющих, особенно в последние 10–15 лет, так называемую вторичную антропософскую литературу).

Итак, совершенно очевидно, что Антропософия не может быть «просто теорией». Она должна образовывать непосредственную жизнь души. Но что может в большей мере способствовать этому, чем наполнение мыслящего, а потому неизбежно теоретизирующего сознания идеальным реальным бытием? Поступая таким образом, мы меняем природу сознания. Начинать заниматься этим необходимо уже на ступени изучения Антропософии; в соответствующем месте мы покажем, почему бессмысленно ее идеи лишь рефлексировать. Однако нам не следует сразу отказываться от рефлексии. Нужно путем напряженной работы, хорошо поняв суть задачи, создать сначала в себе необходимые предварительные условия для иного способа познания.

Идеи подвержены развитию. Человек, которому чуждо сопереживание их самодвижения в абстрактной форме, никогда не найдет правильного отношения и к их реальному бытию. В этом смысле постараемся понять с самого начала одну простую вещь: мы исследуем методологию Духовной науки, которая, следовательно, не может быть *не наукой*. Да, она специфична и во всех своих частях, и в своей сути; в то же время, она, например, не может развивать свое учение об эволюции, игнорируя теорию развития Дарвина-Геккеля; она не может строить свою теорию познания вне русла истории философии. Однако ее эволюционизм стоит на *качественно*

иной ступени, чем естественнонаучный, поскольку объемлет собой чувственно-сверхчувственную реальность. Философия в Антропософии претерпевает глубокую метаморфозу, когда метаморфозится само мыслящее сознание. Рудольф Штайнер говорит: «Эпоха философии завершена. ...Единственное, чем сегодня может быть философия, — это спасением в человеке того, о чем должен помнить ясновидящий на первой ступени своего развития, спасением Я, самосознания. — Вот что следовало бы понять философии*). Поэтому попытайтесь с этой точки зрения понять мою «Философию свободы». В ней делается упор именно на то, что должно осуществить перевод философского сознания в эпоху, которая теперь наступает и в которой в человеческом развитии вновь должно выступить то, что является более точным, чем философия, отображением высшей (божественной. — *Авт.*) троичности, где в человеческое развитие должна вступить Тео-София». (ИПН. 137, 12.6.1912.)

Также и к естествознанию, которое Рудольф Штайнер тесно соединил в своей методологии именно с такой, восходящей к Тео-Софии, философией, у Антропософии имеется свой подход, благодаря которому оно простирается в измерения чистого духа.

Еще один род непонимания, какой встретит наш замысел, обусловлен повсеместно практикуемой во внешнем мире манерой сваливать в одну кучу все, что имеет отношение к эзотерике, к оккультизму. Стало привычкой любое упоминание об оккультизме встречать в научных кругах как признак дурного тона, а в религиозных — как «сатанизм». И, надо признать, в очень многих случаях для такого приема имеется достаточно оснований. Поэтому необыкновенно трудно отстаивать права истинного эзотеризма, который во все времена явно, непосредственно или опосредованно питал культуру человечества, был признанной или не признанной, но ее главной составной частью. Веками этого просто не замечали — но лишь по причине незрелости человеческого самосознания. Тот, кто был зрел, понимал: имеет ли смысл малому ребенку объяснять состав воздуха, которым он дышит? Поэтому в таких условиях эзотеризм выступал в форме культов, вероисповеданий, в форме искусства, а не системы знания.

Но иное дело — повзрослевшее человечество. Ему, напротив, в первую очередь необходимо объяснить, каким образом все выработанное человеком на внешнем, экзотерическом пути развития сочетается с питающим его эзотерическими, т.е. чисто духовными, ни в коей мере не абстрактными и не темными источниками. Их сохраняли в тайне (поэтому они эзотерические) от детского ума человека, но теперь пришло время, как сказано в Евангелии, тайное сделать явным.

Именно в таком смысле Антропософия, включая ее философский и гетеанистический базис, является эзотерическим учением. И такова ее главная особенность, отличающая ее от иных, обычно очень популярных

*) Это смогли понять творцы созвучных Антропософии философских направлений.

эзотерических направлений и течений, в которых не хотят ничего знать о запросах мыслящего сознания. Как расхожее представление, эзотеризм в сознании многих людей ассоциируется с неким прошлым человечества, когда люди, главным образом, занимались практической магией и все свои, даже повседневные, нужды удовлетворяли, творя чудеса. Потом они, неведомо по какой причине, увлеклись философией, внешними науками, забыли прежнюю магию, сделались поверхностными и завели цивилизацию в тупик. Но теперь пришло время вновь пробудить старые способности, вернуться к чудотворному прошлому: не думать о будущем, а просто знать его, поскольку оно досконально предопределено монотонно повторяющимся сжатием и разлетанием вселенной; вместо теории познания развивать ясновидение, вместо средств передвижения — телекинез и т.д. и т.п.

Ввиду того, что такая идеология во многих людях вызывает лишь недоумение, ее представители спорадически пытаются прийти в созвучие с научным духом эпохи, однако ничего, кроме курьезов, из их стараний не происходит. Приведем один конкретный пример.

После долгих поисков в библиотеках нам удалось отыскать книгу, непосредственно посвященную методологии оккультизма. В ней предпринята попытка свести более или менее в единство как раз тот род ставших типичными формулировок, оборотов речи, к которым прибегают задающие ныне тон оккультисты (их лучше называть парапсихологами или экстрасенсами), когда им приходится иметь дело с недоверием, проявляемым думающими людьми к их оккультным практикам. Та книга называется «Методология йоги», она издана в Петербурге в 1992 г. В самом ее начале читателя приглашают (независимо от уровня его подготовленности) выполнить медитативное упражнение. Вслед за тем ему даются определения таких понятий, как «Бог» и «эволюция». Сформулированы они совершенно рассудочно, но с позиций чистой мистики, с привлечением преданий древности, возникших во времена, когда само мышление принципиально отличалось от современного, было образным, а сознание людей — групповым и потому полуясновидческим. Древней спиритуальности авторы просто не понимают, зато глубоко укоренены в современных материалистических естественнонаучных представлениях. Самым элементарным образом экстраполируя их на мудрость древних, они попросту дают ей материалистическое истолкование. Вот как описывается ими, с позволения сказать, «эволюция» пуруши: «Она начинается с формирования на кристаллической решетке минералов планет первых зачатков диффузной энергии» (стр.7). Эволюция самого Бога «идет циклами, которые в современной астрономии называются пульсациями» (стр. 6). Сознание, по мнению авторов, есть «сгусток сознающей себя энергии»; человек может «вырастить» «массу» сознания, «кристаллизовать сознание». Делается попытка и заигрывания с Христианством: «...учение Иисуса Христа и Кришны совпадают ... по методологии духовного продвижения» (стр. 21). Ну а в

остальном в книге дается пестрая эклектическая смесь из «законов», оккультных манипуляций, описанных Кастанедой, Гурджиевым и проч. Анализировать все это просто не имеет смысла, и мы готовы отнестись с полным пониманием к серьезному ученому, который скажет, что не желает иметь ничего общего с таким оккультизмом и предпочитает оставаться в науке материалистом.

Чтобы показать принципиальное отличие Антропософии от всей эзотерики подобного рода, нужно провести целый ряд достаточно сложных рассмотрений, которыми мы займемся в дальнейшем. Как исходное же в них должно быть принято во внимание, что Антропософия, будучи Духовной наукой, всецело стоит на позициях *эволюционизма*. Таково одно из ее основных свойств. О нем важно знать по той причине, что в вопросе об эволюционизме человечество разделилось на два лагеря. В одном из них, где главенствующую роль играет религиозное сознание, эволюция мира и человека отрицается. Например, христианской теологией утверждается, что мир и человек были созданы Творцом сразу же в том виде, в каком они существуют и теперь. Никакой эволюции видов нет. Мир изменится однажды весь сразу и на чисто нравственной основе. Не следует, правда, думать, что в среде учителей такого воззрения господствуют лишь наивные и мифические представления. Как можно соединить процесс мировой энтропии с идеей поступательного развития? — так вопрошает современный естественнонаучно образованный католический или евангелический патер.

В другой части человечества господствует естественнонаучное мировоззрение. Следовательно, там признают эволюционизм, но зиждется он лишь на законах природы, естественном отборе и борьбе за существование. Нравственное начало отсутствует в нем.

Эволюционизм Антропософии — иного рода, однако в нем отдается должное эволюционному учению Дарвина-Геккеля — некоторым его методологическим принципам, способам наблюдения, наконец, его главной идее о *естественном* происхождении видов. В последнее время в отношениях Антропософии с дарвинизмом стало складываться нечто парадоксальное. В самом конце XX в. в мире начало шириться (обусловленное глобальными сдвигами в мировой политике) движение за отказ от дарвиновой теории эволюции. Например, секте неокреационистов в США удалось отменить ее преподавание в ряде школ. И, возможно, через некоторое время наступит такой момент, когда Антропософия, с которой дарвинизм постоянно враждует, окажется его единственной защитницей (но, разумеется, лишь в определенной мере).

Эволюционизм Антропософии примиряет в себе позиции обоих мировых лагерей: противников и сторонников эволюции. Дело в том, что их поляризация есть отражение дуализма материи и духа, с которым надеялась справиться философия. Антропософия, как монистическое воззрение, также и в своей онтологии смогла привести к синтезу эволюционистский дуализм. На вопрос: как ей удалось это сделать? — мы постараемся

ответить по ходу дальнейших рассмотрений. А пока сошлемся лишь на взгляды двух русских философов, необыкновенно созвучные с эволюционным учением Антропософии. Первый из этих взглядов принадлежит Николаю Лосскому, который первооснову эволюции видел «не в низших силах природы, а в Боге и нормативных идеях Божиих, присущих каждому субстанциальному деятелю». Лосский солидаризируется при этом с эволюционистской точкой зрения Владимира Соловьева, выраженной им в сочинении «Оправдание добра». Она состоит в следующем: «Порядок сущего не есть то же, что порядок явления ... Условия явления происходят от естественной эволюции природы; являемое — от Бога».77)

2. Системные объекты и их прафеномены

Успехи физики в исследовании состава атома поставили естествознание перед опасностью потерять себя во множественности структурных элементов материального мира, абсолютизировать множественность и тем безнадежно атомизировать общую картину мира. Как естественная реакция на такую альтернативу развития науки выкристаллизовалось стремление, не дожидаясь, когда будут получены необходимые эмпирические данные, ввести в методологию лишь умозаключаемый постулат, что конечным выражением любой множественности является единство.

Именно желая покончить с «множественным элементаризмом», Л.Берталанфи обратился к принципу «организма», или «системы». Он дал первое определение системы как совокупности элементов, объединенных внутренними связями и взаимодействующих с внешней средой. Вскоре определение было расширено, в него было внесено понятие «сверхсуммативности», как решающее при выделении системных объектов, а затем было признано наличие взаимосвязи исследователя с исследуемой системой, хотя должного внимания этому обстоятельству не уделили. Оно не было подобающим ему образом осмыслено ни на общеметодологическом уровне, ни с позиций теории систем. На практике же дело сложилось так, что, с одной стороны, такого рода свойства, «компоненты» системных объектов оказались и без осмысления «работающими» на уровне математизированной теории систем. Ибо если там и признается, что «закономерность целостности проявляется в системе в возникновении интегративных качеств, не свойственных образующим ее компонентам»78), то подобный, метафизический по сути, момент спокойно переступают, учась формализовать «неопределенности».

С другой стороны, сверхсуммативный признак систем, обнаружение в их составе субъективного фактора подспудно подвинули естествознание к материалистической парапсихологии с ее квантовым эмпиризмом мышления. Так теория систем стала базой для построения метатеории материализма. Выход из создавшегося положения имеется только один, он

состоит в переориентации системных исследований на персоналистиче-ский эмпиризм, на гетеанистический метод рассмотрения реальности в ее чувственно-сверхчувственном единстве.

Гёте различал три метода естественнонаучных исследований, и все они основываются на различиях в нашем восприятии феноменов. Первым из них является *общий эмпиризм*, который не выходит за пределы непосредственно данного. Тут, как об этом пишет Рудольф Штайнер, исследователь придерживается *отдельных* явлений. Наука на этом уровне не вправе выходить за рамки описания отдельных фактов и их суммирования (см. ИПН. 1, S. 187). Это, собственно, уровень плоскости S на рис. 2.

Вторым методом является *рационализм*. Он не ограничивается описанием феноменов, а стремится вскрыть определенные причины, выдвигая гипотезы и так объясняя феномены. Рассудок тут заключает от явления к причине. Часто эти причины оказываются не содержащимися в феноменах (неопределенности). Тогда, считает Гёте, на помощь приходит произвол вдохновения. Поэтому не следует спешить, соединяя с наблюдениями выводы.

Работая таким образом, мы в духе постигаем *взаимосвязи*, а в природе — отдельности (элементы); «дух стремится к *роду*, природа творит лишь индивиды». (Ibid, S. 189)* А потому, вправе мы заключить, человек есть не просто главный элемент систем познания, а принцип их сверхсуммативности, их *системообразующий принцип*. Он и тут есть «мера всех вещей». Так преодолеваем мы метафизику материализма.

Третий метод Гёте, как его характеризует Рудольф Штайнер, состоит в том, что «поскольку объекты природы разрознены в явлении, то для того, чтобы показать *их внутреннее* единство, требуется объединяющая сила духа. Поскольку единство рассудка само по себе пусто, то он должен его (единство) наполнить объектами природы». (Ibid., S. 190) Так феномен и чистый дух соединяются в систему, в единство.

Сторонник утонченных абстрактных схем может возразить на сказанное: Ну, это все довольно просто! Сложнейшие проблемы изощреннейшей эмпирии — и какая-то методологическая азбучность. — Однако в методе Гёте есть и сложности, и даже очень большие; этому ученому был присущ дар говорить просто о сложном. Впрочем, и простота его потребовала гениального комментатора, чтобы мы могли найти отношение к ней. Рудольф Штайнер пишет: «*Развитие* состоит именно в том, что единство совершенствуется (путем формообразования. — Авт.), и *формы*, которые оно при этом принимает, выступают из него как нечто абсолютно новое. Так происходит потому, что эти формы принадлежат не единому принципу развития, а средству, которым оно пользуется, чтобы манифестировать себя. Все формы развития должны быть объяснимы *идейно* (ideell, т.е. исходя из идей), из единства, если даже реально они не

*) Вспомним попутно: «Порядок сущего не есть то же, что порядок явления».

исходят из него. Что Гёте мыслил лишь об этом идеальном содержании (присутствии — *Enthaltensein*), доказывает, например, его утверждение, что «об этих различных частях нужно думать, что они возникли из единого *идеального* первотела и постепенно сформировались на разных ступенях» ... ». (ИПН. 30, S. 283).

В этой мысли Рудольфа Штайнера дан, по нашему мнению, духовно-научный подход к теории систем. Согласно ему, определяющим в выделении системных объектов является то, что Гёте называл прафеноменом. Его бытие одновременно и идеально и реально. Он также заключает в себе и принцип самодвижения системы.

Системным может быть уже сам способ мышления, вернее сказать, *он должен стать таковым, чтобы исследователь был в состоянии изучать системные объекты*. Поэтому нечего и думать о том, чтобы, оставаясь на позициях материализма или позитивизма, можно было бы вскрыть истинные возможности системного метода познания.

Мышление Гёте было в подлинном смысле системным. Характеризуя его, Рудольф Штайнер говорит, что «его понятия постоянно метаморфизировались, и благодаря этому они ... внутренне подходили (были приспособлены) к тому ходу (развития), который прodelывает сама растительная природа» (ИПН. 78, S.30), а также и животная; природа во всех ее явлениях. То есть мышление Гёте работало по законам живого, органического мира, и потому единство его стояло *выше логического*. Оно оставалось таковым и в случае, когда он обращался к изучению неорганической природы. И чрезвычайно важно понять генезис такого мышления и его не формальную логику.

Живая Божественная идея создала иерархию царств природы. Они суть ее манифестации. Задача ученого — выделить из хаоса случайного, второстепенного определяющую его основную идею. Рудольф Штайнер пишет в одной из своих методологических разработок: «Способ, каким понятие (идея) изживает себя в чувственном мире, создает различие между царствами природы. Если чувственно-действительное существо достигает лишь такого бытия, что оно стоит целиком вне понятия и лишь управляется им, как *законом*, в своих изменениях, то мы называем эту сущность *неорганической*. Все происходящее с нею возводимо к влиянию другой сущности; и как две такие сущности воздействуют одна на другую — объяснимо с помощью стоящего вне их закона». В органической природе понятийно постигаемое предстает человеку как чувственное единство. Здесь «понятие является не *вне* чувственного многообразия, как закон, а в нем — как принцип. Оно лежит в основе его как нечто пронизывающее его, более не воспринимаемое чувственно...» Когда же оно выступает в «своей понятийной форме, то является как *сознание*; тогда, наконец, приходит к явлению то, что на нижних ступенях присутствует лишь как сущность (*dem Wesen nach*). Понятие здесь само становится восприятием. ...

Закон природы, тип (принцип. — *Авт.*), *понятие* — это суть три фор-

мы, в которых изживает себя идеальное. Закон природы абстрактен, стоит над чувственным многообразием, он господствует в неорганическом естествознании. Здесь идея и действительность полностью разъединены. Тип соединяет их в одной сущности. ... В человеческом сознании воспринимаемым является само понятие. Созерцание и идея покрывают одно другое». (ИПН. 1, S. 282–284.)

Таким образом, весь чувственно воспринимаемый мир представляет собой иерархию ступеней воплощения приходящей к себе в ином Божественной идеи, пра-идеи. Феноменологически ступени те есть заданная ею иерархия системных объектов: сначала природных, а затем тех, которые способны опосредовать в их становлении человеческое Я. Идея выступает в них как *необходимая* связь явлений, т.е., заметим себе, не как связи, а как их необходимая целостность. Гёте называл ее «прафеноменом» или «основным», а также «первичным феноменом». В многообразии опыта прафеномен остается как его составная и неизменная часть. Он представляет собой «высший опыт в опыте». (ИПН. 2, S. 94.) Гёте располагал прафеномен по следующим восходящим видам его деятельности: «случайное — механическое — физическое — химическое — органическое — психическое — этическое — религиозное — гениальное»^{*)}. Это суть не что иное, как уровни системности, на которых прафеномен проявляется как системообразующий принцип в своей эволюционной обусловленности.

Прафеномен невозможно познать, пользуясь только индуктивным методом. Этот последний позволяет лишь убедиться в его подлинности, когда он уже найден, открывается же он «духовному оку» (Гёте), интеллектуальному созерцанию, способному производить чувственные наблюдения в сфере прафеноменального. Рудольф Штайнер пишет о Гёте, что он был далек от того, чтобы сложное (т.е. то, в чем идея природы открывается наиболее ясно. — *Авт.*) выводить из простого; он хотел «созерцать *единым* взглядом» это сложное «как действующее целое и затем объяснять все простое и несовершенное как одностороннее образование сложного и совершенного. ... Противоположным образом поступают естествоиспытатели, рассматривая совершенное только как механическую сумму простых процессов. Они исходят из этого простого и выводят из него совершенное». (ИПН. 6, S. 106.) Поэтому спросим у себя еще раз: каким образом может материалист найти доступ к системному объекту? Он навсегда остается для него «вещью в себе». В одной из лекций Рудольф Штайнер прямо говорит: «Гёте прекрасно ощущал чистое созерцание, которое он, в противовес материализму, назвал своим прафеноменом. ... Он есть чистое созерцание действительности ...» (ИПН. 171, 17.9.1916.)

Тайна системного объекта есть тайна *жизни*. Он является *самоорганизующейся целостностью*. Поэтому принцип его системности бессмысленно искать, как пишет Николай Лосский, в его элементах и связях элемен-

^{*)} См. *Р.Штайнер*. Мироззрение Гёте. ИПН.6, S 79f., а также ИПН. 1, S. 137.

тов. Тот принцип есть живая идея. Он есть некое всеобщее организма, охватывающее все его особенные формы. Его, как пишет Рудольф Штайнер, Гёте и называет типом. «Тип в органическом мире играет такую же роль, как закон природы в мире неорганическом. Как закон природы дает нам возможность познавать каждое отдельное свершение как член великого целого, так тип позволяет нам рассматривать отдельный организм как особую форму праобраза (Urgestalt)» (ИПН. 2 S. 104–105), прафеномена. Закон и тип суть две последовательные ступени проявления прафеномена.

Тип вливается в отдельное существо и идентифицируется с ним, не определяет его, подобно закону, формально. «Каждый отдельный организм есть особая форма выражения типа (он, таким образом, есть системообразующий принцип организма. — *Авт.*). Он есть индивидуальность (подчеркнуто нами. — *Авт.*), которая из некоего центра сама себя регулирует и определяет. Он есть замкнутая в себе целостность ...» (Ibid., S. 113).

Если мы станем искать аналогичные свойства в неорганическом системном объекте, то он вырастет у нас до размеров *космоса*. То есть истинный системный объект в неорганической природе только один, и им является вся материальная вселенная. Она и в своем физически-чувственном явлении обладает собственным типом; следовательно, она есть живое целое. Все ее отдельные части, будь то хоть планетная система, представляют собой подсистемы внутри мировой системы и в конечном счете определяются ею. Возьмем, например, закон притяжения и отталкивания. Он универсален. Чтобы понять его природу (не действие), нужно пытаться созерцать всю вселенную в ее макро- и микрокосмических проявлениях, отсеивая второстепенное, случайное и восходя к ее духовной праоснове.

Тип познается путем сравнения с ним каждой формы его проявлений на различных ступенях органического, но также, вправе мы сказать, и социального и человеческого духовного. Не будет преувеличением утверждение, что мы имеем дело с одной и той же сутью типа (как Я) в широком спектре наук от сравнительной ботаники (ею занимался Гёте) до сравнительного языкознания. При этом, разумеется, мы не имеем в виду известный сравнительный метод, согласно которому сопоставляются между собой лишь формы (там находят свое применение индуктивный метод, «общий эмпиризм», «рационализм»). В гетеанизме формы сравниваются с типом, с их «внутренним единством», или — с системообразующим принципом, действующим в данной категории систем, но и выходящим за ее пределы. По сути говоря, и в этой части общенаучной методологии мы имеем дело с мировым целым, которое иерархично, персоналистично также и в своих формах.

Тип есть нечто текучее, изменчивое. Гёте называл его истинным Протеем. Из него «выводимы все отдельные виды и роды, которые можно рассматривать как подтипы, специализированные типы» (Ibid., S. 103), подсистемы. Он есть идея организма, «открывающаяся в организме зако-

носообразность (*Gesetzlichkeit*), животность в животном*), из самой себя организующаяся жизнь, обладающая силой и способностью развивать в многообразных обликах (видах, родах) заложенные в ней возможности». (ИПН. 1, S. 30.) Идея, всецело соответствующая органическому, есть энтелехия. «Идея организма деятельна, действenna в организме как энтелехия; в постигаемой нашим разумом форме она является лишь существом самой энтелехии. Она не обобщает опыт, она *вызывает* то, что узнается в опыте». (Ibid., S. 85.)

Сама энтелехия, или прафеномен-тип, нигде в мире не явлена непосредственно. Она восходит «внутри нас как идея, когда мы рассматриваем всеобщее живых существ» (ИПН. 30, S. 75), т.е. целостные объекты, единства. И восходит она в созерцании, т.е. в особым образом организованном человеческом духе, способном к системному, а в смысле Рудольфа Штайнера — морфологическому мышлению. Такой дух мы определили как вторую энтелехию. Она есть созерцающая сила суждения, ей открываются прафеномены вещей, ибо и сама она есть прафеномен**) индивидуального человека, который есть система с собственным прафеноменом-типом. Им является понятие «свободный дух», к нему нас подводит «Философия свободы».

Таковы начала, так сказать, духовнонаучной «теории систем» в самом сжатом изложении. Она является в методологии Антропософии одной из фундаментальных ее частей.

Организовать процесс познания антропософски означает сделать его объектом какую-либо целостность или, по меньшей мере, выявить тот системный объект, в состав которого входит и которым определяется тот или иной частный объект (вопрос) познания. Обнаружение системного объекта сопряжено с поиском его системообразующего принципа, который

*) А также «всеобщее растение в специальном» растении». (ИПН. 2, S. 103)

**) Слово *Urphänomen* ввел в немецкий язык Гёте, однако и до настоящего времени оно остается в нем редким научным термином. Это слово отсутствует, например, в гигантском шеститомном *Brockhaus-Wahrig Deutsches Wörterbuch*, изданном в 1980–1984 гг. В изданном в России немецко-русском 2-томном словаре *Urphänomen* переводится как «первоначальное явление», «(первоначальный) феномен», «прообраз». Все эти эквиваленты лишь частично отражают смысл, какой вкладывал в свое понятие Гёте. Поясняя его, он пользовался такими синонимами как «первичный феномен», «основной феномен». Не будет ошибкой вместо «первичный» говорить «первоначальный» феномен, хотя в этом случае оттенок смысла меняется. Что же касается передачи прямого смысла понятия *Urphänomen*, то этот вопрос в русском языке пока что не решен. Мы берем на себя смелость воспользоваться его, так сказать, подстрочным переводом: «пра-феномен». Если нам возразят, что в таком случае было бы уж лучше говорить «профеномен», то ведь и такого слова в русском языке нет. На наш взгляд, исходя из смысла и духа понятия, приставку *ur-* следует переводить в данном случае как *пра-*; мы при этом остаемся в пределах ее смысла, какой она имеет в немецком языке в таких словах, как *Ur-geschichte*, *ur-germanisch*, *Ur-sache*.

«Прафеномен» в Духовной науке имеет отношение к *первоначалам*, к *архетипам* вещей. «Прообраз» в таком случае есть не более чем слабая тень этого смысла.

реален также и в онтологическом смысле, т.е. обладает бытием и как-либо персонифицирован. Попросту говоря, системообразующий принцип всегда есть Я. Поэтому Антропософия является, по сути, учением о Я-сущностях, их генезисе, иерархии, феноменологии и т.д.

Исследуемые Антропософией системы могут быть разделены на имманентные, содержащие Я-принцип в себе (такой системой является человек, виды органической природы и др.), и трансцендентные, Я-принцип которых организует их извне (таковы системы управления, механические системы, электронно-кибернетические и т.п.). Системы знания — всегда имманентные и метафизические. От понимания этого факта зависит преодоление дуализма. Реальность их — чувственно-сверхчувственного рода.

Чтобы непротиворечиво и в единстве с целым мира разгадать системную природу человеческого сознания, теория познания в Антропософии с определенного этапа перерастает в духовознание. Тогда системные объекты познания можно подразделить на естественные, сверхприродные и смешанные. Такая классификация позволяет познавателью приблизиться к Божественному и к Его отношению к тварному. При этом естественнонаучные представления не должны отвергаться; они получают лишь более широкое истолкование, но на совершенно закономерной основе. Так, например, известный биогенетический закон единства фило- и онтогенеза в духовознании прослеживается в своем действии также и в культурно-историческом процессе, в психогенезе. Очень значительные результаты, полученные благодаря этому, вошли составной частью в развиваемую на антропософской основе систему педагогики.

Именно системный метод в исследовании человеческой души как энтелехии позволил в Антропософии возвысить психологию до истинной психософии и открыть целую иерархию душевных формо-обликов: от прафеноменальных до логических, а затем — до сверхиндивидуальных, до иерархии форм бытия и сознания второй энтелехии. Так возводится в Антропософии стройная система взаимосвязей эволюции мира с развитием человека, в которой дарвино-геккелевское учение об эволюции видов есть лишь фрагмент, но чрезвычайно ценный в методологическом плане.

В методологии Антропософии находят свое применение и математические методы исследования систем, но они при этом претерпевают особенно большие изменения. Внешняя наука усиленно работает над вопросом, как взаимоувязать общую теорию систем, «новую парадигму в науке» (Берталанфи), с так называемой теорией чисел. Научно-технический прогресс получает от этой работы значительные преимущества, но человек в таком случае все более отчуждается от науки. Для Антропософии такой путь исследований, естественно, не приемлем. Ее методология широко опирается на числовой, а также символический принципы познания, но видит в них манифестации сущностного целостных объектов, систем. Символы для нее являются «осмысленными образами» (у Шеллинга — *Sinnbilder*) сверхчувственной реальности. Как и числа, они служат еще одной формой

познания — более эффективной, чем философская рефлексия. Это никоим образом не абстрактный символизм и не номиналистический операционализм нумерологии. Благодаря такой форме мышления мы получаем редкую возможность соприкоснуться с сакральным процессом божественного творения.

Собственно говоря, это целый метод познания. Он широко практиковался еще в древней Пифагорейской школе, которая строила на нем даже собственную систему посвящения. Он был настолько универсален, что имевший к нему отношение Платон выразил это в словах: Бог геометризует. Математика в своей сути является эзотерической наукой, а в истории развития наук она — надвременное явление. В неокантианской логике в определении сути математики пошли еще дальше. Там под математикой понимают особый способ интеллектуального конструирования, который, якобы, не имеет коррелятов ни в физическом, ни в идеальном бытии. Но это, на наш взгляд, является уже преувеличением.

Пифагорейское отношение к сути числа прослеживается на всем протяжении развития науки. Так, еще Галилей признавался, что ему необыкновенно близки мысли Платона о том, что понимание природы числа есть проникновение к Божественному. Декарт считал, что вместо слова Бог можно поставить выражение: «математический порядок мира». Так повторил он тезис гностиков: «Пойми матезис — и ты поймешь Бога». Кеплер в письме к Михаэлю Местлину (от 19 апр. 1597 г.) пишет: «Разум постигает ту или иную вещь тем более правильно, чем ближе она приближается к чистому количеству — источнику своего происхождения».

Рудольф Штайнер дает в своих сообщениях уникальную расшифровку смысла (в большей части потерянного в ходе столетий), который пифагорейцы вкладывали в свои переживания чисел и символов и в представления о них. Кроме того, он привносит в них и нечто новое, наполняет жизнью и реальным содержанием то, что со временем стало абстрактным, безжизненным, действительно голым «интеллектуальным конструированием». Значение этой произведенной Рудольфом Штайнером работы исключительно велико, ибо «из формы, числа, линии — меры, числа, веса, как говорят в оккультизме, — человек был некогда сотворен богами». (ИПН. 266/1, S. 381.) Сама наша способность считать «внутренне связана с тем, что мы сами исчислены: мы исчислены мировым Существом (из мирового Существа) и организованы согласно числу. Число внутренне присуще (прирождено) нам, воткано в нас мировым целым». (ИПН. 204, 23.4.1921.)

Родственное числу значение, если мы желаем мыслить спиритуально и реалистически, имеет символ. В одной из лекций Рудольф Штайнер спрашивает: для чего нужно мыслить в символах? — и дает такой ответ: «Чтобы возбудить внутреннюю продуктивность». (В. 22, S. 11.)

Антропософский путь познания подводит человека к Порогу сверхчувственного мира. Чтобы его переступить, необходимо изменить форму сознания. Тогда человек будет жить сразу в двух мирах: чувственном и сверх-

чувственном, — а культурно-исторический процесс, подведший его к этой задаче, взойдет на более духовный уровень. Сознание нужно изменить, не утрачивая уже приобретенных им свойств. Но одних их не достаточно. Не помогут в этом деле и особые формы мышления с помощью символов и чисел, если мышление останется рассудочным. «Большинство думает, — говорит Рудольф Штайнер, — что образы возникают благодаря тому, что мы имеем понятия и затем облакаем их в символы. Но это «соломенная» символика. ... (на самом деле) на определенной ступени отходят от идеи, и тогда образ проявляет себя во всей полноте как первоначальное». (ИПН. 342, 12.6.1921.) Рано или поздно он открывается сверхчувственному видению — сознание восходит на имажинативную ступень, где идеи не продумываются, а воспринимаются.

В движении к такой форме сознания должно участвовать все человеческое существо, не одна лишь голова. Прежде всего, с мышлением нужно соединить живое чувство, в особенности — с созерцающим мышлением. И тут нам тоже помогает правильное обращение к символу, ибо «символ есть то, с помощью чего мы находим путь к сердцу человека, когда речь идет о сверхчувственном». Но в таком случае «в символе нужно жить». (ИПН. 343, S.120.) Такая наука истинна в силу того, что она действительно повышает ценность человеческого бытия, наделяя бытием его сознание. Тогда я-сознание становится подлинным Я человека. Меняет свой характер вся системность его сознания-бытия. Она освобождается от всего условного, временного, случайного. Что было познанием, становится осуществлением — самореализацией.

Принцип числа при этом играет значительную вспомогательную роль. Он расширяет границы диалектического, приводит его в связь с реальными, космическими взаимоотношениями и законами. Забегая несколько вперед, покажем на одном примере, как это происходит. Если взять ряд чисел от 1 до 13, то единица в нем есть абсолютное целое; два — структура целого. Три сводит структуру двух в систему. Это диалектическая триада. В четырех мы вновь имеем структуру; с числом пять она превращается в систему — это микрокосм. Семь есть системный принцип развития; он сводит в единство, или снимает противоположность трех и трех, которые суть импульсы восхождения и нисхождения, материализации и одухотворения. Восемь возводит семеричность в октаву, и т.д.

3. О категориях развития

Из феноменов, в которых выражается процесс развития мира и человека, благодаря которому возникают новые формы бытия мирового, божественного сознания, Рудольф Штайнер выделяет, как главные, три и говорит о них следующее: «Эволюция, инволюция и творение из ничего — это следует иметь в виду, оценивая величие и могущество человеческого развития».

(ИПН. 107, 17.6.1909.) Если бы были только эволюция и инволюция и не было бы творения из ничего, то происходил бы лишь процесс повторения, имеющий место, например, в растительном царстве.

Тут сталкиваемся мы с первым фундаментальным отличием духовно-научного учения об эволюции от дарвино-геккелевского. «Если развитие движется вперед, — говорит Рудольф Штайнер, — то развивается само *понятие развития*». (ИПН. 324а, 21.4.1909.) Поэтому, заметим попутно, если кто-то желает осуждать Антропософию за то, как она смотрит на развитие: «мистично», «фантастично» или «еретично», — то ему сначала следует постараться согласовать с нею свои понятия.

Любое явление можно рассмотреть в правильном свете лишь при условии, если будет понято не только то, что эволюционирует, но также и то, что инволюционирует (или инвольвирует). «Инволюция, — как ее определяет Рудольф Штайнер, — есть всасывание, эволюция — истечение, выпускание. Между ними происходит смена всех мировых состояний». (ИПН. 93, 23.12.1904.) И еще: «Эволюция — это экспансия духа во внешнее материального. Инволюция — это контракция духа во внутреннее душевного. Никакая эволюция невозможна без соответствующей одновременной инволюции», и наоборот. (ИПН. 265, S.17.) Действию этого закона подчинено мировое отношение Бог — человек, но также и все процессы душевно-духовного онтогенеза на микроуровне: воспитание, образование и др.

Циклы становления мира и человека представляют собой двойные спирали (типа туманности), где всякое «закручивание» непременно превращается в «раскручивание». Поэтому «человек должен быть спиралевидным движением». (Ibid., S. 18.) На таком принципе строится система школьного воспитания и обучения в Вальдорфской педагогике, основание которой было положено Рудольфом Штайнером. Если бы с этим принципом считались во всех других общественных отношениях, то это повело бы их к существенному оздоровлению.

Но имеет ли смысл, учитывая все вышесказанное, говорить также и о диалектике развития? — Несомненно, имеет. Ибо в антропософской методологии мы получаем вскрытие самой сущности диалектического, его «вещи в себе». Это плодотворно, но мало кто решается на такой акт познания, поскольку «все совершаемое в смысле спиралевидного движения есть магия». (Ibid.) Однако все основания для страха перед сверхчувственным снимаются, если реальность начать познавать как целостное в его чувственно-сверхчувственной сущности образование.

Эманация духовной субстанции высших Божественных существ положила начало нашему эволюционному циклу. Инвольвировал при этом объект Божественного творения. Он вобрал в себя и претворил в имманентные качества высшие эманации. Ничего формального, механического в этом взаимодействии Творца с творением не было. На последнем этапе, в своей земной фазе, эволюционный процесс нисшел до культурно-исторического, где поднялся над биологической эволюцией и стал душевно-ду-

ховным. Он «нисшел» в том смысле, что отдалился от макрокосмических закономерностей, и «поднялся» в своей индивидуализированной духовной сущности. Плодом такого нисхождения-восхождения стало рождение индивидуального человеческого Я. В нем оживает высшая прерогатива творящих сущностей: возможность творить из ничего, творить новообразования, благодаря чему оно встает на путь *субъективной эволюции*. Человек в таком случае должен себя как низшее «я» — плод культурно-исторической эволюции — метаморфизировать в Я высшее; тогда в актах творчества, протекающих из идеальной любви к поступку, в свободных поступках такое Я начнет эманировать себя в сферы духа.

Такая работа должна совершаться именно на низшем плане, где господствует предметное сознание, но по законам высших планов, и она берется в бытие высших интеллигибельных существ, Божественных Иерархий. Начало ей полагается созерцающей силой суждения, которая потому и есть прафеномен. При эволюционирующей работе созерцающего мышления *инволюцируют начинают Иерархии*, что для человека и означает, говоря религиозным языком, вхождение в Царство Небесное. И никаким другим способом человеку туда не взойти. То Царство есть сущее бытие, и лишь подобное способно воссоединиться с ним.

Такова не теория, а *Мистерия* развития. Жертвенным (свободным) был акт Божественного творения. Эвольвируя, жертва постепенно углубила себя до имманентных законов природы, что в человеке обернулось противостоянием Богу, стало «ничто», привело человека к «грехопадению». В акте своей последней великой жертвы Божественное отождествилось с «ничто» инобытия и тем положило начало возврату сотворенного к своему первоистoku, но не путем упразднения инобытия, а через его дальнейшую эволюцию в составе человеческого Я. Если не быть загипнотизированным догматами веры, то не составляет особого труда понять (а вера — это не догматы, она только укрепляется пониманием), что наивные представления о первородном грехе, якобы совершенном уже *мыслящим* человеком, и о будущем *прямо* взятии на небо земного человека — таким, каков он есть и был всегда после (а может быть еще и до) изгнания из Рая, только улучшенным нравственно (раскаявшимся), способны лишь принизить Божество. На самом деле Богу угодно, чтобы человек в своих собственных делах распознал присутствие творящей воли Божией, которая через развитие возвращает его к себе, если индивидуальное Я в нем переходит от инволюции к индивидуальной эволюции.

Переход этот дается человеку лишь в ряде инкарнаций, в результате напряженной духовной, культурной работы. Рудольф Штайнер прибегает к различным образам, чтобы сделать понятной его суть. В одной из лекций он, например, говорит, что если взять греческую пластику, то в ней мы имеем дело с инволюцией цвета и эволюцией формы. «Дадим из пластики развиваться живописи — тогда мы имеем форму в инволюции, а цвет — в эволюции». (В. 67/68, S. 24.) Мы наблюдаем подобное в итальян-

ской живописи, начиная с Чимабуэ. Несколько позже, с XV–XVI вв., о своих правах начинает заявлять эпоха рассудочности и научного познания. В Микельанджело ее импульсы пребывают еще во внутреннем становлении, в инволюции, зато цвет и пластика претерпевают колоссальную эволюцию. В Леонардо оба процесса проявляются одновременно. Затем на первый план выходит наука. Воскресший Микельанджело, говорит Рудольф Штайнер, стал бы Галилеем. Начинает эволюционировать рассудок. Инволюирует при этом человеческая мудрость. Она «инволюирует в поэзии. Поэзия становится хранительницей того, что исполнено мудрости». (Ibid., S. 24–25.) Человек посвящается не в теорию, а в поэзию. Таков, в первую очередь, Гёте с его поэтической наукой. Тут можно сказать, размышляя далее в духе сообщений Рудольфа Штайнера, что если бы воскрес Леонардо, то он стал бы, если бы у него хватило на то силы духа, Гёте, а Данте, возможно, мог бы стать Микельанджело.

В религиозном сознании первый этап мировой объективной эволюции, на котором человек начал свое превращение из ее объекта в субъект, отразился в образной форме, как история райского искушения и изгнания прародителей человечества на землю. Именно после того в человеке началось становление мыслящего сознания, чем была предопределена специфика пройденного им после того пути эволюции видов, в конце которого он стал человеком *разумным*. Как таковой, он развил в себе индивидуальную душу, носительницу я-сознания, и по этой причине вынужден вести все возрастающую по трудности борьбу с имманентизмом природы как во вне, так и внутри себя, борьбу за претворение совершающейся в нем инволюции мирового процесса в Я-эволюцию индивидуального духа. В образной форме она представлена в виде борьбы св. Георгия со змеем; на мировом плане Архангел Михаэль ведет ее с люциферически-ариманическим драконом. Ее перипетии самым *непосредственным* образом связаны с судьбой человечества, а также отдельного человека, о чем тому необходимо постоянно помнить.

Начало всему нашему эволюционному циклу, состоящему из семи больших этапов (эонов), было положено актом наивысшего Божественного первооткровения, облекшегося субстанцией, которую на алтарь творения жертвенно принесла необыкновенно высокая Иерархия; в христианском эотеризме ее существ называют Престолами (Тронами). Таким образом, уже первоакту творения был внутренне присущ объект, а следовательно — его инволюция и сопровождающее ее противопоставление. Таков изначальный закон развития. «Чтобы вещи могли изживать себя в действительности, — говорит Рудольф Штайнер, — им необходимо полярно дифференцироваться, а затем полярности ради прогресса жизни снова соединяются». (ИПН. 155, 24.5.1912.) Проявившись уже в начале эволюционного цикла, этот закон стал макрозаконом субъектно-объектного отношения и в дальнейшем перешел в сферу инобытия, на физический план, где был познан как «основной закон, в силу которого все

должно действовать через противоположность, полярность». (ИПН. 165, 9.1.1916.)

Таким образом, антропософское учение об эволюции вскрывает онтологическую сущность диалектики. Творцом объект наделяется силой обрести собственное содержание, но на определенном этапе развития он неизбежно противопоставляет Творцу.*) Разъясняя этот процесс, Рудольф Штайнер говорит: «Дуалистически являют боги нам мир: вовне — как объективную реальность, в нас — как душевную жизнь». Противостояние этих двух частей мира — внешней и внутренней — образовалось без нашего участия; «мы (лишь) присутствуем при том и являемся существами, которые поток (единого бытия. — *Авт.*) как бы замыкают и так соединяют оба полюса. Это совершается в нас на арене нашего сознания. Здесь выступает то, что для нас является свободой. Мы тем самым становимся самостоятельными существами». (ИПН. 155, 24.5.1912.)

Отметим в этой мысли Рудольфа Штайнера двоякое. Из нее, во-первых, следует, что изначальное отношение Бог—человек в земных условиях обращается противостоянием человеческого земного «я» миру, а если говорить совсем конкретно, то — противостоянием понятия восприятию, возникающим на арене нашего сознания, где и начинается путь к свободе, каким его показывает «Философия свободы». Во-вторых, по мере становления человека субъектом, он совершает переход в эволюцию я, а это означает, что объективную мировую эволюцию, для которой он есть объект, он претворяет в собственную, индивидуальную эволюцию, в которой он как субъект начинает реализовывать в себе определенное богоподобие — овладевает в своей человеческой ипостаси реальным Я, потенциально тождественным мировому Я.

Но сначала нужно пережить рождение я-сознания, чем полагается начало самой значительной из всех, какие человеку дано пережить в ходе всего эволюционного цикла, метаморфозе. Ее первым актом было грехопадение, которое не следует связывать лишь с одним моментом во времени. Оно есть необыкновенно длительный процесс, совершающийся под влиянием и силой духовных существ, основная функция которых состоит в том, чтобы способствовать инволюции на всех ее этапах и уровнях вплоть до материального.

Пока человек не зрел для собственной, индивидуальной эволюции, он вынужден идти путем грехопадения. Оно есть одна из величайших метаморфоз на пути становления человека индивидуальным Я-существом. Избежать его можно было бы лишь за счет отказа от развития, а значит — от бытия. Грехопадение подвинуло человека к обретению низшего «я». И как только он овладевает им, положение его в эволюции мира еще раз радикально меняется: он приступает к преодолению наследственного греха. Но

*) Языком философии процесс этот великолепным образом описан Гегелем в «Науке логики».

если он своим малым «я» мыслит и воспринимает, всецело оставаясь в материальном теле, то он начинает утрачивать бытие, умирать в своей нервной системе, т.е. и далее идти путем грехопадения. Малое «я» должно стать в человеке исходной волевой точкой еще одной метаморфозы, с которой и начинается индивидуальная эволюция.

Начало ее связано с рядом специфических трудностей. Дело в том, что существа, столь своеобразно помогавшие человеку в прошлом, что благодаря им совершилось нисхождение, «изгнание», из духовных высей на материальный план бытия, они как бы «тянули» эволюцию «снизу», если представить себе, что Иерархии неким образом «толкали» ее сверху вниз. Так осуществлялась материализация духа. Она привела человека к мыслящему сознанию. И вот теперь существа, «тянущие» снизу, стремятся и индивидуальное начало в человеке стянуть вниз, привязать его к одному только материальному миру, к опыту чувственных восприятий, а чистому мышлению дать истаять в абстрактной бессущности. Эти существа понимают ключевое положение человека во всем эволюционном цикле и надеются, получив его сознание в свое распоряжение, всю дальнейшую эволюцию мира, как и прежде, целиком инвольвировать в мире инобытия, сделать этот процесс и этот вторичный мир вечной антитезой Богу, образовать в нем некую вселенную «в-себе-и-для-себя», через будущие три эона вернуть эволюцию к ее началу, к древнему Сатурну, абсолютизовав тем свою, *вторичную*, вселенную.

Существ, намеревающихся увести мир с его истинных путей, три рода. В эзотерике их называют люциферическими, ариманическими и азурическими. Вся видимая вселенная есть результат их инвольвирующей деятельности. Эманациям мирового Я они противостоят подобно некоего рода всасывающим «воронкам», являя собой космический эгоцентризм. Эгоцентризм тоже индивидуален, но по отношению к Божественному Я он, скажем, контриндивидуален, поскольку однозначен; истинное же Я, причастное к развитию, объемлет собой триединство эволюции, инволюции и творения из ничего. Эгоцентрическое «я» — а им обладает и человек, пока не перейдет от рефлексии к созерцанию — в его отношении к Божественному составляет вторую часть фиктевского тождества Я = не-Я. «Я» Люцифера и Аримана — существ, принадлежавших к Третьей Иерархии, но отставших в развитии — представляет собой, по сути говоря, мировой индивидуализированный протест против Божественного Я. Мы имеем тут дело с мировой диалектикой воли и качества, которая одновременно есть диалектика добра и зла, составляет «неизреченную тайну зла», как об этом говорят в оккультизме. Благодаря этой диалектике в мире образовалось поле гигантского духовного напряжения, в котором идет становление человеческой свободы.

Рудольф Штайнер говорит, что «в духовном мире нет ... вещей и фактов, а только существа и отношения существ друг к другу, деяния существ». (ИПН. 266/3, S. 302.) Это значит, что все реальное в Мироздании

обладает Я: либо непосредственно, либо в составе других существ; во втором случае Я называется групповым. Каждое существо мира имеет свою функциональную роль; у низших существ она однозначна, поэтому лишь в строго определенных условиях они служат добру; с изменением условий та же самая функция начинает служить злу. В далеком прошлом функции Люцифера и Аримана в их действии на человека не были злом, они даже были необходимы для его развития.*) Когда же их роль стала опасной для человека, боги ввели его в процесс постоянно повторяющегося рождения и умирания, периодически снимая тем вредное действие этих существ.

В Мистериях древности, под управлением которых находились все древние цивилизации, люди под руководством посвященных (иерофантов) — некоторые из них были поистине великими, намного опередившими средний уровень развития человека — учились «лавировать» между необходимой и опасной ролями люциферических, а потом ариманических существ. Отрицать их полностью человек не вправе по сию пору. Тут достаточно указать на большую роль Люцифера в раскрытии человеческих органов чувств вовне, благодаря чему они служат нашей индивидуализации; без его участия было бы невозможно творческое вдохновение. Ариман инволюировал мировую мудрость в рассудочное естествознание, без которого человек не смог бы развить необходимую для я-сознания остроту и точность восприятия, наблюдения, а также аналитическое мышление.

Ступив на путь земных инкарнаций, человек положил начало своей индивидуальной эволюции, благодаря чему его отношения с люциферическими и ариманическими существами стали принимать все более антагонистический характер. В окружающем человека мире, в царствах природы, где продолжает совершаться колоссальный процесс мировой инволюции, «овнутрения» духа в царствах инобытия, роль Аримана и Люцифера еще долгое время останется необходимой, однако не в прежнем смысле, поскольку после Мистерии Голгофы Христос соединился в инобытии также и с царствами природы.

Люцифер и Ариман являются духами, отставшими в отношении развития своего «Я». Таковы же и азуры. Поэтому к человеку, развивающему индивидуальную душу, дух и Я, они подступают как супостаты. Его зреющая многоаспектность, *многофункциональность*, свобода выводят его из-под их влияния, и это вынуждает его вести с ними борьбу: эволюционно. Что Люцифер вызвал в свое время в человеческом астральном теле страсти и вожделения, способствовало обособлению этого тела от родовой человеческой астральности. Теперь оно стало носителем я-сознания и нуждается в облагорожении, для чего нужно вести борьбу с его инволютивной, эгоцентрической природой. Образно, а также имажинативно атавистическая, люциферизированная часть астрального тела предстает человеку в

*) Пережитки тех состояний можно и поныне встретить в упадочных культах африканских племен, у сибирских шаманов, где нравственные категории попросту отсутствуют.

виде дракона, с которым ему надлежит вести борьбу «мечом» или «копьем» сознания и нравственности, чтобы усмирить его и облагородить. Так протекает метаморфоза душевной жизни.

Ариман также является человеку как дракон*), стремящийся увековечить *обусловленный* характер человеческого сознания и вообще оставить человека навеки «продуктом общественных отношений» (Маркс). Это он царит в материалистическом мировоззрении как большой логик и диалектик.

Таким образом, о супостатах человека можно сказать, что они являются инспираторами неправомерной инволюции. А потому во всей сфере дел человеческих, в деле воспитания рода человеческого, в особенности же начиная уже с детского, а потом школьного воспитания, необходимо всесторонне продумывать вопрос о равновесном сочетании элементов обусловленности и самообусловленности. Душевно-духовный онтогенез человека поддается сознательному управлению, в нем следует закладывать основы для человеческой свободы — сущностной самообусловленности.

Самообусловленное Я может быть только динамическим. В познании оно должно быть способно соединять полярности, за которыми стоят субстанциональные потоки мирового развития. Такая деятельность не имеет ничего общего с релятивизмом и даже противоположна ему. «Относительно» верное означает, что оно верно в своем, строго определенном для него месте. Человеку следует быть подвижным в понятиях и способным на творчество. Вместо неповоротливого догмата об универсальности энтропии ему следует включить в инструментарий науки понятие о творении из ничего. Но, конечно, чтобы утвердить его, необходимо пересмотреть все категории развития.

Рудольф Штайнер говорит: «В действительности ни древний тезис Парменида о неподвижном бытии, ни тезис Гераклита о становлении не истинны. В мире есть бытие и становление, но только: становление — живо, бытие — всегда мертво; всякое бытие есть труп становления». (ИПН. 176, 24.7.1917.) Так развивается само понятие развития. Бытие умирает и вновь возникает, проходя через момент не-бытия. Такого рода становление связано с пространственно-временным континуумом. В нем «брак прошлого с настоящим — это брак космоса с хаосом». (ИПН, 284, S. 85.) В момент возникновения земного эона, читаем мы в Библии, «Земля была безвидна и пуста». Таково было исходное состояние хаоса. И если, как говорит Рудольф Штайнер, в определенное время хаос не примешивался бы к Космосу, то становление в нем было бы невозможно. Из хаоса, организуя, формообразуя его, творит человеческий гений. Так он вносит новые импульсы в жизнь; «благодаря тому, что все предыдущие законы причинности отброшены в хаос, возникает гений». (Ibid.) Представления, которые мы получаем из хаоса, суть символы и знаки; «имагинации действуют из хаоса

*) В русских сказках он встречается в образе Кашея Бессмертного.

на человеческие души. И если они действуют живо, то хаос обручается с человеческой душой». (Ibid., S.86.) Тогда рождается человеческая свобода.

Принимая во внимание филистерский дух эпохи, всегда фанатичный в своих установках, кидающийся из крайности в крайность — то в необузданную «революционность», то в фундаменталистский консерватизм, — нам необходимо еще подчеркнуть, что в Антропософии не занимают апологией хаоса в тривиальном смысле слова. Речь идет о хаосе как об элементе творения из ничего. Его имели в виду древние греки, говоря о состоянии, из которого произошел мир. Сначала был хаос, говорили они, потом из хаоса родились Гея, Тартар и Эрос (согласно Гесиоду). И до настоящего времени живое рождается из хаоса, который заключает в себе оплодотворенная яйцеклетка.

4. Сознание, бытие, форма

Вся эволюция в цикле (в системе) семи эонов проходит через три ступени (состояния): сознания, жизни (бытия) и формы. Познавая, как это происходит, мы получаем ключ к загадке феномена человеческого мышления и бытия. Методология Антропософии организует процесс познания мира и человека в единстве их обоих, путем отделения существенного от несущественного, главного от второстепенного, вместо дезориентирующей дифференциации наук, идущей, по преимуществу, на поводу лишь у опыта. Николай Лосский, можно считать, шел путем Антропософии уже потому, что составными частями своей метафизики сделал теорию познания, онтологию, космологию и религию, благодаря чему метафизике возвращается ее извечное право быть наукой о чувственно-сверхчувственной реальности. Для этого ей, правда, недостает еще одной части, которую Лосский, несомненно, имел в виду, но вынужден был обойти молчанием в силу не зависевших от него обстоятельств. Частью той являются непосредственные эзотерические рассмотрения всех вышеперечисленных частей, или разделов, метафизики. В антропософской методологии такие рассмотрения имеются, поэтому метафизика ее учения о развитии обладает необходимым единством и полнотой.

Начиная изучение эволюции с теории познания (а теорию познания — с эволюции), мы поступаем наилучшим образом хотя бы по той причине (для ряда мировоззрений причина эта является всеопределяющей), что избегаем подводных камней трансцендентализма, когда речь заходит об истоках сознания. Необыкновенно много именно для такого начала сделано Гегелем, его логическим выведением категорий. Цели и результаты его теории познания двояким образом совпадают с таковыми же антропософской методологии. Прежде всего, здесь следует обратить внимание на тот факт, что сила чистой рефлексии гегелевской философии поставила человеческое мыслящее сознание на границу двух миров: чувственного и

сверхчувственного. Антропософия учит, как ту границу можно переступить, не порывая тотчас же со сферой мыслящего сознания, путем особой актуализации мышления, движущегося согласно диалектическому методу, вслед за чем может быть вызвана метаморфоза их обоих: и метода, и самого мышления, — если следовать, хотя и несколько в ином качестве, определению, которое Гегель дает диалектическому методу, а именно, что благодаря ему происходит «имманентный переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни, ограничены, т.е. содержат отрицание самих себя».79)

Продвигаясь в этом направлении на шаг дальше, мы обнаруживаем в себе потребность имманентно отрицать и сам мыслящий рассудок, чем снимается его ограниченность и для Я открываются врата идеального восприятия, созерцания. Этот совершаемый нами шаг простирается как в будущее, так и в прошлое, — но тут мы уже вступаем в сферу антропософской онтологии, исследующей природу диалектических определений рассудка эволюционистски, путем вскрытия характера стоящих за ними метаморфоз, некогда приведших к мировым материализациям, а в будущем устремленных к дематериализациям, к одухотворению материального мира. Идеи, как интеллигибельные существа, нисходят в процесс эволюции мира до ступени абстрактного, а затем вновь устремляются к своему существу в Абсолютном, которым и обусловлена диалектическая форма их существования, их перманентное снятие.

Еще один момент созвучия логики Гегеля с теорией познания Антропософии состоит в том, что в этой последней наличествует стремление прийти к своей исходной точке, достичь, говоря словами Гегеля, «понятия своего понятия», свободного от всяких предпосылок начала, без чего вопрос о свободе духа остается праздным, а вместе с ним — и способность человека к подлинному творчеству. Вступая в науку, пишет Гегель, отказаться ото всех предпосылок, предубеждений, почерпнутых из уже возникших предпосылок или предубеждений, а также из *представления* или *мышления*, — исполнить такую задачу можно, лишь решив «желать одного только чистого мышления».80) Справиться вполне с такой задачей Гегель не смог, но именно она решена в работах Рудольфа Штайнера «Истина и наука» и «Философия свободы».

Введение принципа эволюционизма в теорию познания позволяет эффективно раздвинуть границы и научные возможности их обоих. Именно на этом пути можно наиболее убедительным способом прийти к соединению чувственной и сверхчувственной реальностей. Вопрос же о начале науки, о начале философствования есть вопрос о начале индивидуальной эволюции человеческого Я, его самообусловленности, свободы. Главным в этом вопросе является нахождение того элемента, который, будучи плодом человеческого духовного филогенеза, начинает от него освобождаться, самообуславливаться, стоять на самом себе, а затем обуславливать тот филогенез — сначала в познании, а потом и в *бытии*. При этом только сле-

дует иметь в виду, что речь тут идет не о сотворении мира, а о его познании и, заметим особо: *о сотворении свободного субъекта*. А на что способен этот последний — об этом речь впереди.

Рудольф Штайнер полагает, что искомый элемент возникает в тот момент, когда человек начинает «мыслить о мышлении». Благодаря этому в данном человеку без его участия мире образуется еще одна, совершенно особенная, данность, которую создает сам человек. Рудольф Штайнер так описывает ее: «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*». (ИПН. 3, S. 55.) Данность эта первичная именно в смысле начала теории познания, поскольку она является нам в единстве формы и содержания и при этом лишена каких бы то ни было предикатов. Она же является нам в «интеллектуальном созерцании», производя себя из самой себя. Так рождается «действительное сознание», которое существует, лишь «когда оно само себя осуществляет». (Ibid., S. 68.)

Способ, каким раскрывается содержание категории сознания в Антропософии, облегчает решение вопроса о его бытии. Первая форма, в какой сознание осуществляет себя как самосознание в онтогенезе человеческого духа, — логическая. Диалектика дает логике бытие, каковым является самодвижение идей. Здесь мы вновь должны обратиться к Гегелю, ибо своим диалектическим выведением категорий он лучше, чем кто-либо другой, выявил это взаимоотношение. Начало теории познания у Гегеля иное, чем у Рудольфа Штайнера, но нам важно у Гегеля то, что в его логике *метод и содержание* слиты воедино. Каждая часть его философской системы развивается согласно триадному методу, элементами которого являются тезис, антитезис и синтез. И всю науку он диалектически подразделяет на три части: на логику, которая есть «наука об идее в себе и для себя», на философию природы, которая есть «наука об идее в ее инобытии», и на философию духа как идеи, которая из своего инобытия возвращается в самое себя.⁸¹⁾ В таком случае наука превращается в объективный процесс самораскрытия идеи (панлогизм), которому человек призван лишь дать понятийное, философское выражение. Таково чистое мышление. Уже оно является почти что идеальным созерцанием.

Те же самые, что и у Гегеля*), три этапа движения идеи имеет в виду и Рудольф Штайнер в своей работе «Истина и наука» (ИПН. 3), но поскольку феноменологию духа он описывает как феноменологию Я, то все они оказываются как бы сжатыми до одномоментности**), благодаря чему идея в себе и для себя, возвращаясь в самое себя, и полагает бытие я-со-

*) Можно также сказать — и у Фомы Аквинского, имея в виду его учение об универсалиях.

**) Нечто подобное совершаем мы, когда слышим звучащее слово. В одной из лекций Рудольф Штайнер говорит, что если бы мы подсознательное в чувстве слова, звука речи,

знания. Ее объективное движение, для которого человек долгое время был лишь инструментом, входит в его сознание, идентифицируется с ним и тем дает ему самобытие. Тогда преодолеваются оковы одного только чистого полагания Я, которое имеет место в философии Фихте. Иными словами, лишь диалектически обусловленное у Гегеля движение идеи получает у Рудольфа Штайнера характер *предметного* сознания, наделенного атрибутами самообусловленности и новой данности в мировом бытии; и это есть начало *реального* бытия идеи в себе и для себя в инобытии.

Таким образом, гегелевская феноменология мыслящего духа и фихтевская феноменология Я получают у Рудольфа Штайнера свое искомое завершение, которое одновременно есть их новое начало, полагаемое на качественно ином уровне. Существенно отметить при этом, что, несмотря на явную преемственность в развитии мысли у названных философов, она, тем не менее, является вторичной по отношению к *обусловленности мышления* каждого из них в *реальном Я*. Эти и родственные им мировоззрения зарождаются и развиваются наподобие эволюции видов; свою «видовую эволюцию» они осуществляют в «природе» человеческого духа. В них, несмотря на их кажущуюся преемственность во времени (в истории философии), отсутствует всякая предопределенность. Но, наряду с ними, имеются мировоззрения иного рода, связанные с данностью науки, — в них явно проявляются черты предопределенности: предопределенности данностью ставшего (логического, абстрактного, материального и др.), т.е. умирающего, формального, теряющего органику духа.

Начиная знакомиться с позитивизмом Огюста Конта, можно в общих чертах заранее предвидеть то развитие, какое его система получила в неопозитивистских концепциях. Можно прогнозировать дальнейшее движение монистических тенденций в материализме и т.д. Мировоззрения этого рода обусловлены общим ходом духовного филогенеза, где у значительной части человечества интеллектуальные способности уже наследуются. Но

сделали сознательным, то имели бы не чувственное восприятие, а суждение, образование понятия. Если бы в мелодии можно было сдвинуть тона во времени и воспринять ее всю в один миг, ее будущее перенести в настоящее, то тогда мы сознательно из мелодии сделали бы гармонию. Но то, чего мы не можем сделать сознательно с музыкальным звуком, мы бессознательно делаем в чувстве слова. Когда мы слышим звуки, то бессознательной деятельностью мгновенно превращаем мелодию в гармонию. Такова тайна звучащего слова, речи — превращение мелодии в гармонию (см. ИПН. 115, 24.10.1909).

Эта тайна имеет отношение к загадкам «Философии свободы». Эта книга написана по законам звучащего слова; они определяют в ней характер мышления, характер развития идей. Следовательно, у этих последних имеются в книге свои «мелодии» и «гармонии», которые можно вынести на свет сознания.

Все это нужно иметь в виду заранее, чтобы смочь переживать чувством мысли характер мышления «Философии свободы», когда мы перейдем к рассмотрению ее как свода практических упражнений, способствующих выработке созерцающей силы суждения.

такой филогенез, в отличие от биологического, обречен на саморазрушение в силу заложенного в нем коренного противоречия (между природно-родовым и духовно-индивидуальным), и потому он постоянно будет заводить мыслящий дух в тупики. Насколько трудно и даже невозможно в кругу «предопределенных» мировоззрений прийти к идее человеческой свободы, убедительно показано в «Философии свободы».

Мировоззрения первого рода порождаются высшим индивидуальным человека, в котором единичный человек есть вид в себе. Они описывают характер культурного и исторического воплощения той высшей сущности, которая есть высшее Я человека — его главный «видовой признак». В каждом таком своем воплощении (мировоззрительном) оно имеет тенденцию явить себя целиком: *свое всеобщее и сущностное вместить в особенном*. Поэтому, распознав такой характер его явления в одной эпохе, мы распознаем его и в любой другой в феноменах духа ведущих индивидуальностей, которыми задается, определяется характер целых культурных эпох. Их творчество всегда неповторимо, индивидуально, в то же время, оно обладает *общечеловеческим* значением, его почти невозможно исчерпать. Именно таковым находим мы его и у ведущих философов древней Греции, и у ведущих схоластов, и у философских классиков XVIII—XIX вв. В самом деле, несмотря на все своеобразие и огромные различия подобных явлений, мы, например, обнаруживаем глубинное родство (по духу Я) между описанными Гегелем тремя этапами движения идеи в науке (через науку) и учением Аквинского о трех универсалиях. К этим последним восходят и идеи «Истины и науки» Рудольфа Штайнера.

Особенное, отличающее все феномены духа этого рода, имеет довольно мало отношения к исторической обусловленности философских эпох. Оно, как мы уже сказали, обусловлено свойствами индивидуального проявления высшего духа в мыслителе. В результате мы находим, что образу мышления Фомы Аквинского присуща, скажем, положительная метафизичность. Характер ее таков, что апелляция к Аристотелю сочетается в ней с теософичностью платоновского *рода* мышления, благодаря чему Аквинский, собственно говоря, и восстанавливает в своей эпохе истинный дух аристотелизма, на что были не способны его арабские апологеты с их недооценкой индивидуального духа.

Фома Аквинский совмещает в себе на индивидуальной основе диалектика и созерцателя идей; ему, хотя и в меньшей мере, чем грекам, было дано идеальное восприятие того, что он развивал логически. Именно ту же самую деятельность познающего духа, но уже в иной форме, мы находим у Гёте. А Рудольф Штайнер, по-новому развив ее, дал ей всестороннюю методологическую разработку, показал ее логику в сочетании с особенностями гегелевского мышления, для которого диалектическая классификация науки проистекает из того факта, что «идея обнаруживает себя как простота самотождественного мышления».82)

Рудольф Штайнер дает этой самотождественности субстанциональное наполнение, благодаря чему в его теории познания феномен созерцания сближается с направлением эзотерической философии, представленной, например, Яковом Бёме и Сен-Мартеном, которая восходит к роду духовного творчества, свойственного второму столпу высокой схоластики — Альберту Великому.

Таков, скажем, продолжая принятую нами аналогию, «селекционизм», присущий тому уникальному онтогенезу, в котором протекает духовно создающая творческая деятельность Рудольфа Штайнера. Будь она чисто абстрактной, мы, вероятно, имели бы право упрекнуть Антропософию в эклектизме. Но в сфере живого мышления мы имеем дело с рождением *живого от живого*. В истории философии феномен этот уникален, поэтому понимают его с большим трудом. Мы существенно облегчим себе его постижение, если распознаем два принципиально отличных один от другого типа человеческих воззрений. Мы тогда поймем, во-первых, природу творчества из ничего, во-вторых — в чем состоит единство философии, эзотерики и естествознания. Это единство обнаруживает себя в мировоззрениях первого рода. Их суть, оставаясь неизменной, в одну эпоху открывается как эзотерическая философия пифагорейства, в другую — как теософия, в третью она говорит на языке алхимии и т.д. И невозможно однозначно определить, на каком из этих языков сказано больше и лучше; тут все зависит от субъекта познания.

Антропософия явилась первым феноменом человеческого духа, в котором мировая Мудрость заговорила сразу на всех своих известных доселе языках, став при этом еще и новым словом в духовном развитии человечества. Познавая ее на разных языках одновременно, мы приближаемся к величайшему, давно желанному синтезу миро- и жизневоззрений, начинаем, попросту говоря, *узнавать* то, что веками оставалось тайнами духопознания по одной-единственной причине: самоограничения науки каким-либо одним языком; позже это стали называть «границами познания».

Находя отношение к такому своеобразию феноменологии духа, начинаешь понимать, что проблема границ между науками, между их экзотерическим и эзотерическим сводится не к проблеме познаваемости, а к проблеме «перевода».

Попробуем убедиться в этом на конкретном примере. Сен-Мартеном написана книга, состоящая из десяти страниц, она называется «О заблуждениях и истине». На первой ее странице говорится о «всеобщем принципе, или о таком средоточии, из которого беспрестанно проистекают все другие средоточия». На второй странице речь идет о двойной природе всех вещей и действий, на третьей — «о главной тверди (всех) тел, о результате и производстве всех родов; здесь же находится *число* имматериальных сущностей, которые не мыслят»⁸³); мыслить они начинают на четвертой странице, касаться которой мы пока не будем.

Рудольф Штайнер, комментируя первую страницу этой книги, говорит о принципах связи мышления с бытием, в силу которых всякому бытию, которое подвержено возникновению и прехождению, присуще расширение и сжатие в точку. Можно «внутренне переживать точку, в которой содержится все и из которой все проистекает, которая есть ничто и все; она содержит в себе единство бытия и сил». (В. 32, S. 8.) Если, далее, таким способом подойти к гегелевскому тождеству бытия и ничто, то мы совершим не рефлексию, а медитативное упражнение, получим *переживание* мышления.

Вторая страница книги Сен-Мартена побуждает мыслить двоичностями, противоположностями, т.е. диалектически (и дуалистически). А на третьей странице мы вновь приходим к монизму первой, но он на этот раз есть триединство. Его высшим праобразом является Божественная Троица. Рудольф Штайнер, комментируя книгу, продолжает: «Кто привык двухчленность переводить в трехчленность, провидит многое. Продумывать мир в его трехчленности означает продумывать его с мудростью». (Ibid., S. 9.)

Так потенцируется бытие диалектического принципа мышления в эзотерической философии, к которой диалектика Гегеля имеет прямое отношение, хотя явно в ней и не говорится об этом. В своем поиске «начала» Гегель, как и Сен-Мартен, ищет, по сути, исходное средоточие мировой целостности, из которого диалектически можно было бы вывести всё познание мира. Как главное в искомом им начале Гегель видит его неположность. Тем самым он соприкасается с исходным пунктом свободы.

Для Гегеля вторичными являются все определения рассудка, с помощью которых рефлектирующее мышление описывает источник своего происхождения, поскольку, как ощущает он, такой процесс мышления инволютивен. Я = Я, понятие Бога и т.д. — всё это, считает он, есть представления. Он ищет ту исходную идею «в себе и для себя», с которой начинается эволюция индивидуального духа, его самобытие. Понятие такой идеи состоятельно лишь в том случае, если оно выводимо из самого себя, чем никак не отрицается принцип бесконечности Божественного как такового; ведь, заметим себе, Гегель ищет начало не божественного принципа, а человеческого Я.

Гегель начинает свою теорию познания с категории бытия, чистого бытия, которое «нельзя ни ощущать, ни созерцать, ни представлять себе; оно есть чистая мысль, и, как таковая, оно образует начало».⁸⁴) Мысль эта совершенно неопределенная, не отличимая от ничто, поэтому чистое бытие и ничто есть тождество. Рассматривая весь мир, мы говорим: все есть, — и больше ничего, опускаем все определения и получаем «вместо абсолютной полноты абсолютную пустоту».⁸⁵) Такова, замечает Гегель, дефиниция Бога у буддистов. В этом постулированном им ничто Гегель, подобно гетевскому Фаусту, надеется найти все. Он полемизирует с древними, утверждавшими, что «из ничего ничто не происходит» или : «нечто

происходит лишь из чего-нибудь», находя, что таким образом упраздняется *становление*, «ибо то, что становится, и то, из чего становится, суть то же самое...».86) Гегель, правда, имеет тут в виду лишь абстрактное положение того тождества, но им полагается развитие (становление), и это развитие есть инволюция. Вот почему Рудольф Штайнер полагает началом теории познания «мышление о мышлении», а не бытие. Вопрос тут встает о нахождении абсолютного в ином.

Гегеля, разумеется, эта проблема также занимает, поскольку он ищет начало самоопределения и самодвижения человеческого мыслящего духа, Я. Поэтому исследование категории бытия он увязывает с рассмотрением триады: абсолютное — бытие — сущность, — где абсолютное есть «абсолютное тождество»; в нем нет «никакого становления, ибо оно не есть бытие; оно не есть лишь в себе себя определяющая сущность...»; «оно есть *предмет* внешней рефлексии... тождество бытия и сущности или тождество внутреннего и внешнего».87) В таком Абсолютном Гегель, несомненно, видит божественный принцип. При соотношении его с потенциальной абсолютностью человеческого сознания и возникает рефлексия; она есть инволюция индивидуального духа, как антитеза Божественному всезнанию, первооткровение которого и есть бытие. Поэтому становление я-сознания следует искать не в том бытии, а в другом, которое «пусто» лишь в одном определенном смысле: как абстракция.

Какого рода может быть это искомое становление? Антропософия различает два его рода. В ней говорится: а) о становлении наличного бытия, которое есть видимая Вселенная с ее жизнью и формами, с ее (по Гегелю) определенностями: качеством, количеством, мерой; б) о становлении индивидуального духа в его инволютивно-эволютивной сути, в его тождественности с абсолютным Я. В целом же мы имеем дело с иерархическим, спиралеобразным циклом становления, в котором из наличного бытия мира природы рождается ничто человеческого абстрагирующего рассудка, бытие в себе и для себя человеческой мысли. Она есть новая данность, творцом которой является не природа, а человек. Она есть принцип бытия Абсолюта в ином: абсолютное единство бытия и сущности, их абсолютное тождество — форма индивидуального существования мирового Я в ином.

Сущность является из бытия абсолютного. Ее откровение в мыслящем сознании есть рефлексия — ничто бытия, — которая образует середину или, как выражается Фихте, «основание отношения» между бытием абсолютного, его (согласно Гегелю) внешним (речь у нас идет об откровении), и понятием. В таком смысле следовало бы понимать гегелевское: «...ее (сущности) движение есть переход из бытия в понятие»88); она потому и становится первым отрицанием бытия. Когда мы мыслим, говорит Рудольф Штайнер по поводу декартова *cogito*, мы не существуем.

Так приходим мы к феномену самообусловленности сознания в человеческой форме. «Форма, — пишет Гегель, — это самая абсолютная отрицательность, или отрицательное тождество с собой...»89), Абсолют в ином.

Сила отрицания самотождественного человеческого духа столь очевидна, что мыслительная деятельность ведет к отмиранию органического — нервной системы. Так абстрактный принцип «ничто» становится *фактом в органической жизни*.

* * *

Реальность первичной гегелевской триады (абсолют — бытие — сущность) засвидетельствована, а вернее сказать, имеет свой первоисточник в христианском гнозисе, из духа которого написано начало Евангелия от Иоанна. В нем мы читаем: «В начале было Слово... В нем была жизнь. И жизнь была свет человеков». Жизнь в этом смысле есть явление Слова, Абсолюта; она сущностна, но также и — видимость: как жизнь рефлексии. Последняя должна стать светом познания, но ее первоначальная форма «темная». (Метаморфизируясь, она способна стать сущностной.) Рефлектирующее мышление есть форма явления Слова в ином. Такое мышление бессущностно, оно есть ничто и отрицание Слова, творящего всеознания, мирового Я; оно отрицает жизнь, отрицает бытие сущего и так существует: *приходит к своей положительности*.

Мы повторяем за Гегелем: «...движение рефлексии противостоит абсолютному тождеству (абсолютного)». Ее движение — внешнее этому тождеству.⁹⁰ Но именно потому возможна — в результате становления — абсолютная самотождественность человеческого Я, не-Я = Я. Ее-то и ищет Гегель (а также Фихте). Однако *начинается она не с понятия* (гегелевское же «чистое бытие» есть понятие), а с *феномена мыслящего сознания*. Гегель это также признает, но в общем смысле. Философия «должна сделать предмет мышления само мышление»⁹¹, — говорит он, но сам делает его предметом *результаты*, плоды мыслительной деятельности.

Рудольф Штайнер восполнил теоретико-познавательный пробел в философии Гегеля, а кроме того, он совместил философию с естествознанием, в теорию познания ввел принцип эволюционизма. И это не является эклектикой уже по той причине, что эволюция природы есть эволюция духа. Именно потому не удастся выработать единой методологии, что целое мира делят на две части и одну из них пытаются принять за целое. В антропософской методологии Абсолют есть принцип сознательного всеединства. Он познаваем рассудочно лишь до той границы, до которой способна восходить рефлексия; далее нас может повести созерцание, но и у него есть предел; еще далее в познании Абсолюта простираются имажинативное сознание, инспиративное и интуитивное. Откровение Абсолюта есть эволюция и бытие. В этом смысле Абсолют, бытие и эволюция тождественны. Интересно, что и Гегель говорит о том же: «... начало само есть становление».⁹²)

Эволюция порождает бытие существ. Они — ее инволюция. Как выс-

шее достижение единого потока становления сознания и жизни в ином, рождается уникальная форма, содержанием которой является Я. Этим полагается иная феноменология духа: на его *возвратном* пути в Абсолют. Тут, говоря словами Гегеля, бытие сознания и его ничто полностью переходят друг в друга и снимают друг друга. Становление, таким образом, оказывается безудержным превращением, оно постоянно исчезает в себе, поглощая свой материал.

В понятиях Антропософии эволюция представляет собой феноменологию Божественного Триединства, которое является реальностью трех обсуждаемых нами категорий развития. Соотношения тут таковы:

1-й Логос — Бог-Отец — сознательное всезнание. Тело мира

2-й Логос — Бог-Сын — Макрокосм. Жизнь. Мировая душа

3-й Логос — Бог-Дух — бытие (форма). Человеческий дух. Микрокосм.

Становление мира сначала следует божественному предопределению, которое, соединяясь с миром, действует в нем как законы развития. Силой предопределения и в соответствии с законами развития человек получает как дар Отчего принципа — тело, в дар от Сына — душу и жизнь, в дар от Св. Духа — самосознание.

В этом низшем триединстве как системообразующий принцип действует (мы вправе так сказать) самое высшее, исходное *единство* трехипостасного Бога, т.е., в известном смысле, *четвертая Ипостась — Мировое Я**). Именно в нем инволюирует человек как целостное образование, как подобие Божие. Далее он переходит к эволюции в «я» (В. 67/68, S. 26); мы можем также сказать: в я-сознании, — дабы причаститься истинного Я. На этом пути самосознание восходит от абстрактного к созерцанию, т.е. идеальному восприятию, к жизни в духе, и, наконец, овладевает *формой всезнания* как жизнью.

Для человека, таким образом, миновать абстрактное означает отказаться от своего будущего. Становление же абстрактного не мыслимо вне логики, хотя она и ограничивает наш дух и не избавляет от ошибок. Чтобы не «окаменеть» в логическом, нужно стать истинным диалектиком. В одной из лекций Рудольф Штайнер говорит об этом особенно значительным образом: «...чтобы познать истину, человеку приходится догматизировать, однако ему не следует истину видеть в догме.

И в этом мы имеем жизнь ищущего истину человека, способного догму переплавлять в огне понятия. Поэтому оккультист свободно обращается с догмой.

Это познание, это активное мгновенное (Schlag) проникновение в мир понятия и такой же противоудар называется диалектикой, тогда как удержание понятий называется логикой. Диалектика, таким образом, есть *жизнь*

*) Такой Ипостасью становится для земного человека Христос Иисус, пройдя через Мистирию Голгофы.

логики, и тот, кто понимает дух диалектики, будет, касаясь высших областей познания, застывшие мертвые понятия превращать в живые, т.е. распределять их по личностям. Он превращает логику в разговор. Поэтому Платон диалектизировал логику, превращал ее в разговор». (Ibid. 9, S. 32.)

Черты именно такой диалектики (но, разумеется, иначе, чем Платон) стремился развивать в своих сочинениях Фома Аквинский. Однако не это возобладало в истории философии, а догматизм и логический формализм. Решительную войну им объявил Кант, однако и он в поисках «безусловной» сущности, кончил дело в пользу нескольких догм. Возведя над сферой рассудка, способного лишь «понимать» восприятия, более высокую сферу понятий чистого разума, не ограниченных миром опыта, содержащих в себе нечто «безусловное», он остановился на мнении, что и разум «напрасно расправляет свои крылья, чтобы одной лишь силой спекуляций выйти за пределы чувственно воспринимаемого мира». ⁹³⁾ И Кант не понял, что это верно лишь отчасти — если на суть познания смотреть чисто содержательно, отъединенно от метода. Умозаключает ли разум или рассудок — не есть главное; куда важнее понять, *как умозаключает человек*. Диалектику можно лишь искусственно ограничить абстрактным. В действительности даже ее абстрактное актуализирует сферу созерцания, т.е. апеллирует к противоречию более высокого рода, где в снятии нуждается не тезис, а сам понятийно мыслящий субъект. Кант, фактически, преткнулся о догму собственного мыслящего духа и тем поставил ему границы.

Неуспех Канта имел большие отрицательные последствия, далеко выходящие за рамки чистой философии, и в то же время, он пробудил критическое сознание своей эпохи и, действуя по принципу антитезы, способствовал научному поиску, пришедшему от Гёте к Рудольфу Штайнеру. В цитированной выше лекции Рудольф Штайнер описывает действующий в процессе познания закон претворений, которые надлежит осуществить мыслящему субъекту, чтобы познание в себе сделать эволютивным. Если оно становится таковым, то любые границы познания оказываются временными и относительными. Он говорит: «В каждой форме понятия следует видеть лишь оболочку сущности; таков оккультный принцип. Сущность должна жить в нас. Мы должны постоянно создавать одеяния и оболочки для сущности вещей (Sache) и при этом сознавать, что в [самих] этих оболочках и одеяниях сути вещей не содержится. В тот момент, когда мы нашли форму выражения для внутренней сути вещей, мы эзотерическое сделали экзотерическим. Так что эзотерическое (интеллигибельное, — добавим мы. — *Авт.*) никогда не может быть выражено иначе, как только в экзотерической форме (т.е. понятийно или символически. — *Авт.*). Постоянно образуй формы понимания, но постоянно тотчас же преодолевай эти созданные тобой формы понимания. Сначала есть ты, затем — созданные тобой формы понимания, в-третьих, — вновь есть ты, [пребывающий] в том, что ты воспринял в себя формы и преодолел их. Это значит:

сначала ты есть бытие, затем — жизнь в твоих, созданных тобой формах и, в-третьих, — сознание в формах жизни, которые ты ассимилировал. Или также: ты есть ты и должен эволюционировать в своих формах, чтобы затем эволюционировавшие формы вновь инвольвировать в себе.

Таким образом, понимание человека есть также бытие, жизнь и сознание». (Ibid., S. 32.)

Эти мысли Рудольфа Штайнера являются программными для нашего исследования его методологии. Мы и далее будем разрабатывать их в самых разных аспектах. А на данном этапе, резюмируя уже проведенные рассуждения, отметим в них, как главный итог, следующее:

- 1) Теория познания Антропософии осуществляет себя в единстве метода и содержания и потому органично перерастает в науку о восхождении к высшим состояниям сознания; она начинается не столько с «безусловной» (в отличие от Гегеля), сколько с *самообусловленной* сущности.
- 2) Как мы помним, вторым отделом науки у Гегеля была натурфилософия. В Антропософии она разрабатывается в духе того подхода, о котором еще в XV в. заговорил Раймунд де Сабунда, призывавший «читать в книге природы». Т.е. речь в Антропософии идет уже не о философии природы в собственном смысле слова, а об идеальном восприятии, созерцании природы, которому непосредственно открывается ее идеальная сущность.
- 3) Наконец, что касается третьей части гегелевской классификации науки — феноменологии духа, то в Антропософии она познается в развитии методом персоналистического эмпиризма.

Таковы, можно сказать, *три составные части методологии Антропософии*.

II. Эволюционный цикл мира как система

1. Человек как система

Мировая констелляция современного человека во многих отношениях обусловлена тем, что наш эволюционный цикл, состоящий из семи эонов, окончательно переступил через свою середину. Будучи крайне сложным многоуровневым, многоаспектным явлением, цикл этот претерпевает в середине самую радикальную смену всех своих качеств. И существует определенная распростертая во времени очередность их метаморфоз. Благодаря последней из них человек обрел способность мир и его развитие познавать мыслящим сознанием. Благодаря ей истекшая половина цикла (а это три с половиной эона!) получила свое завершение.

Чтобы понять этот макрокосмический факт, необходимо обратиться к его малому подобию — к человеческой жизни. Она не может считаться завершенной, если составляющие ее физиологические, психические и иные процессы не будут познаны и осознаны тем, в ком они совершаются. Далее, жизнь человека образована из состояний бодрствования и сна. Вряд ли кто станет отрицать необходимость обеих этих частей для целостного ее состава. Неспособность проникнуть сознанием в бессознательность сна оставляет нашу жизнь незавершенной, загадочной, с чем мы никак не желаем мириться. Принимая учение о реинкарнации, мы начинаем постигать целостный характер индивидуальной жизни как состоящей из земного воплощения и той ее части, которую мы проводим в духовном мире, двигаясь от одной инкарнации к другой. И существует род людей, стремящихся так развить свое сознание, чтобы в земном состоянии осознать внеземную часть жизни.

Так протекает наша собственная эволюция, и вряд ли кто станет утверждать, будто бы без самосознания, а следовательно, и без познания она может считаться полной и самодостаточной. В отношении же эволюции мира существует мнение, что человек, являющийся ее составной частью, своим мыслящим сознанием ничего существенного к ней не добавляет.

Позиция Антропософии в этом вопросе иная. Согласно ей, обретение человеком мыслящего сознания можно уподобить «пробуждению» эволюции мира в ее инобытии, в чувственной реальности. Развитие наук завершает пройденный ею этап, придает ему целостный характер, создавая условия для проникновения человеческого сознания на другую, сверхчувственную, сторону бытия, в *прошлые* эпохи становления, где человек развивался на досознательных ступенях. Благодаря такому возвышению сознания истекший период эволюции обретает не менее чем половину своего целостного существа.

Итак, развитие мира меняется кардинальным образом, когда в нем возникает мыслящий человек. Впервые способностью мыслить в понятиях отдельные, наиболее продвинутые в развитии люди начали овладевать в древнеегипетскую культурную эпоху. Но культурно-исторически значимых результатов на этом пути удалось достичь лишь в следующую, греко-латинскую, культурную эпоху. Тогда со всей определенностью проявился процесс перехода сознания от образности к рефлексии. Это была *видовая* метаморфоза человека, и она сопровождалась большими изменениями в окружающем его духовном мире. Сен-Мартен на четвертой странице своей десятистраничной книги говорит о той эпохе, что тогда возникли нематериальные существа, «которые мыслят». Платон мог их переживать полусверхчувственно и называл их интеллигибельными сущностями. Они «возникли» в том смысле, что изменили форму своего явления людям: она в то время стала, в известном смысле, родственной формам понятийного мышления. Это было проявлением родства прафеномена своим феноменам. Понятия в голове человека выступили тенями тех интеллигибельных существ. Отразились при этом в его сознании и *законы* высшего бытия тех существ. Их явление в бессущностном отражении описал Аристотель, и так возникла наука *логики*.

Мысле-существа, или космические интеллигенции, как их называет Рудольф Штайнер, субстанциональны. Они суть живые существа, поэтому и истинная природа понятийного мышления, несмотря на его вторичный, отраженный характер, должна изучаться морфологически, т.е. наподобие живого организма. Впервые морфологические черты мышления проявились в диалектике.

Вещи поляризуются для того, чтобы могло возникнуть новое, а воссоединяются — чтобы в новом качестве взойти на более высокую ступень. То же самое совершается и в диалектике мышления. Поэтому в ней заключен смысл духовной жизни человека. Человек имеет задачу снова взойти в божественные миры, приобщиться в Я к высшему бытию. Начать свое восхождение он может, лишь повторив в диалектике чистого мышления диалектику нисхождения жизни мирового Духа в материю.

Так приближаемся мы к пониманию универсального характера мышления. В сфере абстрактного это нашло свое выражение в гегелевском панлогизме. Философии как таковой на ее историческом пути это не смогло открыться непосредственно, т.е. также и в сверхчувственной реальности, в основном потому, что она сконцентрировалась на исследовании развития идей вне связи с развитием самого сознания. По причине замыкания (специализации) философии и таких наук, как психология, социология, история и др., лишь на отдельных сторонах и проявлениях единого существа человека, он, как объект науки, еще раз, уже в новое время, подпал, так сказать, судьбе древнего Озириса, разорванного Тифоном на куски и разбросанного по всему свету (по всем наукам). И вот теперь Антропософия стремится, подобно Изиде, собрать те части в единое живое целое.

В Антропософии сущность и генезис индивидуального сознания рассматриваются во всей совокупности биологических, психических, гносеологических и чисто сверхчувственных составляющих единого человеческого существа, развитие которого объемлет собой как материальный, так и духовный миры, а на их сопряжении — миры искусства, науки, религии. В этих трех последних мирах на протяжении примерно двух с половиной тысяч лет человек претерпел по меньшей мере *три* решающие для его судьбы метаморфозы, в ходе которых ему не вполне удалось справиться с главной задачей: в кардинально изменяющемся я-сознании сохранить свою самоидентичность, остаться целостным душевно-духовным существом в условиях, когда фундаментально изменяются все его части.

С ходом времени задача та не только не теряет своей актуальности, но постоянно увеличивает ее. При этом, однако, возрастают и возможности ее решения, поскольку сила человеческого самосознания, несмотря на многообразные формы разрушающего действия на него современной цивилизации, достигла, в конце концов, невиданной в прошлом остроты.

Конечно, нельзя недооценивать и препятствий, создаваемых человеком на пути исполнения им своего долга перед мировой эволюцией, когда он теряет понимание смысла истории, релятивирует понятие прогресса и вообще утрачивает способность, скажем, мыслить в большом стиле, что было свойственно эпохам, в которые творили классики миро- и жизневоззрений. Вспомним, например, что для Гегеля прогресс состоял в мировом логическом процессе саморазвития мирового духа. Когда впоследствии родилась потребность понятие это приблизить к человеку, даже социологизировать его, то Огюст Конт, несмотря на ложность общих выводов своей философской доктрины, справедливо считал прогрессом восхождение знания по степеням совершенства: от теологии к метафизике и к науке. Этот процесс, по его мнению, прогрессивно меняет устройство человеческого общества. Что при этом им было трагически упущено из виду — это синонимичность понятий: восхождение знания и восхождение Я-существа человека. Ничего конструктивного не смогли односторонностям позитивизма противопоставить и новейшие идеалистические воззрения, в которых понятие прогресса приобрело иррациональный характер; его, например, стали трактовать как «роковой круговорот вещей»⁹⁴ или как «вечное возвращение» (Ницше).

В Антропософии эволюционный процесс рассматривается как прогрессивный в том смысле, что в ходе его рождаются новые формы *сознания-бытия*. В них саморазвитие абсолютного духа объективируется подобно его сути. Логический процесс есть первая манифестация такого саморазвития в ином, и она имманентна бытию субъекта. Таким образом, гегелевский панлогизм онтологизируется в антропософской гносеологии, будучи осмысленным в ключе прогрессивной эволюции.

Прогресс присущ как эволюции, так и инволюции, поэтому его характер меняется вследствие перемен, происходящих в их взаимообуслов-

ленном единстве. Одна из таких перемен совершилась при переходе от четвертой (греческой) к пятой (современной) культурной эпохе. Тогда в отношении «мир — человек» эволютивное и инволютивное стали меняться местами, произошла их лемнискатообразная метаморфоза, в результате которой отношение «внутреннее — внешнее» в онтогенезе Я изменилось на противоположное. Процесс этот был проекцией макрокосмического свершения, начавшегося еще в древнеатлантическую коренную расу, на земной план. Тогда было положено *начало* прохождению нашего эволюционного цикла через его среднюю фазу.

В культурных эпохах пятой, послеплатонической, коренной расы*) тот макрокосмический процесс принял культурно-исторический характер и стал совершаться в человеческом духе. Так культурно-историческое развитие сделалось прогрессивным в силу того, что человек, овладевая самосознанием, полагает в этом развитии (определяя тем его характер) начало собственной индивидуальной эволюции, в результате чего ряд качеств, бывших прежде родовым достоянием тех или иных человеческих групп, оживает в индивидуальном человеке. Человек начинает приходить в себе к единству своих собственных фило- и онтогенетической сущностей в их душевно-духовном действии. Таким способом меняются местами части известного тождества Фихте. Было: Я = не-Я; становится: не-Я = Я. В первом случае, в объективной эволюции, было: если Я (мировое) положено, то есть «я» человеческое, земное, изживающее себя в опыте понятий и восприятий. Теперь становится: если «я» (т.е. не-Я с точки зрения мирового Я) положено (и оно эволюционирует), то есть Я, т.е. процессы в первом инволютирует второе, становясь постепенно высшим Я человека.

Такова метаморфоза, через которую проходит человек в силу меняющегося отношения между ним и миром. Внешняя объективная эволюция мира, плоды которой человек долгое время вбирал в себя, стала особым качеством в нем: способностью мыслить в понятиях и так познавать мир. Свой прежний инволютивный процесс он начал проецировать вовне через мотивы деятельности. И тогда встал вопрос о возможности свободы, самообусловленности в «я».

В указанной метаморфозе работают три рассмотренные нами категории развития: эволюция, человек, сознание. По сути говоря, это та же триада, какую Гегель кладет в основу своей науки логики (логики развития, можем мы сказать): бытие — становление — не-бытие. Все, что сделали мы, — это придали гегелевской триаде характер, более подходящий для выработки универсальных, а не только логических представлений об эволюции. Нам важно понять эту триаду как образующую центральное звено триединого человека тела, души и духа (рис.3). Его эволюция состоит из двух этапов: сначала мировой сущностный Дух, действуя как принцип

*) О содержании понятия «коренная раса» (это некое эволюционное единство, состоящее из 7 подрас, или культурных эпох) см. ИПН. 11 и 13.

творения, возводит на базисе тела (оно триедино) человеческую душу до той ее ступени, где внеположное ей определяющее ее начало — процессы природы, откровения, имагинирование группового сознания — приходит к своему концу. На втором этапе, по мере формирования души как триединства чувств, мыслей и волеизъявлений, человек развивает способный на самообуславливание дух. Он рождается как мыслящее я-сознание и низшее, повседневное, бодрственное «я». Тогда мировой принцип начинает переходить в человека: в его душу, дух, в его «я».

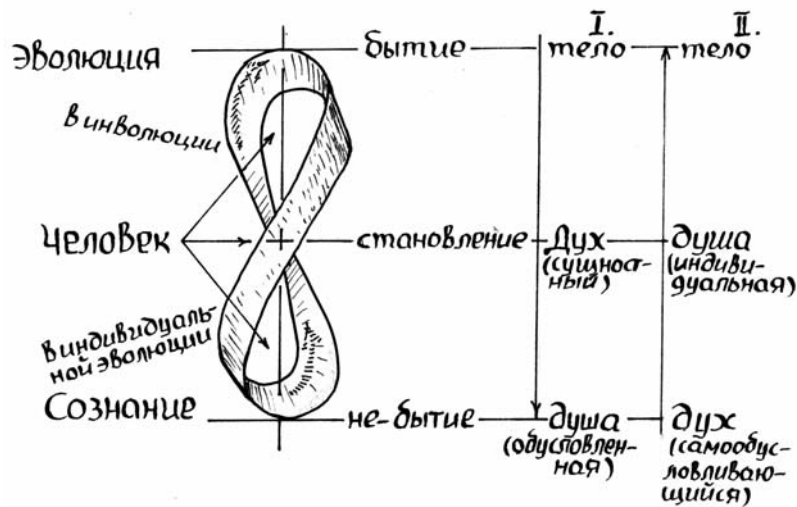


Рис. 3

Системный характер полученного на рисунке становится очевидным, если мы спроецируем его на эволюцию мира. Она, как мы уже знаем, состоит из семи эонов. В течение трех первых из них творилось, а потом развивалось триединое тело, и не просто человека, а мира; человек был макрокосмическим образованием. Начиная с земного (четвертого) эона тело человека приобрело сообразное индивидуальному Я становление и потому в ряде свойств обособилось от мира. Человек развил в триедином теле триединую душу. Но и в земном эоне человека овевает свыше триединый дух, как остающийся вселенским аспектом его триединого тела: Духочеловек, Жизнедух и Самодух, или, как они были названы в древнем эзотеризме Индии: Атма, Буддхи, Манас. Индивидуально человек овладевает ими в ходе трех будущих эонов. Чтобы прийти с ними в связь, ему надлежит в земном эоне развить индивидуальное высшее Я, а значит — стать свободной индивидуальностью, быть в состоянии ставить себе самому нравственные цели, которые могли бы быть *инвольвированы* *Универсумом*.

Понимаемый в таком смысле, человек есть *центральный системный* объект нашего эволюционного цикла, а потому: мера всех вещей. Из мирового единства исшел он. Его становлением было предопределено индивидуализирующее, а потому дифференцирующее действие природного процесса, доходящего до душевного организма человека. Ожив в душе и частично даже в духе человека, природа обрела высший характер, пришла в противоречие с самой собой и послужила истоком возникновения дуализма между Я в человеке и миром. В будущем эти две противопоставленные одна другой части единого целого воссоединятся благодаря тому, что человек в своем *индивидуальном* духе овладевает *родовой* сущностью человечества, частью которой он некогда был, становится видом в себе, отождествляется со своим архетипом, прафеноменом, вырабатывает свою мировую идею, которая есть «свободный дух», и становится с нею единством. Целостный образ системы «Человек» получает в таком случае вид, показанный на рис. 4.

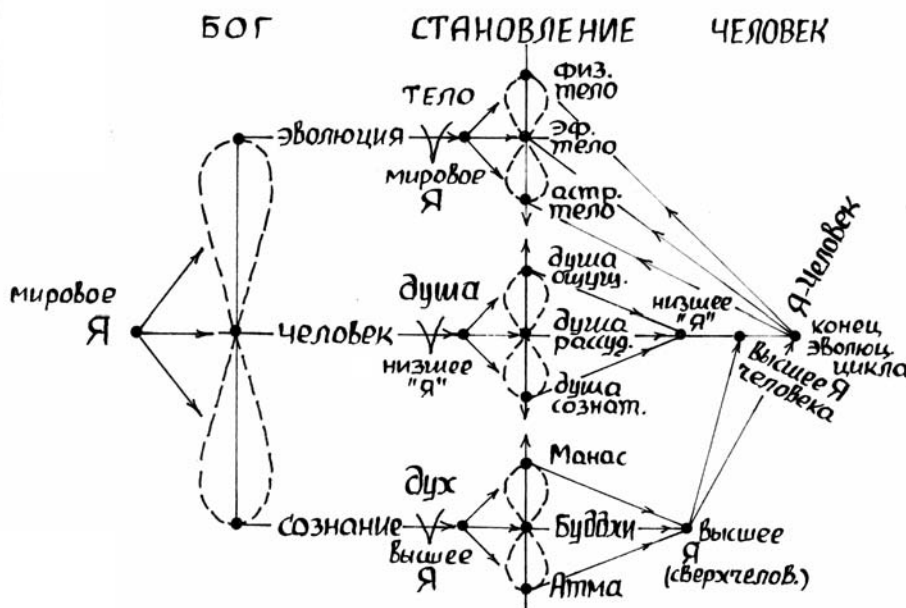


Рис. 4. Система «Человек»

Как система человек имеет в себе множество подсистем. Все процессы в них носят характер трехчленных метаморфоз в силу основного закона всей системы. В становлении трехчленный принцип лемнискатообразных метаморфоз разворачивается в семичленный и вновь возвращается к трехчленности, а из нее — к единству.

2. Три этапа метаморфозы сознания

Стремясь понять структуру, бытие и развитие мира, его сферы, царства и, наконец, роль человека в нем, следует обратить внимание на то, что действующие в мире макрозакономерности проявляются абсолютно на всех уровнях бытия. По этой причине высшие планы бытия, метаморфозируясь, проецируются на низшие. Одним словом, как говорили древние: в мире вверх — как и вниз.

Еще в предисловии к книге мы коснулись темы трех видовых метаморфоз человека. Главное в них для нас — как мировые закономерности проявляются в закономерностях человеческого сознания. Мы не станем сейчас останавливаться на той первой метаморфозе, в результате которой человек превратился в прямостоящее существо. Отметим лишь, что ею были созданы предпосылки для становления человека мыслящим. В последующем его развитии всё также двигалось силой метаморфоз, качественных превращений. Особенно значительное из них заявило о себе через рождение греческой философии.

Материалистическая наука старается доказать существование рефлектирующего мышления еще в праотдаленные времена, в цивилизациях Месопотамии, древнего Египта и Америки, игнорируя очевидный факт, многократно отраженный в памятниках культуры, что мышление людей в те времена было *образно-мифологическим* с чертами имажинативной обусловленности. Их мифологии возникли не по причине наивного обожествления природы из страха перед ее явлениями. Они были созданы посвященными жрецами и исполняли роль своеобразной «гносеологии», приспособленной к состоянию сознания массы простых людей, которое носило у них восприятийный характер и жило отождествлением с образами мифов, питалось полусновидческими сверхчувственными видениями, проецируя их на земные отношения.

Если уйти в прошлое на 5–6 тысячелетий, то мы найдем там сознание людей наполненным по преимуществу сверхчувственными переживаниями. Мир чувственной реальности предстал тогда человеку как бы в тумане, в виде некой грезы, сгущавшейся из того, что воспринималось сверхчувственно. Поэтому отдельный человек был беспомощен во всех жизненных отношениях и нуждался в постоянном крепком водительстве тех, кто опережал в развитии свое время. О себе самом тот древний человек узнавал по большей части косвенно, через групповую жизнь общины, в которую он входил. Она служила для него неким *зеркалом* самопознания. Все явления окружающего мира он воспринимал как прямое следствие событий, происходивших в мире сверхчувственном. Его познание было действительно восприятийным, ибо он видел сверхчувственно, что составляет сущность вещей. Отождествляясь с нею, он каждое явление переживал как часть некоего более высокого целого. Таков был тот своеобразный «жизне-монизм» древних.

Что подвинуло человека на обособление — это изменения, произошедшие в мире его восприятий. Восприятия стали делаться все более чувственными, а их сверхчувственная часть начала меркнуть. Этот процесс сопровождался более тесным соединением физического тела с эфирным и астральным. То есть в человеке происходило усиление инволютивных процессов. Через органы чувств он начал вбирать в себя мир, данный ему в восприятиях, а с другой стороны, в его внутреннем, навстречу восприятиям стали являться понятия — тени интеллигибельных существ. Соединяя те и другие вместе, человек приступил к выработке *собственной* душевной жизни. О былых видениях он мог теперь *знать*, их сверхчувственная сущность превратилась в мифологему, которую он мог связывать с опытом чувственных восприятий и так познавать их суть. На этом строилась греческая культура. Человек тогда, наблюдая, скажем, ручей, *знал*, как зовут его божество элементарного рода, но самого его уже не видел.

По этой причине в эпоху античности формируется огромный пантеон богов, полубогов и духов природы. Они являются непосредственными предтечами последующего «пантеона» категорий и понятий философии, которые все в своей сути реальны, а бессущностны лишь в явлении рефлектирующему мышлению. Там, где в более поздние времена имелось стремление хотя бы отчасти сохранить их сущностную природу, возникали понятия мистики, оккультизма, алхимии, магии чисел, а также очень своеобразная форма изобразительного искусства — иконопись.

Колоссальную метаморфозу претерпевает человек в процессе такой переориентации факторов развития. И если научиться понимать смысл истории культуры, то можно, что называется, руками потрогать те эволюционные изменения. Для этого стоит, например, сравнить героев гомеровского эпоса с участниками сократовских диалогов, характер общения их между собой, и тотчас же станет ясно, что мы имеем дело с двумя совершенно различными человеческими типами*). И даже между учениками Сократа различия по роду и способу мышления (не по объему знания) столь велики, что в наше время их можно было бы уподобить различиям между подростками и взрослыми людьми.

Возьмем для иллюстрации один наглядный пример. В диалоге «Пир» нам показывается, как Сократ пытается вызвать в своих учениках (что он делает постоянно) понятийное мышление, которому, о чем он уже знает наперед, принадлежит будущее мира. Он побуждает их выработать *понятие* любви. Они же, отвечая на его наводящие вопросы, говорят языком мифологем. Продумывать их, а тем более превращать в понятия, они не способны и пользуются ими как восприятиями-представлениями. Так, Федр с воодушевлением говорит Сократу: «Эрот — это великий Бог ... и не в последнюю очередь из-за его происхождения: ведь почетно быть Богом». В этих словах, несомненно, наличествует стремление вырабатывать

*) Одиссей, правда, тоже смышлен, но он архетипичен.

суждения, чего еще не было в эпоху Гомера, а тем более ранее его, когда людям мифы просто рассказывали в качестве приготовления к культовым отправлениям. В словах Федра уже сказывается индивидуальный и не однозначный жизненный опыт. Еще больше его у Павсания, который умозаключает: «Будь на свете один Эрот, но ведь Эротов больше ... нет Афродиты без Эрота»; а еще есть низкий, «пошлый» Эрот. — Это, несомненно, уже начало диалектики и философской этики. В духе этой последней высказывается Агафон: «Из всех блаженных богов Эрот ... самый блаженный», и т.д.

Так непосредственно свидетельствуют греки о начале интеллектуализации их обожествленного, образного мышления. Тут налицо уже черты будущего научного мышления с его методами классификации, познания объектов в развитии, через противоречие и т.п. Однако понятий у этих греков еще нет. Ими сначала овладевают лишь немногие. Один из них — сам Сократ. В педагогических целях он вынужден подлаживаться под род мышления своих воспитуемых, но вопросы его звучат философски: «Есть ли Эрот непременно любовь к чему-то или нет? ... Когда же он любит и воделеет: когда обладает предметом любви или когда не обладает?... Не является ли любовь сначала любовью к чему-либо и лишь потом любовью к тому, в чем испытывается потребность?»

Произошедший в древней Греции качественный переход от одного типа культуры к другому вошел в душевно-духовный филогенез, а также в силы наследственности большей части человечества. Но сначала образовался некоего рода эволюционный порог. У тех, кто его переступил, преодолел, изменились даже органические структуры тела, а те, кто преодолеть его не смог или не захотел в силу особой привязанности к старому, вынуждены были отстать, что впоследствии сказалось на различиях между культурами народов. Различия эти, правда, многообразны, и нужно уметь понимать, что в них служит прогрессу, а что является атавизмом. В настоящее время мы склонны, например, критиковать материализм, материальную культуру за то, что она оторвалась от духа, и указывать на спиритуализм восточных или древних культур. Однако именно она подвела человека к порогу еще одной, новейшей, метаморфозы. Спиритуализм же Востока для Европы есть пройденный этап; она движется к качественно иной духовности.

Чтобы лучше понять природу того древнего порога, представим себе три уровня мирового развития. На нижнем из них сгущается сфера чувственных восприятий. На верхнем уровне совершается преобразование имажинативного мира, мира интеллигибельных существ, мира метаистории в соответствии с новыми задачами развития. Между верхним и нижним уровнями пролегает путь становления человеческого самосознания, Я (см. далее рис. 5). На этом пути человек занят связыванием чувственных восприятий с их идеальными соответствиями. Так ткется первоначальная реальность индивидуального человеческого Я. Подобно облакам,

мир космической интеллигенции парит над человеком, и из неё происходит струение в его голову идей всех тех вещей, какие он воспринимает в чувственном мире. Они приходят с необходимостью закона природы по мере образования индивидуализированных восприятий. Они и сами суть восприятия. Философ Греции их еще не рефлексировал, как мы. Он ткал единую для себя реальность из двух родов восприятий (если восприятие понимать как объект, а не как процесс). Они еще оставались для него исходящими из мирового единства, поэтому грек еще не мучился философской проблемой дуализма, какой она встала перед человеком со времен Декарта. Что же касается монизма, то он, как проблема философии, уже тогда был осознан благодаря Аристотелю. Если мы не ошибаемся, Николай Лосский является тем единственным философом, которому удалось распознать монистические черты в философской системе Аристотеля. В своей «Метафизике», пишет Лосский, Аристотель размышляет о природе двух начал: силы (материи) и формы, неразрывное единство которых являет действительное существо. Формы для Аристотеля могут быть как отвлеченными понятиями, так и «конкретно-идеальными» началами, одним из которых является Сам Бог. «Сила, направляемая такой формой, есть живое существо, стремящееся к осуществлению множества целей, достижимых лишь в процессе развития».⁹⁵ Отвлеченные формы подчинены конкретно-идеальным: субстанциям, которые суть конкретный Дух «с бесконечной содержательностью бытия». Во главе всех форм у Аристотеля, продолжает Лосский, стоит Бог, и «мир как *живое целое* стремится именно к этой высшей форме. Стремясь к этой бесконечно высокой цели и на пути к ней проходя через ряд посредствующих ступеней, мир осуществляет в себе все более и более высокие формы, возводящие его на ступень все возрастающей духовности. В самом деле, прежде всего материя (сила) принимает формы элементарных веществ, земли, воды, воздуха, огня. Далее, не покидая этих форм, она в дополнение к ним и на их основе воплощает в себе более высокие формы, растения, животного, человека. Таким образом, человек, например, состоит все из тех же первоначальных веществ (алхимических элементов. — *Авт.*): земли, воды и т.п. — однако в его деятельности высшие духовные цели так подчиняют себе весь строй тела, что вещественность, землистость и т.п. *качества* (подчеркнуто нами. — *Авт.*) в значительной мере преодолеваются и отступают на задний план».⁹⁶ Такая концепция мира, развиваемая Аристотелем, «близка к тому, — заключает Лосский, — чтобы заслужить название *монизма*, потому что в ней с начала и до конца всякое действительное бытие обрисовано как неразрывное единство силы и духовного порядка деятельности ее.»⁹⁷ Это монизм конкретного идеал-реализма, «т.е. такой системы, которая в сфере идеального (духовного) бытия находит не только отвлеченные идеи, правила, законы и т.п., но и ... субстанции...».⁹⁸

Таким образом, в течение короткого промежутка времени (не более, чем столетия) цивилизованная часть мира в лице своих наиболее выда-

ющихся представителей: Сократа, Платона, Аристотеля — осознала себя стоящей перед совершенно новой реальностью, в которой бывшее экзистенциальное единство мира потребовалось находить, обосновывать, развивая наравне с восприимчивой деятельностью понятийно-мыслительную, устанавливая между восприятиями понятийные связи и, более того: восходя в сферу чистого мышления. Аристотель, вероятно, был первым из людей, успешно перешедших через описываемый нами эволюционный порог-метаморфозу. И первое, что делает он по другую его сторону, это ищет прежние (они суть вечные) основы бытия в их новой форме. Он создает систему философии, монизм которой еще обладает чертами древнего эзотеризма, а также науку логики. Тысячелетиями эта последняя питает рассудочную философию, пока Рудольф Штайнер не раздвигает ее границы, блистательно развивая учение о чистом теоретико-познавательном монизме, служащем человеку инструментом при прохождении через еще один эволюционный порог, возникший за последние 100–150 лет, за которым нас ожидает свобода.

Между первым и этим последним порогами европейское человечество прошло еще через один порог, к сожалению, недооцененный и ложно истолкованный в истории философии. Мы имеем в виду эпоху высокой схоластики. По сути говоря, лишь благодаря Рудольфу Штайнеру стало возможно, как это было и в случае мировоззрения Гёте, найти соответствующее его роли в духовном развитии человечества отношение к этому значительнейшему феномену духа. Метаморфоза сознания, через которую тогда начал проходить человек, открыла врата тому развитию мысли, как-им оно явило себя в идеализме XIX в., а в направлении, идущем от Гёте к Штайнеру, породило проблему созерцающего суждения.

Мышление схоластов, в первую очередь Фомы Аквинского, имеет за собой мощный эзотерический план, на котором совершается чисто духовная борьба за христианизацию современной культурной эпохи. Интерпретация, какую той борьбе дала католическая церковь, ни в малейшей степени не отражает ее сути.

Как философ Фома Аквинский постоянно апеллирует к Аристотелю. Вместе с тем, в его философии нашло великолепное, отвечающее его эзотерической сути продолжение учения Платона об интеллигибельных сущностях. Они выступили у него в соединении с логикой и метафизикой Аристотеля. Он, поистине, осуществил синтез этих двух великих философских направлений и тем положил начало монизму идеал-реализма, на котором строил свою теорию познания и методологию Рудольф Штайнер.

Во времена Аквинского учение Аристотеля, пройдя через своеобразную адаптацию в мире арабской учености, пришло в Испанию. В Испании X–XII веков арабские мудрецы, ученики Аверроэса, да и он сам, учили, что космос наполнен универсально господствующей интеллигенцией. Когда человек рождается, то одна ее капля погружается в его голову, наполняет его тело; когда же он умирает, «капля» возвращается в

свой всеобщий «резервуар». Из этого следует, что личного бессмертия у человека нет.

Этим взглядам на бессмертие категорически противостояли схоласты-доминиканцы, утверждавшие, что человек *лично* бессмертен и потому учение Аверроэса есть ересь (см. ИПН. 237, S. 164). Та борьба схоластов с аверроизмом полна глубокого значения. От ее исхода зависел дальнейший ход европейской цивилизации. И он был бы менее трагичным, останься учение Фомы Аквинского достоянием философии, не будь оно канонизировано церковью. Тогда современная цивилизация не проявляла бы такую, скажем, «хроническую» неспособность понять Антропософию.

Дело в том, что личное бессмертие, о котором говорили схоласты, стало, как это поясняет Рудольф Штайнер, «истиной, лишь когда душа сознательная понемногу и постепенно вошла, втянулась в человечество». (Ibid., S. 166.) Достоянием же человечества этот высший элемент души стал потому, что с IX, X веков субстанция космической интеллигенции начала *нисходит* к людям и делаться в них «индивидуальным человеческим познанием». (Ibid.)

Аристотель жил в эпоху, когда интеллигенция действовала именно так, как об этом говорил Аверроэс, т.е. она была групповой. Но те, кто уже тогда пришел к понятийному мышлению, начали переживать в себе индивидуальное явление космической интеллигенции. Аристотель, несомненно, принадлежал к числу таких людей, хотя интеллигенцию в себе рассматривал как явление пан-интеллигенции. Это, впрочем, не мешало ему говорить о посмертном существовании души. Однако личное бессмертие в понимании греков было чем-то эфемерным в сравнении с тем, как оно стало пониматься начиная с эпохи схоластики. Круг тех, кто ее развивал, образовывал форпост приближавшейся эпохи души сознательной. Они инвольвировали космическую интеллигенцию, и вот теперь, сделавшись действительно достоянием индивидуального человеческого духа (процесс этот продолжается), она дает силу субъекту стать правомерным членом в персонифицированном составе мира. Так обретается истинное бессмертие, которое бросает новый свет и на проблему сотворения души.

Взгляд Аверроэса на космическую интеллигенцию отвечал ступени группового сознания. В этом случае человек, даже начав мыслить в понятиях, не столько продумывает их, сколько все еще воспринимает как приходящие свыше. Нечто высшее (но инспирации могут носить и темный характер) думает тогда в нем. Мысля таким способом, достаточно создать в душе некоторое поле напряжения ума, и идеи явятся, их не нужно выводить. Фома Аквинский называл их идеями «до вещей»; Кант определил их как существующие a priori. Всецело в положительном смысле таковой является идея веры, но только если она приведена в связь со Христом — Богом человеческого Я, который говорит: «Блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20, 29).

В Мистерии вочеловечения Христа высшая, вселенская идея человека

(Пилат: «Се Человек») соединилась с земным человеком, что и повлекло за собой прихождение интеллигентного мира в имманентную связь с индивидуальным человеческим духом. Идеи вошли в человека мыслящего, как в эволюции они от ее начала постоянно входили в сгущавшиеся из них царства природы. Идеи «в вещах» и в человеке сделались двумя частями тождества, разнящимися лишь по форме явления, оттого и стало возможным идеи в вещах мира познавать, идеально их воспринимая. Этот факт, означавший радикальную смену конstellляции человека в составе всего мира, стремились осмыслить и понятийно выразить схоласты. Он означал для человека прохождение такого порога, за которым начиналась эпоха интеллектуализма, голого рассудка (что хорошо почувствовали оппоненты схоластов — номиналисты).

Приближалась эпоха души сознательной. Схоласты готовили ее таким образом, чтобы в ней и в условиях засилья интеллектуализма было сохранено знание о реальности мира идей, сознание того, что человек, освобождая их от вещей, творит *новую* реальность. Однако случилось так, что схоластику удержали за церковной оградой, где и по сей день апеллируют к групповому сознанию, по сути — к Аверроэсу. Превращение церковью схоластики в вероучение обеспечило Аверроэсу и светскую победу над нею, что стало гигантским препятствием на пути истинной духовной эмансипации личности, на пути космического факта *нисхождения пан-Софии в индивидуальное Я* человека, а следовательно, и на пути понимания Импульса Христа.

Это было люциферическое действие. Оно-то и вызвало, сначала в церковной среде, противоудар ариманических сил, простершийся от Росцелина (XI в.) через Оккама (XIV в.) до Суареса (конец XVI в.), после чего были налицо уже все предпосылки для выступления материализма и позитивизма. Чего не доделали номиналисты, было довершено Лейбницем, Декартом и другими, боровшимися со схоластикой в ее, выражаясь по-современному, церковной «упаковке».

В течении номинализма-позитивизма вопрос о личном бессмертии был попросту снят. Действием ариманических сил космическая интеллигенция в человеке была поставлена в рискованное положение. Она низошла для того, чтобы потом вновь взойти в духовные выси, увлекая за собой человека. Связывая ее в абстрактном рассудке с Землей, Ариман стремится получить ее для себя, увлечь в антимир подприродных сил. Перед человеком, с тех пор как окончилась Кали-юга, встала задача найти отношение к интеллигенции в идеальном восприятии, для чего нужно опять вызвать определенные трансформации в душе, духе и теле. Но возврат к созерцанию мысле-существ должен совершиться на чисто индивидуальной основе. Рудольф Штайнер сделал переход этого порога осуществимым для всей культуры и цивилизации (рис. 5).

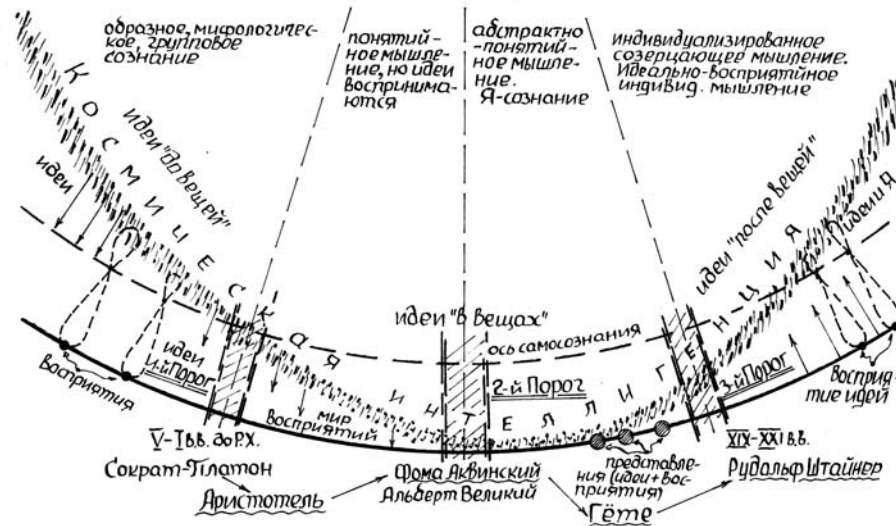


Рис. 5

Таким образом, мы уяснили себе, что на протяжении последних примерно трех тысяч лет происходит постоянное формирование индивидуального человеческого сознания, самосознания. Оно представляет собой некий род духовного рождения, после которого человеческий Я-дух получает целостный характер. Его рождение совершается в результате трех метаморфоз, которыми, фактически, обусловлено все, что происходит с человечеством в историческом, духовном, социальном, политическом и иных планах. Все это имеет в тех метаморфозах свой прафеноменальный источник, начало своих причинно-следственных связей.

Окружающая культурная среда, несомненно, также оказывает свое обратное действие на человека, но тут важно понять, что во взаимодействии со средой человек имеет дело с *собственной деятельностью* и ее плодами, т.е. *его развитие получает самообусловленный характер и совершается по типу мировой эволюции: в сочетании эволюции, инволюции и творения из ничего.*

Именно эту проблему самообусловленности духа (мотива деятельности) и разрабатывал Рудольф Штайнер. Он показал, что главным в ней является то, как мы смотрим на основной теоретико-познавательный вопрос: может ли быть самообусловленным мыслящее сознание. Ответ на него следует искать объединенными усилиями философии и психологии с привлечением на определенном этапе результатов сверхчувственного познания, т.е. — из всей полноты человеческого познания и бытия.

Существует давно принятая аксиома, согласно которой границы логики определены формальными правилами мышления. По мнению Канта,

и своими успехами она обязана тому обстоятельству, что «она вправе и даже должна отвлечься от всех объектов познания и различий между ними», что в ней рассудок должен «иметь дело только с самим собой и со своей формой». ⁹⁹⁾ Однако ни Кант, ни Гегель, ни множество других философов не заметили и не желают замечать, что могут *меняться сами формы рассудка*. И если, как утверждает Кант, логика со времен Аристотеля не сделала ни шагу вперед ни шагу назад, то из этого вовсе не следует, что так будет и впредь. Неизменной остается лишь логика абстрактного мышления, но если меняется мышление, то *неизбежно* должна измениться и логика.

Не следует при этом думать, что тогда непременно начнется *смешение* границ различных наук, которое, как справедливо замечает Кант, «ведет не к расширению этих наук, а к их искажению». ¹⁰⁰⁾ Смешение наук нужно отличать от их взаимного обогащения. Когда квантовая механика и теория относительности желают вступить в симбиоз с восточной философией, то это есть смешение границ наук*). Но когда Эд. Гартман и Шопенгауэр обращаются к философии бессознательного, нарушая тем самым границы логики, установленные Кантом, то это есть правомерное расширение научного поиска. Также научно правомерно психологизированное доказательство Лосского интуитивной природы мышления.

Не может быть и речи о смешении границ наук и в том случае, если мы, признавая, что человек есть «интегральная часть» мира, вслед за тем спрашиваем: а что это за мир — материальный, «вариационный» или единый в своей чувственно-сверхчувственной реальности?

3. Христология диалектики

Культурно-исторический процесс увенчал объективную эволюцию человека рождением той формы его индивидуального духа, которая зиждется на понятийном мышлении. В нем макрозакономерности былого естественного, а потом душевно-духовного филогенеза повторяют себя в законах логики. Ее абстрактным обслуживается онтогенез самосознания, который в каждом своем моменте рождает синтез элементов прошлого духовного филогенеза с элементами своих будущих состояний. Так функционирует и за счет того существует сиюминутная точка низшего «я», когда оно образует представления и мыслит диалектически.

Макрокосмический филогенез человека имеет своим основанием бо-

*) Индийская философия — сплошь эзотерична, она построена на восприятии идей, ни в малейшей степени не выведена логическим путем. Логике пытаются приложить к ней задним числом.

жественное сознание, в котором моменты прошлого, настоящего и будущего находятся одновременно и в развитии и в пребывающем, т.е. слиты в высшее единство. Сфера та остается у человека в бессознательном. Проникнуть в нее можно, в первую очередь, расширяя сферу воспоминаний, входя самосознанием туда, где в прошлых состояниях мира воспоминание зарождалось или только еще создавались объективные предпосылки для его зарождения. И чем дальше мы проникаем в свое прошлое, которое есть и прошлое мира, тем больше нам открывается наше будущее. Означает ли это, что будущее предопределено? Филогенетически — да. В сфере пребывающего будущего состояния мира (но не его формы) существуют вместе с прошлыми. Но, повторяем, это имеет место только в *божественном сознании*, которое состоит из совокупности высоких Я-существ. В развитии то сознание творчески образует различные состояния *жизни и формы*. И людям надлежит когда-то самим начать творить в процессе духовного онтогенеза. А поскольку он в своей творческой потенции есть *новообразование* в эволюционном цикле, то как творимое им могло бы быть предопределено в плане мира?

В Антропософии учение об эволюции, простирающееся на весь наш эволюционный цикл, раскрывает, по сути, человеку его бессознательное, и он познает условия и способы своего свободного развития в сфере обусловливающего, которое, в конце концов, есть просто Сам Бог. В лоне Божиим предопределено человеку стать свободным духом. И если кому-то это может показаться ограничением свободы, то, значит, номинализм в его воззрении на мир стал доминирующим.

Итак, прошлое человека всегда пребывает с ним. Оно стремится претвориться, метаморфизироваться в будущее, прежде всего — на арене мыслящего сознания. Благодаря этому последнему человек становится творцом будущего, и первое, что он в этом творчестве получает в свое распоряжение, есть диалектическое самодвижение мысли. Передаваясь ему — а сделать это можно лишь при повышенной духовной активности, — мы способны переживать, как совершается мировой процесс, достигая нас в отражении.

Попробуем сказанное пояснить рисунком (рис. 6). Воспользуемся символом чаши. По ее левой границе совершается нисхождение Я в материю, что своим результатом имеет возникновение абстрактного мышления. Оно есть низшая точка нисхождения, за которой оно само подлежит метаморфизированию в созерцание; и тогда начинается восхождение Я. Рефлектируя, мы находимся в точке настоящего: в ней способно отразиться все содержание ставшего мира. Так приходят к нам тезисы диалектических триад. Чтобы проникнуть в будущее, они должны быть *сняты*, т.е. не упразднены, а метаморфизированы.

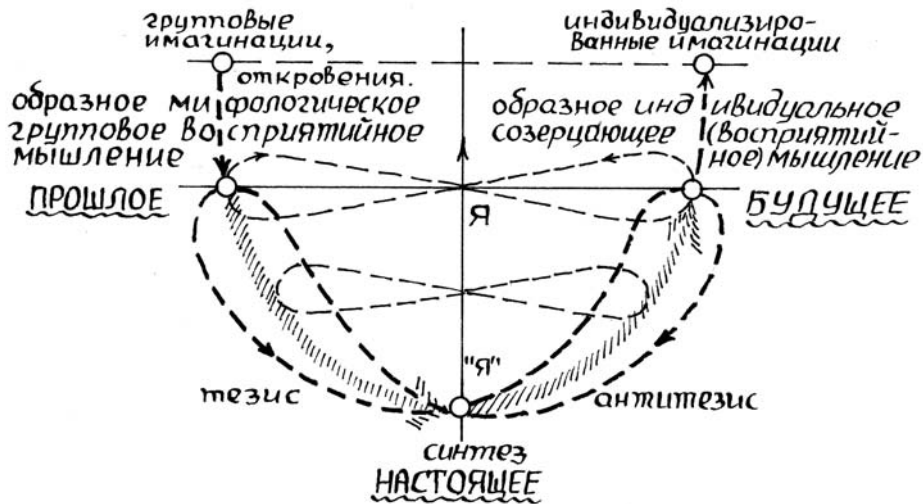


Рис. 6

В этом смысле будущее всегда отрицает прошлое. Из их столкновения рождается момент настоящего: синтез, суждение, которое для тезиса становится формой его существования в ближайшем моменте будущего; тезис тогда на один шаг продвигается в него, а значит, и возвышается над настоящим.

Мы уже говорили о том, что в прошлом рефлексии предшествовало образное групповое сознание. В будущем сознание вновь станет образным, но на совершенно индивидуальной основе; станет идеальным восприятием. В глубокой древности человек созерцал сверхчувственную реальность имажинативно, но будучи не в состоянии относить ее к себе; в будущем он придет к индивидуализированным имажинациям. Во всех процессах такого рода решающую роль будет играть высшее Я в человеке.

В прошлом связь ставшего с его будущим опосредовалось высшими существами (с процессами в природе так это происходит и теперь). Человек был нераздельной частью целого, наподобие отдельного органа в современном организме. Начиная с земной зона всё возрастающую роль в этом опосредовании стало играть высшее Я человека (еще до его индивидуального воплощения в людях). Ту древнюю деятельность человек созерцал сверхчувственно, но никакого личного отношения к ней иметь не мог, она же простиралась до точки исходного мирового единства, в котором сходятся прошлое, настоящее и будущее. У человека не было чувства (мыслей он еще не имел), что мир как-либо разделен. Лишь начав переживать индивидуальное «я» — отблеск высшего Я, — человек обнаружил, что мир как данное явлен ему в чувственном восприятии, суть же его, идеальное, открывается в понятии. Поясним и здесь сказанное рисунком (рис. 7).

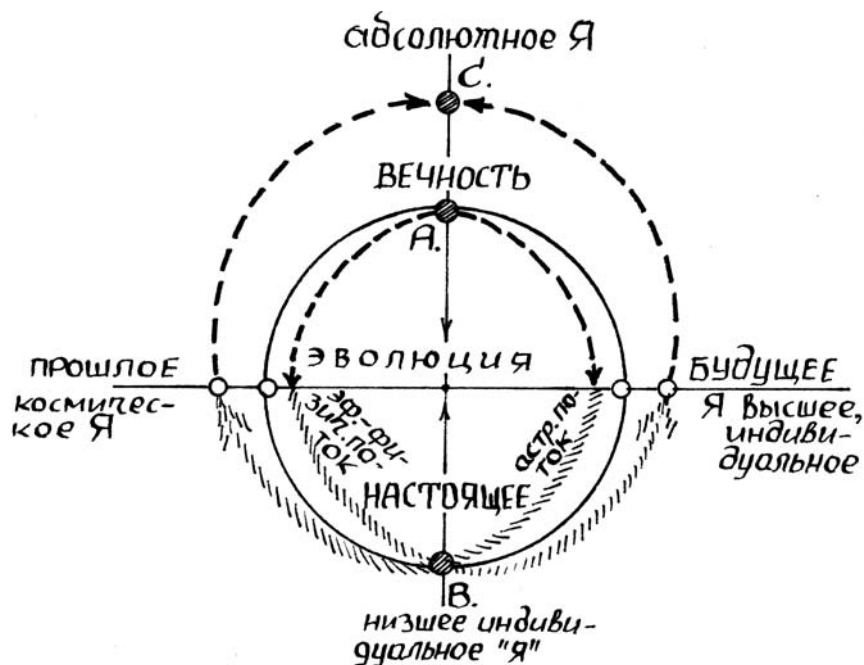


Рис. 7

Для того, чтобы выразить образ целого, воспользуемся формой круга. В его верхней точке (А) представим себе исходное положение, в котором в надвременном рождается первооткровение нашего эволюционного цикла. Та позиция универсальна; потенциально, как бы в семени, она содержит в себе все, что способно возникнуть и развиваться в нашем цикле. Так что цикл этот, в одном смысле, существует постоянно весь, в другом — развивается, в том числе в пространстве и времени, реализует себя в многообразии живых существ, форм бытия.

Вся эта феноменология жизни, форм, сознаний обусловлена макро-принципом эволюционного цикла. Он, многообразно преобразаясь, дифференцируясь, становится законами природы, а в человеческом сознании, как принцип чистого мышления, впервые возвращается к себе. Человек в этом смысле является антиподом Абсолюта: как образ и подобие Божие. Он находится на прямо противоположной по отношению к Нему точке мирового круга, которая также есть самая низшая точка эволюции (В). Особенность такой конstellации состоит в том, что человек в ней всю универсальность, космичность бытия познает лишь в отражении и косвенно, чувственно, в противоположность его сверхчувственной непосредственности. Но мыслящее сознание имманентно этой косвенности, а им обоим имманентна непосредственность мирового целого. По этой причине Лосский и говорит, что мы воспринимаем вещи такими, каковы

они на самом деле. В этом «на самом деле» имеются, конечно, свои темные места, непознанное, виной чему — суженность человеческого взгляда на вещи, что, однако, не имеет никакого отношения к границам познания. За этими мнимыми границами реальность мышления и восприятия открывается как два творящих потока сил, текущих навстречу друг другу. Тот из них, который работает в наших восприятиях, движется из прошлого в будущее. В Антропософии он описывается как физически-эфирный поток. Другой поток состоит из астральных сил и движется из будущего в прошлое. Сложным взаимодействием обоих потоков творится все многообразие форм феноменального мира. Его высшие плоды, плоды Я, некогда будут унесены обоими потоками в вечность, в которой потоки опять воссоединятся (точка С, рис. 7), и вечность, Абсолютное, изменит оттого свой облик: оно само возвысится.

Таков всеобщий принцип мирового развития. О нем необходимо знать, поскольку он есть прафеномен, действие которого сказывается в рефлектирующем мышлении, в диалектике. Несмотря на их кажущуюся бедность, абстрактность, они являются выражением закономерного мирового сущего на последней границе инобытия. Поэтому, если философия не желает сама себя обеднять, она должна, в конечном счете, непременно быть религиозной. А религиозная философия есть истинная эзотерика. Мы еще не раз будем иметь случай убедиться в этом.

О начале мира и его сути можно содержательно и с большой пользой для Я говорить, оперируя категориями абсолютного, сущего, бытия и др. Но настаивать на таком способе познания как на единственно возможном есть односторонность. Другой, подобной этой, односторонностью будет утверждение, что о божественном вправе говорить только вероучение. Антропософия располагает своим, более плодотворным и не односторонним, методом. И материал исследований у нее богаче, чем у кого-либо. Все это в совокупности позволяет ей учение об эволюции возводить к первооткровению триединого Логоса.

В начале нашего эволюционного цикла все Его три Ипостаси, согласно сообщениям Рудольфа Штайнера, предстают следующим образом:

«1-й логос — Тот, Кто творит, откровение (Offenbarer);

2-й Логос — Откровение, деятельность;

3-й Логос — возникающее в результате откровения (открывшееся — Geoffenbartes) зеркальное отражение».

(В.67/68, S.20.)

Таковы Отец, Сын (Слово) и Св. Дух. Они, говорит далее Рудольф Штайнер, столь возвышенны, «что в отношении всего, что в обычном смысле называется (обозначается) откровенным или воспринимаемым, они должны быть названы оккультными. Итак, три оккультных Сущности. Они должны сначала открыться. И Их только три; значит, [сначала] они могут открыться лишь друг другу:

Отец открывается Слову,
Слово открывается Св. Духу,
Св. Дух открывает Себя обратно Отцу». (Ibid.)

Таково начало и высший основной принцип существования и становления нашего эволюционного цикла. Все последующие, нижестоящие принципы (законы): раньше, позже, выше, ниже и т.д. — проистекают из него, обусловлены им. Вся доступная нам совокупность понятий недостаточна, чтобы выразить внутреннюю Суть Божественной Троицы. Вовне же Она открывает себя так, что Отчим началом задается то, что мы называем эволюцией, движущейся из прошлого в будущее, где возникает «тело мира». Высшее единое сознание здесь движется через бессознательное к многообразию сознаний в мире откровения. Субстанцией движущегося сознания является физическое (не материальное, которое представляет собой лишь одну из форм физического). Оно есть бытие и как начало лишено всяких определений или модусов, есть, действительно, самое бедное содержанием понятие.

Принцип Сына, который есть само откровение («И видящий Меня видит Пославшего Меня». (Ин. 12, 44)), вызывает деятельность в Отчей субстанции, ее становление. Он есть Жизнь, эфирный принцип мира, и Он вносит ее в каждое мгновение *становления*. Жизнь эта один раз действует в эволюции («Я и Отец — одно». (Ин. 10,30)), другой раз — *свыше*, т.е. из надвременного («Я есмь хлеб жизни... Я — хлеб живой, сшедший с небес». (Ин. 35, 51)).

Соединением субстанции с жизнью, физического с эфирным рождаются феномены. Идея, обретающая в них форму, пронизывает их как совокупность имманентных законов природы. Как бы с другой стороны, из будущего, которое в этом смысле пребывает в надвременном сознании мира как совокупность высших интеллигибельных существ, Божественных Иерархий, единство которых, как Я еще более высокого порядка, персонифицировано в Ипостаси Св. Духа, — в становление феноменов вступает сила индивидуализации. Это сила Св. Духа, несущая Отцу назад высший замысел творения. Из всего творимого к Отцу могут взойти только чистые Я.

Чтобы понять *творческий* характер *естественного* развития мира, можно призвать на помощь образ скульптора, который работал бы не с глыбой мертвого мрамора, а с массой живой материи. Она бы развивалась по своим законам, а он напечатлевал бы ей свой *художественный* замысел. Именно нечто подобное происходит в эволюции мира. В ней Отчий «материал» и скульптор — Св. Дух — подступают с разных сторон к моменту настоящего. Так в эволюции видов таинственно и с разной быстротой тклет сила высшего индивидуального начала.

Когда, наконец, в мире инобытия рождается феномен, наделенный Я-сознанием, т.е. свойством иерархического существа, то космическая ин-

теллигенция в таком случае персонифицируется уже на другой, чувственной, стороне мира и непосредственно — т.е. не как мудрое (художественное) образование природы и даже не как род психической деятельности. Она становится второй энтелехией в человеке. Ипостась Св. Духа, открывавшаяся прежде Отчому сознанию в феноменах природы, приобретает характер феноменологии человеческого духа, открывается человеческому сознанию. Поэтому человеку дано, воспринимая окружающие предметы органами чувств, воспринять и их идеи. Они, разумеется, не есть прямые явления Св. Духа, но опосредованные Иерархиями и всей прошлой эволюцией мира.

Когда в Библии рассказывается о том, что Бог повелел Адаму дать имена сотворенным вещам, то этим как раз указывается на способность человека получать вести о них с двух сторон: через восприятия и понятия. Бог еще до грехопадения подготовил его к этому, подготовил возникновение в сотворенном Им мире нового качества. На становление феноменов — после того как человек развивает самосознание — начинает оказываться духовное действие, приходящее с чувственной стороны мира. Человек начинает своим сознанием опосредовать протекание двух мировых потоков эволюции. Они в таком случае, если обратиться к образному языку рисунка 7, не возвращаются просто к себе — в точку А, они восходят выше ее, рожают более высокое единство мира (точка С); и это дает нам право говорить о том, что пространственно-временное становление оказывает свое действие на вечное.

Мир, познанный человеком, качественно отличается от непознанного: он обогащается понятиями, жизнью этики и эстетики. В его движении во времени то, что в мире Троицы есть *положение* и *отношение*, становится противоположностью как движущей силой. Через столкновение полярностей рождается новое. Инобытие должно отрицать естественный ход вещей, чтобы стать самобытием самосознания. Диалектическое отрицание есть движение вверх — от менее совершенного к более совершенному; на определенной высоте оно займет *положение*, в котором будет наличествовать реальное, персонифицированное *отношение* человека к высшему, способность воссоединиться со всеознанием.

В Библии говорится, что на шестой день творения «увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1,31). Что это, как не противопоставление творения Творцу? Мир предстал Богу и *противостал* Ему, а поскольку он есть творение Божие, то — и Его отображение. Некогда мир снова воссоединится с Богом, но не как Его отражение, а как некое *осуществление*. Нечто подобное совершается и в человеке. Обретя понятийное мышление, он стал способен отъединиться от мирового процесса, отразить его в себе и оценить. А некогда, взойдя от рефлексии к созерцанию, осуществив в себе более высокое развитие, он вновь соединится с миром, данным ему в восприятиях.

У понятия рефлексии имеется два смысла. Первый исчерпывается в

сфере абстрактного, второй открывается через познание триединого откровения Бога. Третий Логос, Св. Дух, «отражает» Отцу Его откровение. Он делает это таким образом, что, подобно некоему Сверххудожнику, Сверхскульптору, напечатлевает первоидею Первого Логоса субстанции, приносимой на алтарь творения. Силой Второго Логоса, Сына, она обретает жизнь, силой Св. Духа — форму. Таким образом, в виде многообразия форм отражается Отцу Его откровение. Человеку это многообразие форм дано в восприятии. И когда восприятия «смотрятся» в мыслящий дух человека, то они отражаются в нем в виде понятий, идей, которые запечатлены в них деятельностью Св. Духа. В процессе восприятия человеку дано «всматриваться» в первоидею Бога. Это и есть процесс познания. Чтобы он стал возможным, необходимо иметь Я. Оно приходит к человеку свыше силой второй деятельности Сына. Он дарует бытие и жизнь также *индивидуальному духу*, что, собственно, и является феноменом Я. Все формы бытия, все царства природы имеют Я, только у них оно действует с высших мировых планов. Один лишь человек обрел его в чувственной реальности — правда, в форме малого «я», — потому он владеет даром познания (рис.8).

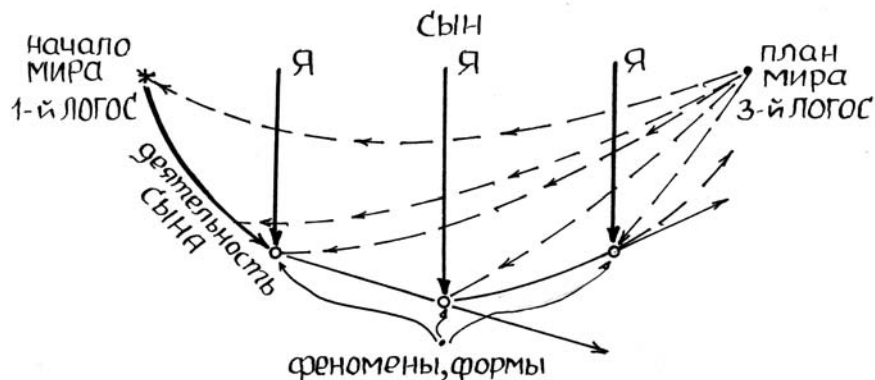


Рис. 8

Третий Логос, творя формы бытия, одновременно нисходит-восходит по их ступеням вплоть до той формы, в которой он может явить себя чисто духовно. Так возникают формы психического, душевного, мыслительного. Единственное, чего он не может им дать, — это субстанциональное Я. — Когда скульптор берет глыбу мрамора и обрабатывает ее, то он напечатлевает ей свою идею, которая получает форму художественного произведения. Напечатлеть ему непосредственно собственное Я он не может (вспомним легенду о Пигмалионе). Жизнь Я приходит со 2-ым Логосом. Третий Логос есть единство всей космической интеллигенции, Он есть Пан-интеллигенция мира. Когда она приходит в отношение с земным

планом, с духовной жизнью людей, ее называют Софией — Божественной Премудростью.

В своей ориентированности на Отчее начало 3-й Логос рождает такое бытие «я», которое бессущностно, способно лишь рефлексировать реальность духа, нисходящего к нему. Таково «Небо» низшего «я». Его «Землею» является мир восприятий. И вот однажды в эту констелляцию человека низошло Само макрокосмическое Я — Сын Божий. Некогда из Его единства с Отцом могла быть импульсирована гигантская эволюция, давшая тело и живую душу Иисуса из Назарета. И потребовалось Его единство со Св. Духом, чтобы в это тело могло войти сущностное Я. Таким образом, нам не остается ничего иного, как признать, что Сын единосущ Отцу и Сын единосущ Св. Духу.

Имеется апокрифическое Евангелие, в котором говорится, что глас, раздавшийся при крещении на Иордане, произнес: «Сей есть Сын мой возлюбленный, ныне Я породил Его». Породивший же был Духом Святым. Сомневающемуся Иосифу Ангел говорит о его жене Марии: «Родившееся в ней есть от Духа Святого». (Мф. 1, 20) Мы знаем, что тогда единственный раз на протяжении всего развития мира вся полнота Божественного замысла, какой она открылась Сыну до начала мира, низошла на земной план. И когда совершилось воскресение Христа, то уже не в мире Великой Пралайи, не в вечности, не в надвременном, а в *инобытии* был хотя и в одном, но космически-земном, всеобъемлющем акте достигнут *последний* этап нашего эволюционного цикла, и Св. Дух *отразил Отцу полноту Его откровения*, которое через Сына было в начале мира открыто Ему, Духу.

Когда-то то, что произошло с Иисусом из Назарета, переживает каждый человек. А пока что в людях создается основа для такого высокого восхождения. Во времени и в пространстве возникает иерархия феноменов. Двигаясь по ней в прошлое, Св. Дух достигает Отчего в вечности и отражает Ему характер инобытия. В самом инобытии силой имманентных законов совершается эволюция видов. Поскольку формообразующее действие приходит из будущего, то ставшему невозможно будущее предвидеть вполне. Например, нельзя сказать, что современные земноводные, претерпев ряд метаморфоз, когда-то станут похожими на современных млекопитающих. Эволюция есть творческий процесс, совершающийся силой имманентных ему законов и индивидуализирующей силой духа.

Все существа, все феномены мира являют своими формами мудрость Духа, идею, определившую их как форму и как бытие. Но они есть несовершенное воплощение идеи, поэтому Пан-София отрицает их. Так между ставшим и становящимся повсюду возникает противоречие. Формы отрицают формы, бытие — бытие. Примиряет их метаморфоза менее совершенного в более совершенное. Метаморфоза эта есть *жизнь Я*.

4. Три Логоса и начало мира

Филогенез мыслящего сознания содержит в себе глубокое противоречие. Оно состоит в следующем: человек сознательный занимает самое верхнее положение в иерархическом ряду царств природы, деятельность же мышления приводит его к тому, что природа в нем умирает, он нисходит на ее низшую, минеральную ступень. Поистине, в человеческом сознании имеет место загадочный процесс движения вверх по идущей вниз лестнице. Его не разгадать, не обратиться к самым высоким основаниям мира.

В религиозной традиции Божественное Троиединство не характеризовали, но, прибегая к образу, давали Ему Имена, чтобы указать на *характер связи* с Ним человеческого существа. В духе этой традиции ведем наше исследование и мы.

В одной из лекций Рудольфа Штайнера можно прочесть следующее: «Если мы говорим о троичности души, то должны сказать об Отце, Матери и Сыне: Озирисе, Изиде, Горусе.

Если мы говорим о троичности духа, то должны говорить об Отце, Слове и Св. Духе». (В. 69/70, S. 25.) В силу высших законов мира человеческий дух троичен — также и в своем понятийном явлении, в диалектике. Троичен и его генезис.

Наиболее совершенным выражением идущих в эволюции навстречу друг другу импульсов Отца и Св. Духа является минерал, кристалл — самая совершенная форма в природе, способная оказывать эстетическое действие на душу человека благодаря цветовой и световой игре. К такой форме стремится и мыслящий дух, минерализируя своего носителя. Проблема же жизни духа решается второй Ипостасью. Поэтому коренного вопроса теории познания, а также теории отражения, вопроса о самодвижении диалектических триад без Христологии не разрешить. Кроме того, вопросы эти являются составной частью учения об эволюции в антропософском ее освещении.

На современном этапе развития нам *дано* в мыслительном рассмотрении приблизиться к праистоку нашего происхождения и познать трехипостасное откровение абсолютного, абсолютно беспредметного единства, из которого, как пишет евангелист Иоанн, «все начало быть». Оно есть также источник всякого истинного познания, имеющего дело с реальностью, бытием. Но Его явления в бытии и явления познанию не однозначны. Рудольф Штайнер говорит, что в философских, теософских, в платоновском смысле, традициях вступающее в область познаваемого принято называть духом, в том смысле, что «все сознание мира живет также и в человеке, в абстрактном мышлении. В себе человек называет это духом, а поскольку оно действует вовне, в творящей природе, то он называет это Св. Духом». (ИПН. 93-а, 12.10.1905.) Что действует в подсознательной (сверхсознательной) жизни души, что стоит за всем живым, действует в нашей речи, это объемлется понятием Слова — Именем Христа. «А то, что, с одной стороны, принадлежит природе, поскольку она еще не познана, а с дру-

гой — той части нашего собственного существа, которая однородна с природой, — это дух человека всегда обозначал ... принципом Отца». (ИПН. 131, 5.10.1911.)

Так предстает все это человеку на современном этапе его развития, где он обладает способностью познавать. Его познание есть плод развития. Развитие же исходит из Единства, первобытием которого является отношение между Отцом и Сыном. Рудольф Штайнер говорит, что для понимания деятельности того, что импульсирует откровение, необходимо представить себе Существо, стремящееся свое отражение сделать подобным себе вплоть до состояния жизни (это этап эволюции, называемый рундой). Иными словами, мы должны помыслить себе космическое все-сознание, желающее жертвенно отразиться в состоянии жизни.

Представим себе, продолжает Рудольф Штайнер, что некое существо свою экзистенцию, свою жизнь отдает своему зеркальному отражению, тогда мы составим себе понятие о том, что такое первая жертва. (В. 78, S.31.) Именно так поступает 1-й Логос, «нарушая» единство. Он проявляется как *Всесилие*, которое состоит в том, что «Отец открывается Сыну. Так обозначается первое творение». (В. 67/68, S. 21.) Греки называли его хаосом. Это есть творение из ничто. Таково начало всех начал. В дальнейшем развитии творение из ничто уже не может быть первичным. Оно возникает на базе того, что уже положено, и положено двояко: как эволюция и инволюция. Так это обусловлено изначальным *отношением* 1-го и 2-го Логосов. Оно же таково: «Сначала 1-й Логос отражается, потом Он дает отражению Свою жизнь. В то время как в 1-ом Логосе все направлено вовне, экзистенция действует вовне, 2-й Логос, во-первых, имеет экзистенцию, которую Он получил, и, во-вторых, свойство [способность] отражать свое содержание 1-му Логосу. Так имеем мы во 2-м Логосе двоичность. Жизнь и содержание 2-го Логоса двоичны. Содержание у него то же, что и у 1-го Логоса (всесознание. — *Авт.*), но жизнь в нем есть нечто иное, чем в 1-ом Логосе». (В. 78, S. 32.)

Жизнь во 2-ом Логосе является инвольвированным все-сознанием 1-го Логоса. Само же все-сознание в обоих Логосах одно и то же. Об этом трактует фихтевское тождество Я = Я: если Я положено, то положено Я. Как в начале творения, так и в философии Фихте из того тождества нельзя произвести многообразие сотворенных «Я». Поэтому в начале творения *отношение* между 1-м и 2-м Логосом *отражается* еще раз. Об обоих отражениях говорится в Евангелиях. Первое из них имеется в виду в таких, например, словах: «Я и Отец — одно»; «Я исшел от Отца и пришел в мир»; «Я не Сам от Себя исшел, но Он послал Меня»; «видящий Меня видит Пославшего Меня»; «Я иду к Отцу Моему». (Ин. 10, 30; 16, 28; 8, 42; 12, 45; 16, 11.)

О втором отражении сказано: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух Истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать обо Мне» (Ин. 15,26), т.е. даст познание Христа, но, заметим еще раз, — не жизнь Я. Так выступает 3-й Логос: как *отражение*

отражения, отражение отношения. И сколь ни велика дистанция между Богом и диалектикой, но именно таков первофеномен ее закона отражения, благодаря которому становится возможным синтез.

Третий Логос, говорит Рудольф Штайнер, содержит в себе:

- «1) отражение 1-го Логоса,
- 2) отражение того, что 1-й Логос вызвал во 2-м Логосе, а именно — Его жизнь,
- 3) отражение того, что 2-й Логос отражает 1-му Логосу».

(В. 78, S. 32)

Первый Логос полагает начало нового цикла эволюции в абсолютной свободе. «Здесь мы касаемся области, — пишет Рудольф Штайнер в «Очерке тайноведения», главном своем труде, посвященном теме эволюции, — где существа и события обосновываются не тем, откуда они происходят, а сами собой». (ИПН. 13, S. 171.) Свободой творить из ничего обладает лишь деятельность, проистекающая *из любви к поступку* (то же самое будет в дальнейшем сказано и о человеческой свободе).

Импульс божественной творческой деятельности возникает в надвременном и в «домировом» состоянии. Он в нем «есть высочайший духовный мировой свет»*) (В. 78, S. 33) — сознательное всезнание и всесилие. Отражаясь во 2-м Логосе, Отец порождает жизнь мира; благодаря 3-му Логосу она обретает формы, одной из которых становится, в конце концов, человеческое сознание.

Суммируя сказанное о трех Логосах, о триединстве Отца, Сына, Св. Духа, мы приходим к следующей картине. Из исходного начала (запредельного для рефлектирующего сознания) Первопринцип мира открывает себя трояко. В этом откровении являет себя некое сверхсознание, не свойственное нашему эволюционному циклу. Открываясь как новая Вселенная, оно совершает жертву, не побуждаемое в своем всевластии ничем внешним. Жертва его состоит в том, что оно отражается в себе. Для этого оно, как единое содержание, манифестирует себя в трех Ипостасях (рис. 9а). Самым важным в этой первой манифестации является то, что единство в ней превалирует над троичностью. И что бы в дальнейшем ни происходило во Вселенной, ее единство всегда остается нерушимым и основополагающим. *Все исходит из него и в него возвращается.*

То первооткровение еще нельзя замкнуть в треугольник, поскольку он является символом *триединства*, — у него есть четвертый элемент: *единство*, символом которого в эзотерике служит «всевидящее око». В исходном же состоянии мира первый импульс в равной мере исходит из точки I и движется в точки II и III и наоборот — исходит из точек II и III и движется в точку I. Мы имеем тут дело с некой изначальной одномерностью

*) Запомним это, поскольку субстанция всякой мысли — световая, световой эфир, и у нас еще будет идти о нем речь.

или даже точечностью мира, а также с абсолютным тождеством: Я= Я = Я. Такое представление необходимо усвоить, чтобы понять единобожие Христианства.

Рудольф Штайнер описывает праотношения трех Логосов, прибегая, для облегчения понимания, к буквенным обозначениям: «Если 1-й Логос

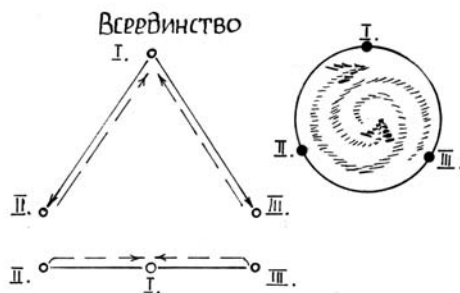


Рис. 9 а

есть стремящаяся вовне, творческая деятельность, то Его отражение в 3-м Логосе есть именно обратная деятельность 1-го Логоса» (см. рис. 8). Свет А 1-го Логоса в третьем оказывается самой внешней духовной тьмой. (Я = не-Я.) Во 2-м Логосе есть жизнь. «Это не та жизнь, которая приносит себя в жертву, а такая, которая принята (получена от 1-го Логоса. — *Авт.*). Жизнь, приносящая себя в жертву в 1-м Логосе, есть любовь. Ее противоположность в

3-м Логосе есть абсолютное желание (В), жажда, стремление к Логосу» (первому. — *Авт.*). С — это «верное отражение 1-го Логоса» в 3-м Логосе. (*Ibid.*)

Собственно говоря, трехипостасность единого Бога являет себя во втором акте первооткровения, где исходное единство открывает себя как единство сознания (всесознания) и жизни (АВ) (см. рис. 9b). Оно отражается в себе (в А) и жертвует отражению свою жизнь (В'). Так было положено начало дуализму сознания и жизни, которого философия не может разрешить до сих пор, поскольку боится «онтологизировать» теорию познания.

Далее жизнь В' и всё отношение АВ' не только отражается назад в исходное положение I, но и отражается в III. Так открывается Божественное Триединство, известное в религиозных представлениях как Востока, так и Запада, открывается благодаря еще одной жертве, ибо вторая Ипостась также не побуждается ничем внешним, чтобы отразиться в третьей Ипостаси. Сам Христос говорит об этом: «Потому *любит* Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее...». (Ин. 10, 17) Рудольф Штайнер же, напомним, отмечает в данной связи, что «жизнь, приносящая себя в жертву в 1-м Логосе, есть *любовь*». (В. 78, S. 33.) Таким образом, эзотеризм Антропософии есть не что иное, как эзотеризм Св. Писания.

В словах Христа значительно все; в них, выражаясь современным языком, нет общих мест. Когда Он говорит, что имеет власть отдать жизнь, то, конечно, имеет в виду третью Ипостась; потому это *вторая* жертва. Она импульсирована Отцом, но не обусловлена Им. Христос не может полученную от Отца жизнь пожертвовать Ему же, ибо Они оба в ней совершенно едины. Но *отношение* Отца и Сына (АВ'), будучи отраженным в третьей Ипостаси, принимает уже иной вид (А'В''); в дальнейшем именно здесь возникнет проблема бытия (факта) сознания, а потом жизни его в ином.

В третьей Ипостаси также содержится сверхсознание (А), к нему добавляется то, что ей отражает вторая Ипостась; и все это вместе взятое третья Ипостась должна отразить назад первой Ипостаси. Так возникает *третья жертва*, ибо и третья Ипостась суверенна. Если бы в Евангелии нам была открыта речь Св. Духа, то она могла бы звучать, примерно, следующим образом: Все, что приходит от Отца и Сына есть Мое; Я имею власть дать ему форму, чтобы вновь принять ее: дать формы природе и принять формы самосознания, Я, дать идеи и принять созерцания.

Так зарождается становление нашей Вселенной на прафеноменальном уровне. Сначала открывается троякое *тождество* всесознания, вселенского Я, затем тождество приносится в жертву отношению как отражению, и тогда рождается триединство сознания жизни и формы. Далее совершенная любовь становится желанием, свет всесознания — тьмою рефлексии; отношение сменяется *противостоянием*: «Свет во тьму светит, но тьма не постигла его» (Ин. 1,5).

Когда в процессе развития рождается форма я-сознания, низшего «я», то в нем Божественное всесознание начинает возвращаться к себе. Так в три этапа совершается развитие мира, плодом которого является человек. На последнем из них жертву должно принести человеческое мыслящее в понятиях сознание, перейдя от рефлексии-противопоставления к слиянию с объектом познания в созерцании. Тогда индивидуальный дух человека начинает сливаться со всесознанием.

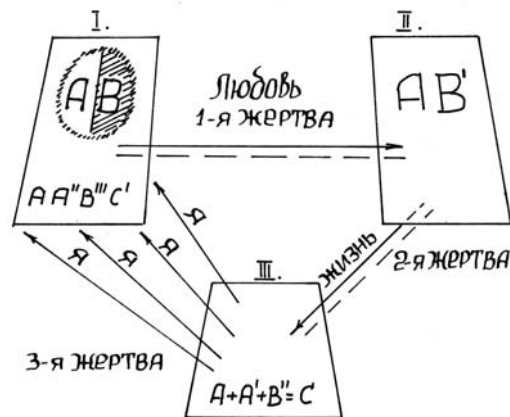


Рис. 9 б

5. От начала мира до эона Земли

Универсум является не просто органическим, т.е. живым, целым. Он есть Мировой Индивидуум, все члены которого суть индивидуализированные духовные существа. Их называют Божественными Иерархиями. Божественная Троица в составе Мирового Индивидуума образует его Дух. Это наивысший Дух Вселенной. Его откровение было для Него неким переходом Его от одного состояния к другому. Переход тот можно уподобить лемниска-тообразной метаморфозе, в которой точка перехода одной петли в другую представляла собой на том высочайшем уровне всеединство и была систе-

мообразующим принципом нашей Вселенной. По этой причине, когда мы подступаем к подобным лемнискатообразным метаморфозам в человеческой душе и духе, то находим в этой точке чистую деятельность Я.

В своем прафеноменальном состоянии, в мировом Я, тот системообразующий принцип не входит ни в состав элементов Вселенной, ни их связей. Он пребывает в «неизреченном»; о нем, как о едином Боге, пытаются составить представление так называемое «отрицательное богословие» (Дионисий Ареопагит), в котором на все вопросы о свойствах Бога дается отрицательный ответ, поскольку, как пишет об этом Н. Лосский, «всякое «что» в мире слишком мало для Бога: Он есть *Сверхчто*. Отрицания, ведущие к этому Сверхчто, указывают на то, что в Боге нет ничего содержащего в себе отрицание; следовательно, в действительности они суть *отрицания отрицаний*» (!).¹⁰¹

Силой сверхмирового, сверхлогического принципа в человеке полагается начало его восхождения к Богу через логическое, поскольку и человеку надлежит стать индивидуальностью в составе Мирового Индивидуума. И когда в «Откровении Иоанна» Бог говорит: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец» (Апок. 1,8), — то мы имеем право понимать это следующим образом: «основа мира есть Сверхсистемное, Сверхмировое начало, Бог»¹⁰²) — Альфа; Его Омега есть индивидуальный дух человека, производящий мышление по законам диалектики, которыми отрицается пустота рефлексии.

Между «Альфа» и «Омега» в указанном их смысле и простёрлась эволюция мира. В ней откровение сверхмирового Бога, сверхмирового Я Мирового Индивидуума, повлекло за собой откровение Его Духа (Троицы), а затем и других членов Его Существа (Души) — Иерархий. Откровение Духа положило основной закон развития (триединство), Иерархии опосредовали многообразие его явлений. Первым из таких опосредований стал эон древнего Сатурна.

В «Очерке тайноведения» Рудольф Штайнер пишет, что начало эону Сатурна было положено жертвой субстанции воли, которую высокая Иерархия Духов Воли (Престолов, Тронов) принесла на алтарь творения. Из нее возникли зачатки физического тела человека, которые сгустились до состояния тепла. Своего рода «атмосферу» того космического тела, состоявшего из тепловых монад, являли собой существа Иерархий, стоящих ниже Тронов: Духи Мудрости (Kyriotetes, Господства), Духи Движения (Dynamis, Силы) и Духи Формы (Exusiai, Власти, Элоимы). «Происходило постоянное взаимодействие между тепловыми телами Сатурна и означенными существами. Последние погружали члены своего существа в физические тепловые тела Сатурна. И между тем, как в самих этих тепловых телах не было никакой жизни, в них выражалась жизнь обитавших вокруг них существ. Их можно было бы сравнить с зеркалами. Но только они отражали не образы названных существ (Иерархий. — *Авт.*), а их жизненные состояния». (ИПН. 13, S. 160.)

В приведенном описании выделим двойкое: во-первых, мы находим в нем первофеномен нашей рефлексии; от начала мира мы сами долгое время служили некими «зеркалами» для других существ, прежде чем обрели рефлексию в себе; во-вторых, мы видим, что творение мира совершается по аналогии с откровениями внутри трех Логосов, но уже не обладает силой их единства. Это творение вторичное.

Троны не случайно носят такое имя: они создают «место» Отчому принципу в нашем эволюционном цикле. Однако потребовалась деятельность еще более высоких существ, чтобы первооткровение перешло в становление. Это были Серафимы (Духи Вселюбви) и Херувимы (Духи Гармонии; их еще называют Полнотой Софии). Они (вместе с Тронами), как говорит о них Рудольф Штайнер, «созерцают» Бога, и все, что они приносят с собой, что они делают, «они делают (это) из лицезрения Господа. Господь совершает это через них... лицезрение Господа — это столь крепкая сила... что они с непосредственной уверенностью, с непосредственным импульсом проводят возложенное на них Богом. ... они видят Бога в Его первоначальном истинном облике...» (ИПН. 110, 18.4.1909.)

Такова, скажем, «Альфа», первофеномен уже не рефлексии, а созерцающей силы суждения — «Омеги» эволюционного процесса, совершающегося в течение первых четырех эонов; также и в этом вопросе, не желая познавать, каким было праначало мира, не разобраться в сути индивидуального восхождения человека. В том праначале мы познаем, как совершается переход Божественного Триединства из состояния вечности, пребывающего в состоянии творящей деятельности. Всё инобытие древнего Сатурна слагается в некоего рода зеркало, в котором отражается высшее Триединство. «Поверхность» зеркала являет собой начало действия закона симметрии, и одновременно она образует в развитии плоскость, а лучше сказать, ось отношения прошлое-будущее.

Другая мировая ось, со своей симметрией, образуется, так сказать, «по вертикали» творения (рис. 10). В результате возникает мировой крест творения, на котором, как говорил Платон, распята Мировая Душа. Здесь перед нами величайший *Праобраз Мистерии Голгофы* (подробнее об этом мы сможем говорить лишь позже).

Престолы принесли в жертву субстанцию своей воли, из которой возникло тепло — инобытие сущего, Отчей воли. И, можно сказать, сразу же жизнь 2-го Логоса проявляется по евангельскому принципу: «иду к Отцу» (Ин. 14, 28). Это очень существенный момент для по-



Рис. 10

нимания движущей силы развития. В инобытии Отца, опосредованном существами Первой Иерархии — Серафимами, Херувимами, Тронами (Престолами), — жизнь Сына, будучи опосредованной существами Второй Иерархии — Господствами, Силами, Властями, — направляется как бы *назад*, к Отчей субстанции воли, к тепловым монадам, и возникает отражение, в котором проявляется Ипостась Св. Духа, опосредованная *еще только становящимися* существами Третьей Иерархии — Духами Личности (Архаями), Архангелами и Ангелами, — а вслед за ними — человеком, и далее, вслед за человеком, — царствами природы. Так возникает гигантский поток становления, сначала удаляющийся (отражающийся) от Отчей основы мира, но лишь для того, чтобы в Я снова вернуться к ней. В этом суть эволюционного процесса. Он совершается на двух путях. Один из них, так сказать, «пролегает» по «небосводу» эонов, где Иерархии вступают одна за другой в работу развития. На древнем Сатурне они вызывают действия на другом пути, где пребывают тепловые монады. В них возникают различные процессы^{*}, а сами они образуют на начальных этапах эволюции некую, скажем условно, «плоскость отражения» (пространство в нашем понимании тогда еще не возникло), в которую «смотрят-

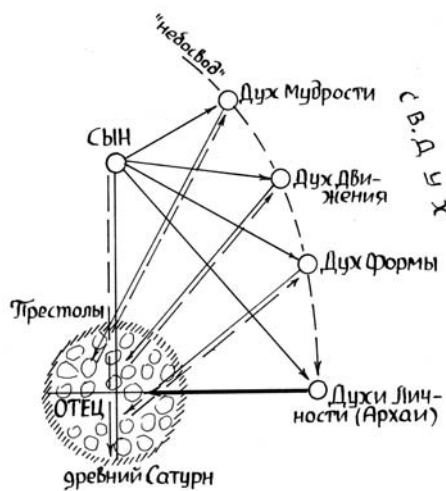


Рис. 11

ся» своим бытием существа Второй Иерархии и так *познают* свои задачи в осуществлении Отчей воли в ином. Их высокоосознанная деятельность, в которой *созерцание есть жизненный процесс*, приводится к синтезу 3-им Логосом. Он есть их высшее Я и с их помощью творит многообразие форм, состоящих из жизни и сознания, сначала *трансцендентных* этим формам.

Первый шаг к имманентизму инобытия был сделан, когда Духи Личности обрели индивидуальное «Я». Они были первыми в нашем эволюционном цикле, для кого процесс отражения (правда, не теневой) стал тем, что мы теперь называем Я-сознанием. Рудольф Штайнер называет Архаев «людьми Сатурна». Они тогда (как и Архангелы и Ангелы) не возникли впервые — начало их бытия уходит за пределы первого эона, — а обрели индивидуальное «Я» (рис. 11).

^{*} За многочисленными деталями всех эволюционных процессов мы отсылаем читателя к трудам Рудольфа Штайнера, поскольку, как уже было сказано, мы стремимся дать введение в *методологию* Антропософии и потому весь фактический материал привлекаем лишь в той мере, в какой он служит поставленной цели, а не популярному изложению Антропософии.

ский поток становления, сначала удаляющийся (отражающийся) от Отчей основы мира, но лишь для того, чтобы в Я снова вернуться к ней. В этом суть эволюционного процесса. Он совершается на двух путях. Один из них, так сказать, «пролегает» по «небосводу» эонов, где Иерархии вступают одна за другой в работу развития. На древнем Сатурне они вызывают действия на другом пути, где пребывают тепловые монады. В них возникают различные процессы^{*}, а сами они образуют на начальных этапах эволюции некую, скажем условно, «плоскость отражения» (пространство в нашем понимании тогда еще не возникло), в которую «смотрят-

Особенность развития этих существ, а также позже Архангелов («людей» зона Солнца) и Ангелов («людей» зона Луны), состоит в том, что они, в отличие от существ Второй Иерархии, приходят в самое непосредственное отношение с творимыми в течение трех зон человеческими монадами: эти последние становятся как бы членами их существа, служат им наподобие того, как наша *нервная система* служит нашей душевно-духовной деятельности.

Своим низшим членом эти существа имеют астральное тело, но оно у них доводится до такой ступени развития, что действует наподобие современного человеческого «я». Им они и воздействуют на тепловые монады, наделенные иллюзией жизни, поскольку она принадлежит существам Второй Иерархии.

Духи Личности, как пишет Рудольф Штайнер, «сообщают телесностям Сатурна видимость личности. Ибо на самом Сатурне находится не личность, а как бы ее отражение, скорлупа личности. Настоящую свою личность Духи Личности имеют в окружении Сатурна». (ИПН. 13, S. 163.) Она у них иерархического рода в силу их досатурнического происхождения, где они развивали свое астральное тело, и в то же время зависит от того, что им отражают монады: «они не только имеют «Я», но и *знают* о том, ибо теплота Сатурна, отражая их «Я», доводит его до их сознания. Они «люди», но в иных, чем земные, условиях». (Ibid., S. 164.)

Мир тепловых монад Сатурна, чтобы служить своему небесному окружению некоего рода «мозгом», также должен был претерпевать глубокие изменения. «Когда сатурнические тела, — читаем мы далее в «Очерке тайноведения», — достигли способности отражать жизнь, эта отраженная жизнь смогла проникнуться качествами, присущими астральным телам Духов Движения» (Ibid., S. 162), и Сатурн начал отражать душевные действия, но всеобщего характера. Вслед за тем Духи Формы делят эту жизнь на отдельные живые существа. (Ibid. S. 163.) Так образуется своего рода «*модель*» будущего земного человека с его физическим, эфирным и астральным телами, которые, приходя к единству в человеке, образуют его *душевное тело*.

Такая обработка монад Иерархиями привела их к значительному обособлению от духовного окружения. К окончательному втягиванию принесенной Тронами субстанции воли в мир становящейся вещественности привело воздействие, оказанное на монады несовершенными астральными телами, которые имели некоторые Духи Личности. Это было в некоем роде *праобразом земного грехопадения*. Человеческие монады оказались поставленными между действием на них высоких Иерархий и индивидуализированным восприятием этой деятельности в них Я-существами Архаев. *Так возник первофеномен того, что в земных условиях человек переживает как дуализм восприятия и понятия*. Обращаясь к первоисточку этого дуализма, можно понять способ его разрешения: через познание *досознательной* (для человека) *взаимной* (одна для другой) *имманентности* обеих его сторон.

Конечно, *понятия* Архаев были чистыми имагинациями, сверхчувственными созерцаниями. И когда к ним добавились вещественные (тепловые) *соответствия*, приходящие из мира инобытия, то они смогли те имагинации начать относить к себе, т.е. знать, что у них есть «Я». Для монад же шедшие от Архаев имагинации были чем-то вроде группового сознания, а отражали они их некоторым многообразием своего теплового бытия, образовавшегося благодаря действиям на них разных Иерархий.

Ступение тепловой вещественности привело к тому, что часть воздействий на нее Иерархий стало *опосредоваться* Духами Личности, чем, собственно, и было обусловлено рождение в этих последних новой формы сознания. Оно рождено совместным действием высших проявлений сознания, жизни и формы и может быть названо предметным, поскольку основано на опыте взаимодействия с инобытием. У Архаев оно, естественно, не носило чувственного характера, но и не было независимым от инобытия, в их сознании проявлялась «иносказательность» воздействий на него инобытия. Лишь по принципу образования сознание Архаев было подобным сознанию земного человека. Его можно рассматривать в качестве *прафеномена развивающегося человеческого я-сознания*.



Рис. 12

Прафеноменом же я-сознания Архаев была сама Божественная Троица. С началом эволюции отношение Ипостасей Отца и Св. Духа становится все более отдаленным. Их разделяет сначала действие Иерархий, а затем внешняя теплота. Ипостась Сына выступает в Их отношении (мы тут воспользуемся выражением Фихте) как «основание отношения». Откровение и творение начинают отличаться друг от друга таким образом, как это показано на рис. 12.

Творение вбирает в себя высший принцип триединства и вырабатывает собственную троичность: эволюции, инволюции и творения из ничего. В результате рождается «Я» Архаев.

Что на высшем уровне Отец полагает свободно и только из Себя, на низшем уровне становится тепловой формой бытия, противостоящего источнику своего творения. Чтобы образовавшееся тепло при этом удержать в инобытии, чтобы оно не одухотворилось раньше времени, Сын образует основание отношения между Тронами и Духами Личности, что выражается в *творящей деятельности Второй Иерархии*. Вернее сказать, Сын переносит жизнь, полученную от Отца, на этих существ, а они направляют ее на жертву Престолов и получают в отражении назад то, что обуславливает движение общего развития «вниз» по «небосводу» (см. рис. 11) зона Сатурна и импульсирует развитие Духов Личности.

Христос поэтому является истинным Творцом Небесным: Он творит индивидуальную жизнь, для которой поток эволюции создает лишь предпосылки, и в этом смысле творит из ничего. Он следует за Своим творением вниз, и когда оно становится человеком сознательным, то — вплоть до материального плана, а потом, через Мистерию Голгофы, задает ему путь к одухотворению.

В ходе двух дальнейших эонов — древнего Солнца и древней Луны — индивидуальным «Я» овладели Архангелы и Ангелы. Принцип их развития был тот же, что и у Духов Личности: их сознание не нисходило ниже имажинативной ступени и оставалось в сущностной связи с бытием мирового сознания. Но признак предметности в нем был выражен сильнее, чем у Духов Личности. Причиной тому было возрастание противоречия между духом и вещественностью инобытия. Это последнее приобрело вид царств природы, а человеческие монады овладели собственной трехчленной телесностью и зачатками душевных процессов. Подобного рода «зеркала», рефлектируя «Я» Архангелов и Ангелов, более тесно связывали их со своим собственным бытием.

Становлением сознания трех родов существ Третьей Иерархии управляли Духи Воли. Поэтому с самого начала оно было *волеобразным*; в их «Я» осознанная воля действует как принцип претворения. Их «Я» было и остается перманентным становлением, в котором воссоединяются два рода сверхчувственных восприятий. Один из них заключает в себе идущую из будущего деятельность Св. Духа. Ее субстанция астральная. В инобытии опосредующее действие в ней, низводящее ее из высочайшей сферы в более низкую, исполняют Духи Движения. Другой род имажинаций существ Третьей Иерархии получают из прошлого; их опосредуют Духи Воли; чувственно они запечатлены в царствах природы. В своем первоисточнике оба рода имажинаций тождественны, поэтому мир предстает иерархическим существам как единство. В явлении же мир постоянно имеет вид некоего рода гигантской воронки с двумя движущимися навстречу другу спиралями становления. В точке перехода одной в другую стоят существа Третьей Иерархии и земной человек. И здесь прошлое отражается в будущем. Я-сознание существ Третьей Иерархии способно заглянуть за поверхность возникающего в момент настоящего «зеркала». Так несут они Отцу Его первооткровение, которое призван отражать Св. Дух, но уже в его эволюционном осуществлении.

Такова «рефлексия» существ Третьей Иерархии. Прошлые они переживают как данность наподобие того, как человек находит в себе неограниченное множество тетиических*) суждений; все они связаны со ставшим. Имагинации, приходящие к существам Третьей Иерархии из будущего, завершают прошлое, делают его осознанным *на уровне этих существ*, которые были не способны осознать его в те эпохи (эоны), когда они ещё

*) Имеющие всегда форму тезиса утверждения, догматические суждения.

не обладали или ещё только овладевали индивидуальным «Я». Завершенное прошлое — в форме Я-бытия — восходит к Отцу. В чувственной реальности эту задачу призван решать человек.

Я человека рождается иначе, чем у Иерархических существ, поскольку его органы чувств открыты вовне, а его рефлексия — тенеподобна. С началом земного эона на его «небосклоне» восходят существа Третьей Иерархии. Существа Второй Иерархии как бы отступают в глубь мира, в выси духовной Вселенной, в мир неподвижных звезд; в планетной системе остается лишь их действие.

Постепенно в инобытии земного эона разворачивается сложная жизнь царств природы, представляющих собой феноменологию древних форм мирового сознания, творчески мыслившего становление человека. Сам человек, обособляясь и от того сознания, и от царств природы, овладевает индивидуальным Я в условиях инобытия. Особенность этой земной его конstellляции развития состоит в том, что показанная на рис. 11 точка, скажем, соединения «неба» с «землей» — в которую поочередно вставляли существа Третьей Иерархии — оказывается никем не занятой (рис. 13). После того, как существа Третьей Иерархии выработали «Я», «небо», т.е. духовный мир, начинает отдаляться от «земли». Оно отдаляется в силу объективных законов развития, поскольку своим рефлектирующим мышлением человек достиг самой низшей точки необходимого нисхождения в материю. Далее развитие будет только восходящим, ведущим к разным формам одухотворения, а до того — утончения материального бытия. Именно такой перелом в развитии и приводит к кризису познания.

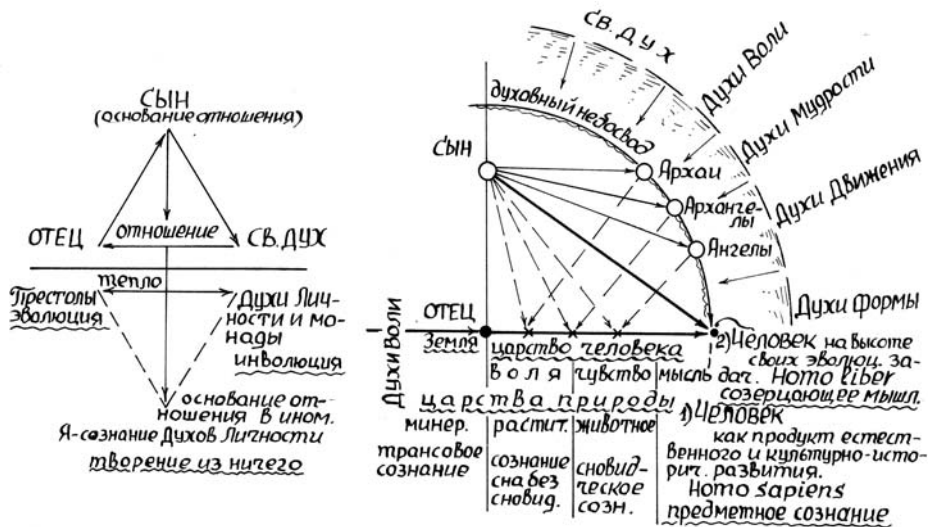


Рис. 13

6. Человек в составе мирового единства

В зоне Земли человек соединяет в себе два мира. Один из них принадлежит только человеку. Это душевно-духовный мир. Другой образован физически-эфирно-астральной телесностью. В нем человек тесно связан с окружающими его царствами природы. Жизнь души и духа накладывает особый отпечаток на триединую телесность, поэтому и она у человека иная, чем в царствах природы; в то же время, жизнь человеческой воли находится на той же ступени сознания, что и растительное царство, жизнь чувства — на ступени сознания животного царства. В мыслящем сознании человек подобен лишь самому себе. Благодаря ему сновидческое сознание его чувств, сознание сна без сновидений, присущее его воле, становятся ингредиентами его Я и в составе представлений наполняют индивидуальную жизнь души и духа.

Древнее мифологическое сознание человека образовывало переход от сновидческого к бодрственному, предметному сознанию. Целям мирового и собственного развития в их взаимообусловленном единстве человек начинает служить, овладевая индивидуальным мыслящим сознанием, в котором он развивает понятийное мышление на базе индивидуализированных восприятий чувств. Чтобы в исследовании этой формы сознания мы смогли сделать еще один шаг вперед, нам придется данное на рис. 11 и 13 развернуть, так сказать, в дополнительном ракурсе.

Мы соединим показанную на них временную ось развития с вертикальной осью мировой симметрии (рис. 13 перестроим в рис. 14) и тогда получим иерархические ступени эволюции, по которым дух нисходил к своей материализации. В исходной точке этой вертикали стоит отношение Отца к Духам Воли; это отношение: *всесознание* — форма, ибо принесенная там в жертву субстанция воли обрела форму в ином — *первоформу*. Бог-Отец не мог наделить ее жизнью, поскольку это была бы жизнь только в-себе-и-для-себя. Но начало должно быть *абсолютным*, поэтому Духи Воли полагают его в Ипостаси Отца. Жизнь же к нему приходит из Ипостаси Сына, также будучи опосредованной, но уже существами нижестоящей, Второй, Иерархии. Если бы жизнь тогда пришла непосредственно от Сына, то она тут же устремилась бы к Отцу.

Полученную от Сына жизнь существа Второй Иерархии соединяют со своим духом, чтобы из полноты своего существа действовать в эволюции. В духе же Иерархий Господствует Св. Дух. Так возникает то отношение Отец — Св. Дух, в которое «вдвигается» эволюция. Существа Второй Иерархии направляют в нее жизнь, но, несмотря на свою колоссальную мощь, в начале творения, в зоне Сатурна, они не были способны наделить жертву Духов Воли самобытием. Они лишь удерживали ее неким образом в инобытии, трансцендентно соотносясь с нею. Субстанция, таким образом, не отождествлялась с мощью высоких Иерархий, и потому к ней смогли приблизиться Духи Личности и посредством ее найти отношение

к ее духовному праобразу — к Духам Воли (Престолам) и стать Я-сущест-
ствами по их образу и подобию, открыв им тем самым путь в дальнейшее
становление инобытия.

В зонах древнего Солнца и древней Луны Вторая Иерархия развивает в
себе достаточно сил, чтобы инобытию дать зачатки истинного самобытия.
Но становлению индивидуального «Я» в нем (уже в земной зоне) способ-
ствуют существа Третьей Иерархии, поскольку имеют (хотя и косвенный)
опыт обращения с самой чувственной реальностью на протяжении всего
процесса ее становления. Они делаются управителями человеческих мыс-
лей, чувств и волеизъявлений (см. рис. 14). Благодаря всех их (мыслей и
т.д.) совместной деятельности человек сначала приходит к групповой
форме сознания, которая позволяет ему лишь косвенно заключать о соб-
ственном бытии. На этом этапе он как бы говорит себе: совместная жизнь

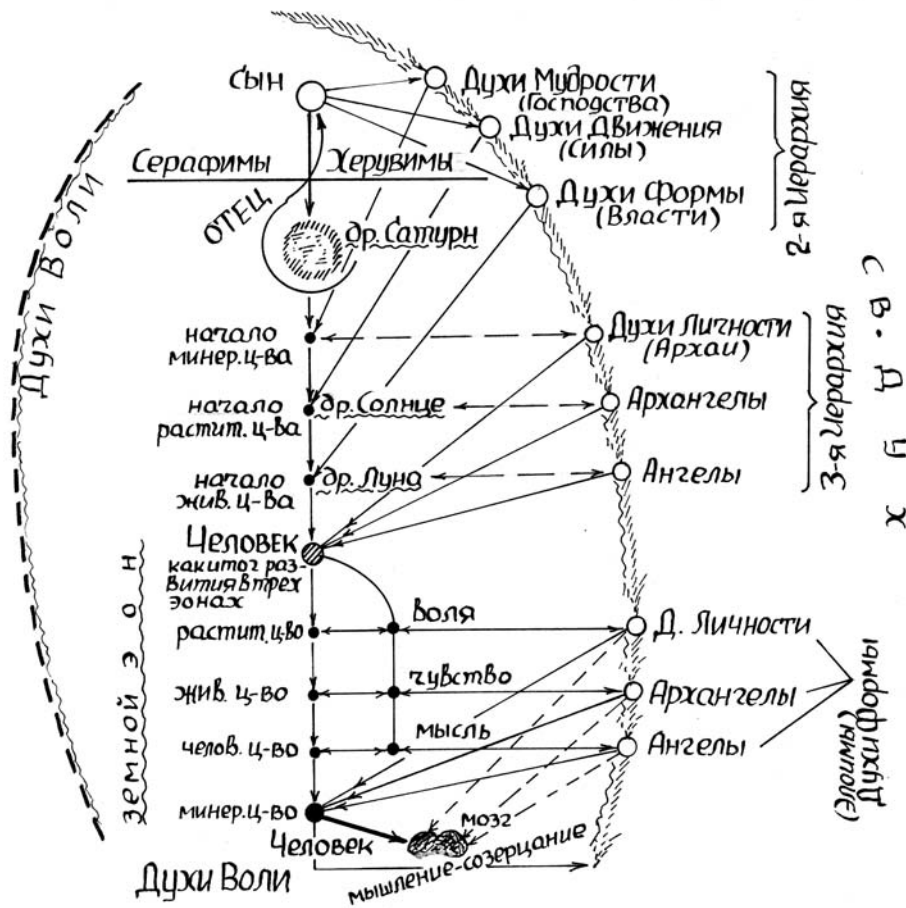


Рис. 14

с человеческим сообществом, к которому я принадлежу, дает мне возможность познать, что я есмь.

Также и существа Третьей Иерархии получают благодаря новым качествам человека более точное знание о том, как выглядит мир с чувственной стороны, куда они, как духовные существа, непосредственно вступать не могут, и несут это знание более высоким Иерархиям. Так человек становится *основанием отношения* между материальным и духовным мирами. Он, в некоем роде, раздваивается в потоке эволюции и, с одной стороны, идет (как мы сказали в начале подглавки) общим путём с природой, а с другой — своим путём: в мысли, чувстве и воле (см. рис. 14). И именно на своем индивидуальном пути он становится указанным основанием отношения. Отсюда следует, что христианизация человека начинается с первого же момента овладения им мыслящим сознанием. Поэтому прав был Августин, когда говорил, что великие греческие философы были христианами до пришествия Христа.

Выделим новую констелляцию человека в два отдельных рисунка (рис. 15 и 16). Из них мы видим, что Отчий мир (всесознание) предстает человеку как мир восприятий, а также как основа его бытия, с которой он обменивается вещественностью. С определенного момента из форм инобытия начинают вырастать, обособляться формы душевной жизни, а в них — кристаллизоваться низшее «я».

С другой стороны, и мир восприятий, и жизнь души пронизываются вселенским Духом, действие которого на человека опосредует Третья Иерархия и Духи Формы, дарующие человечеству в зоне Земли истинное (не теневое) Я, — т.е. они не «индуцируют» его в человеке, не трансцендируют, а имеют силу имманентно связать его с триединой телесностью человечества. В культурно-историче-



Рис. 15



Рис. 16

ском процессе силой этого Я человек смог развить низшее индивидуальное бессущностное «я», после чего и встал вопрос: как наделить его бытием?

Будучи плодом объективной эволюции, Я, даруемое Духами Формы, не может стать в человеке индивидуальным, ибо благодаря ей достояние Иерархий, Я, не может перейти на сторону инобытия. В то же время, действие Я — всегда индивидуализирующее. Поэтому и случилось так, что, овладевая низшим «я», человек начал выпадать из бытия, умирать в процессе восприятия и мышления — в той форме, которая является их носителем. В рефлектирующем мышлении *сознание и форма приходят в такую же непосредственную связь, какой она была на древнем Сатурне*, однако земные условия несравненно материальнее тех, бывших высоко духовными. Действие Третьей Иерархии на человека начинает отчасти повторять ту деятельность Второй Иерархии, которую она направляла на монады Сатурна. Но Третья Иерархия не может даже трансцендентно напечатлеть мыслящему духу человека жизнь. Поэтому ее — жизнь индивидуального высшего Я — принес ему Христос. И пока человек не соединится с ней, в его нервной системе будет происходить минерализация, а в крови — солеобразование, которые иерархическим существам, носителям Мирового Духа, космической интеллигенции, представляются как пустота, ничто. Они, достигая человеческого мозга, достигают самих себя (пространственные отношения тут не играют никакой роли), и мы называем это отражением. Оно, правда, не уходит от человека бесследно, его воспринимает астральное тело — так получаем мы идеи, понятия (рис. 16).

Малейшая «негладкость», «замутненность» зеркала мозга, т.е. удержание им жизни в себе в момент восприятия и мышления, произвело бы в нем некое «прорастание» жизни, и мы бы стали больными, например, получили бы мигрень.

Уловленные астральным телом отражения (а оно приучается делать это под влиянием восприятий чувств) суммируются, приводятся к синтезу низшим «я», которое и само построено из материала и последствий восприятий и представлений.

Итак, мы выяснили, что закон отражения является одним из основных законов развития. Поскольку любая деятельность Иерархий есть творческая мыслительная (в высшем смысле) деятельность и всегда персонифицирована, то *персонифицирована и деятельность отражения*, но как вторичная: в процессах развития. «Имеются поколения богов, — говорит Рудольф Штайнер, — которые изначально, благодаря самим себе обладают реальностью (таковы Иерархии. — *Авт.*), и есть другие, которые являются лишь реальными представлениями непосредственно с Сатурном, Солнцем и Луной (имеются в виду зоны. — *Авт.*) связанных богов... Таким образом, есть два поколения богов. Одно из них является представлением другого; одно относится к другому, фактически, так, как наши мысли — к нашему реальному душевному бытию. ...изначальные боги имели потребность

представить себя себе в самопознании. Поэтому они противопоставили себя как космические ... мысле-существа люциферическим существам, подобно тому как человеку сегодня противостоят его мысли». (ИПН. 129, 25.8.1911.) Идущие вперед боги как бы оставили нечто позади себя, во что они могут посмотреться, как в зеркало, как в выделенную из себя и отставшую субстанцию. Отображение того макрокосмического разделения несет теперь в себе каждый человек. Оно и привело его к тому, что опора его самосознания в чувственном мире (мозг) начала выпадать из развития. Она лишь отражает ему истинный Макрокосмос. Поэтому повседневное сознание человека *люциферично*, и нужно от него взойти к истинным богам. «Философия свободы» как раз и учит тому, как это сделать.

В одной из лекций Рудольф Штайнер поясняет, что за задачу решает человек, идя путем «Философии свободы». Он говорит: «Мы сами не реальны, когда мыслим. ... Отражение не может быть *kausa*. Если перед вами какое-либо отражение, нечто такое, что есть просто образ и вы руководствуетесь им, то он не детерминирует. Если ваше мышление есть реальность, то никакой свободы быть не может. Если же ваше мышление — образ, то ваша жизнь между рождением и смертью является школой свободы, поскольку никакой причинности в мышлении не заключено. И беспричинной должна быть жизнь, которая есть жизнь в свободе. ... Когда мы имеем чистое мышление, а от него развиваем волю к свободному поступку, то мы в чистом мышлении схватываем реальность за один край. А там, где мы сами из нашей субстанции даруем образу реальность, там свободное деяние становится возможным». (ИПН. 205, 1.7.1921.)

Чистым является мышление, каждый шаг которого поволен нами. Субстанция такого воления (не мышления) — свободно осознаваемые нами отражения мысле-сущест. Сами они — волевой природы. Чтобы прийти к их реальности, необходимо обратиться к воле Отца, что от начала мира опосредована Духами Воли. Иными словами, нам необходимо совершить то же самое, что сделали Духи Личности на Сатурне. И сам Сатурн, собственно, находится в нашем распоряжении, вернее, то, что сделали из него отставшие боги — люциферические, а также и ариманические (боги материи): это наша голова-зеркало. Ее нужно преодолеть, тогда наше мышление станет чистой волей. Преодоление же есть жертвенный акт. Жертвуя низшим «я» с его рефлексией, нереальным мышлением, мы приходим к созерцанию — к качеству, присущему истинным богам. Они, как мы помним, вдыхают и выдыхают мировую жизнь. Жизнь мира есть Христос, и она должна стать жизнью нашего созерцающего мышления.

Так, начав от Мирового Индивидуума, мы пришли к многочленному существу человека, образовавшемуся в результате эволюции. Он инволюировал ее и теперь на периферии мира, в ничто мышления приступает к осознанному метаморфизированию собственных души и духа, чтобы начать «вживлять» себя в систему Мироздания как индивидуализированное существо.

Сведем полученные результаты в единство (рис. 17). По нашему мнению, замечательное пояснение того, что изображено на этом рисунке, дает Николай Лосский, описывая свои взгляды на природу системного объекта.

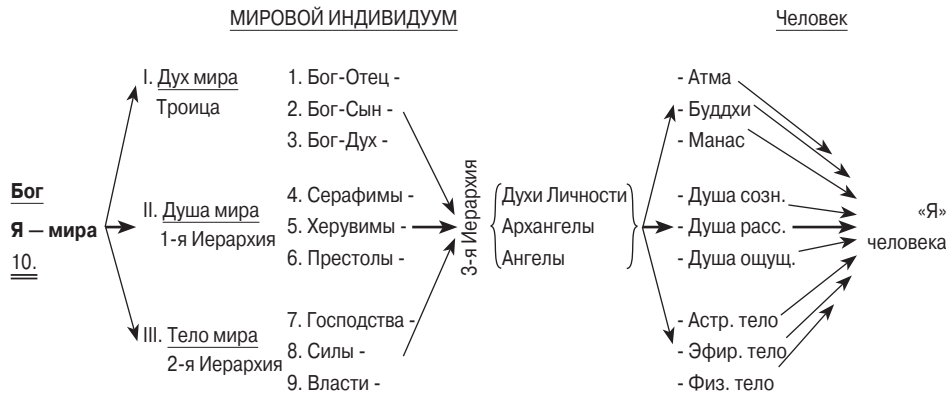


Рис. 17 (Составлен с использованием ИПН. 136, 7.4.1912)

В своем введении в философию он, рассматривая конкретно-идеальные начала бытия, пишет: «Занимаясь космологией, необходимо прежде всего рассмотреть вопрос о понятии целого и частей, входящих в состав целого. Отношение между целым и его частями можно понимать так, что элементы (части в их отношении к целому), входящие в его состав, суть нечто *первоначальное, основное*, а целое есть нечто вторичное, производное из этих элементов. Такое учение...можно назвать *неорганическим*». ¹⁰³⁾ Это, собственно, даже не учение, а целое мировоззрение. По его вине системный анализ принес некоторые плоды лишь материализму. Противоположно ему органическое мировоззрение, или понимание того, что основным является целое, от которого зависят элементы.

Для такого понимания, продолжает Лосский, «весь мир есть органическое целое. В самом деле, все субстанциальные деятели (человеческие индивидуальности. — *Авт.*) единосущны, т.е. сращены в одно целое некоторою стороною своего бытия. Поэтому все они так тесно связаны друг с другом, что все состояния каждого из них существуют не только для него, но и для всех остальных деятелей. Следовательно, каждый деятель живет жизнью целого мира. В этом смысле весь мир построен так, что *все имманентно всему*, т.е. все существа бессознательно или сознательно имеют при себе жизнь друг друга». ¹⁰⁴⁾

Именно эти выводы Лосского мы постарались на языке чистого эзотеризма Антропософии показать в их сверхчувственной реальности, в реальности их сути. Однако мы стоим пока еще лишь в начале пути. Реальность показанного должна еще стать для нас *самоочевидной*.

III. Семичленная система мира и мышления

1. Эзотеризм математического метода мышления

Системный характер мира делает необходимым многоплановое его постижение; основополагающими при этом являются макро- и микрокосмический аспекты: космологически-теистический и антропоцентристский. В процессе их разработки непротиворечивый переход одного из них в другой, будучи обусловленным единством мира, служит показателем логической строгости исследования.

Эволютивное целое мира также есть системный объект, связи элементов которого универсально обуславливают структурные связи всех соподчиненных ему объектов как законы бытия и становления. Наш эволюционный цикл имеет семь элементов (эонов) и шесть связей (пралай). И таковой является основная структура всего становящегося. Единство цикла эволюции Вселенной образует абсолютное Я, или единый Бог — Вседержитель. Бог открывает Себя триедино — таково *пребывающее* мира. Для микрокосма оно есть откровение и план мира, надвременное, вечное. Вызывая становление, триединый Бог вызывает триединое отношение прошлого, будущего и настоящего. Из них прошлое и будущее также триедины. Настоящее — едино, оно есть выражение одного лишь становления, претворения прошлого в будущее.

Так возникает система семи эонов. О месте человека в ней Рудольф Штайнер говорит следующее: «Что касается больших числовых отношений, то будущее, каким оно создается через человека, явит собой, но только на более высокой ступени, то же самое, что и Космос в прошлом. Поэтому люди должны будущее родить из себя исходя из числа, как исходя из числа Боги образовали Космос». (ИПН. 107, 12.1.1909.)

Мышление с помощью чисел позволяет в чувственном мире познавать сверхчувственное. Недаром гностики руководствовались принципом: пойми матезис, и ты поймешь Бога. Это означает, что мышление эзотерика, опираясь на принципы математики, на ее метод, делается способным чувствовать, а также абстрактное исчислять как *коренящееся в сверхчувственном*. Тот факт, что мы считаем, говорит Рудольф Штайнер, внутренне связан с тем, что мы сами исчислены, организованы согласно числу. «Вовне числа становятся нам все более и более безразличными; внутри же нас безразличия к ним нет, в нас каждое число обладает своим определенным качеством». (ИПН. 204, 23.4.1921.)

В древности во всем исходили из единства. Два получали путем деления одного на две части и т.д. Имея дело с двумя, переживали, что каждая единица в этом числе не закреплена и они могут разойтись в разные стороны. Но число три есть нечто связующее в единство. Возьмем пример

из жизни: муж и жена — это 1 и 2; отношение открыто вовне. Появляется ребенок, и число закрывается. (Ibid.) Принцип троичности греки пережили в силлогистике, послужившей предступенью диалектики:

все разумные существа — люди (1);
это существо — разумное (2);
следовательно, оно есть человек (3).

Первая и вторая посылки открыты, могут разойтись; умозаключение сводит их в триединство. В диалектике тезис и антитезис являют собой борьбу, взаимное отрицание, которое может длиться до бесконечности. Синтез дает ей положительный выход: рождение нового.

Иные возможности для эзотерического способа мышления открывают геометрические представления. Мы, например, знаем, что две параллельные прямые пересекаются в бесконечности, независимо от того, уходят ли они влево или вправо от нас. Из этого следует, что пространство одновременно и бесконечно и закрыто в себе. Рудольф Штайнер дает такое пояснение этому представлению: «Покоящаяся в себе замкнутость (система. — *Авт.*) есть сфера. Пространство есть сфера. Граница пространства есть разложенная точка, т.е. точка, ставшая поверхностью шара... Размышляй [почему] точка и сфера есть одно и то же, одно [пребывающее] всецело в себе, другое — всецело вне себя; одно — совершенно субъективное, другое — совершенно объективное; одно — только творящее, другое — только сотворенное; одно — лишь дух, другое — лишь оболочка. Все остальное есть смесь обоих». (В. 114/115, S. 43–44.)

Все законы развития, на какие опирается Антропософия: полярность, возрастание (восходящее возрастание — *Steigerung*), метаморфоза (инверсия) и др., — сущностно связаны с математическими представлениями, имеют общий с ними источник происхождения. Эти представления составляют существенную часть ее методологии. Но с их употреблением сопряжена опасность впасть в абстрактный номинализм, что лишает эзотерика возможности сохранить даруемую ими, хотя и опосредованную, но реальную связь с духом. Существуют целые оккультные сообщества, где уже веками занимаются истолкованием символов и манипуляциями с числами, не получая при этом никаких существенных результатов, — именно из-за абстрактного обращения с ними. Ничто в методологии не работает само по себе, без живой причастности к нему человека.

В книге «Духоведение» (ИПН. 9) Рудольф Штайнер неким образом исчисляет девятичленного человека. Он возникает таковым в результате действия в эволюции закона триединства, т.е. он представляет собой совершенно реальный феномен; и тем не менее, позже, в одной из лекций, Рудольф Штайнер замечает, что это было сделано им в той книге довольно абстрактно и что куда органичнее выведен в ней семичленный человек из трехчленного (см. ИПН. 204, 23.4.1921).

Семичленность может быть получена только из трехчленности. Так определено это на основополагающем уровне, где семичленность эонов развивается из божественного Триединства, и определено двояко: «семичленность, не возвращающаяся назад к трехчленности, ведет к заблуждению». (ИПН. 262, S. 51.) В своей книге «Аврора» Яков Бёме выводит мир из семи природных образов, происходящих из абсолютного божественного единства; само же единство он рассматривает в духе христианского Триединства. Бёме мыслит по принципу, описываемому нами, выражается же языком алхимии.

В эволюционистской методологии значение осмысленного образа (смысло-образа — Sinnbild*) числа невозможно переоценить. Рудольф Штайнер говорит об этом следующее: *«Не найти вообще никаких связей в эволюции мира, если принцип числа не использовать как метод рассмотрения (выделено нами. — Авт.)»* «Если число приводят в связь с тем, что происходит, то начинают мыслить апокалиптически**), учатся в некотором роде апокалиптически читать Вселенную...» (ИПН. 346, S. 193, 94.)

Ранее мы уже говорили о том, что главные принципы методологической работы с числом основываются на натуральном ряде чисел от 1 до 13. Их при таком употреблении можно уподобить философским категориям. Они могут быть также даны в геометрическом выражении (платоновы тела, кассиновы кривые), благодаря чему истолкование метода созерцающего мышления становится особенно наглядным и эффективным. Именно для трансформации сознания, для реализации его высших потенций, для проникновения мыслящим сознанием за завесу чувственного мира служат операции с числами и геометрическими фигурами и построениями как с осмысленными образами. Они возникли и были развиты в целую систему знания раньше философии и послужили подготовлением к выступлению мышления в понятиях.

Концентрируясь медитативно на единице или на точке, человек может лишь размышлять о начале всего, но может также прийти к переживанию всеединства, всеобъемлющего единства, имея перед собой его осмысленный образ, и так восходить к созерцанию, поскольку «единица, — как говорит Рудольф Штайнер, — есть откровение Абсолюта, божественного Бытия». (ИПН. 266/1, S. 500.) Из единицы развивается два — «число откровения». (Ibid., S. 539.) В трех Абсолют возвращается к себе. Высшее Триединство отражается в низшем, в творении, в триединстве меры, числа и веса. Бог сотворил мир сообразно мере, числу и весу, «согласно творческому, качественному, аналитическому порядку чисел». (ИПН. 343, S. 527.)

Число четыре можно назвать системообразующим принципом троич-

*) Это слово появилось в немецком языке в XVII в. и стало употребляться вместо слов «символ» и «эмблема». Оно, несомненно, с большей глубиной выражает содержание понятия того, что принято называть символом.

***) Апокалиптическим называется мышление о будущем, а не только об ожидающих человечество «ужасах».

ности, оно выводит ее за ее пределы и метаморфозирует в троичность более высокого рода. Четыре, являясь единством трех, снимает их, подобно тому как антитезис снимает тезис. Поэтому семеричность можно переживать как усложненную диалектику развития; в семеричности на пути от одной троичности к другой возникает оппозиция пяти к четырем. В Мистериях древности считали, что повсюду во Вселенной, где пять восстает против четырех, «следуют великие решения, ведущие к тому, что к шести взойдут либо в добре, либо во зле». (ИПН. 346, S. 99.) Геометрически число пять выражается в виде пентаграммы. Она есть осмысленный образ человека как микрокосма, 3-го Логоса в человеческом Я. Если она обращена вершиной вниз, то выражает принцип грехопадения, наследственного греха, зла и даже черной магии.

Семь является числом развития и потому — «святым символическим числом». (ИПН. 8, S. 120. Изд. 1925.) В древних Мистериях посвящаемый должен был, как одно из первых, получить переживание, состоявшее в том, что его ум, вся душевная конституция пронизывались «значением семичленно протекающего цикла развития мировой культуры». (ИПН. 346, S. 88.) Подобное переживание является *основополагающим и для желающего соединиться с сутью Антропософии*, в которой семичленный принцип познается как господствующий во всей структуре эволюционного цикла, т.е. не только в культуре, но и в органической жизни и во всех формах бытия.

«Для оккультистов, — говорит Рудольф Штайнер, — семь всегда является совершеннейшим числом. ... Если в числе семь жить, то 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...» (Ibid., S. 181–182.) *В ходе всего нашего дальнейшего исследования мы, главным образом, и будем заниматься поиском этих семичленно организованных «всевозможных вещей», из которых слагается ядро духовнонаучной методологии.* Будучи познанным в своих многообразных семичленностях, оно затем органично вписывается в принцип двенадцатичленности, которая в таком случае, т.е. после соответствующего приготовления к ней, открывается как «святое число», «лежащее в основе всего», а семичленность тогда познается как лежащее в основе «действия» (см. В. 67/68, S. 24). Например, физические планеты с их многообразными действиями, образуют семеричность, но в более высоком смысле они подчинены двенадцатеричности.

Число тринадцать есть системообразующий принцип двенадцатичленности. В системе зона действуют не семь, а двенадцать ведущих духовных существ (пять из них имеют «другие» задачи). «Тринадцатый приводит планету (планетное воплощение, эон. — *Авт.*) в состояние, в каком она была вначале, но теперь ступенью выше». (Ibid., S. 23.) Отношение тринадцатого к двенадцати подобно отношению восьмого к семи; это своего рода «октава», но иного принципа; разумеется, и духовное содержание у нее иное.

Что принцип числа в антропософской методологии является не абстрактным символом, а открывает через себя сверхчувственную реальность, Рудольф Штайнер показал на множестве примеров. Приведем лишь один из них. В одном из эзотерических уроков он говорит о том, что замкнутое в свою оболочку астральное тело обозначают в эзотеризме нулем. В него тогда не может проникнуть чужое существо, и потому оно становится для остального мира ничем, нулем. В то же время, «благодаря тому, что астральное тело отделилось от всей астральной материи и облеклось в кожу, оно стало единицей (и единством в себе. — *Авт.*), и это обозначают таким образом, что перед нулем ставят единицу: 10 (пифагорейцы считали 10 особенно выжным числом; они получали его путем сложения ряда чисел: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. — *Авт.*). К десяти добавляют числа, указывающие на будущие ступени развития на Юпитере и Венере (зоны): шесть и пять, — так возникает мистическое число 1065 — дзян, — о котором говорится в «Тайной доктрине» Е.П.Блаватской*)». (ИПН. 266/1, S. 464.)

2. Исчисленный человек эволюционный

Приведенных нами определений характера чисел в эзотеризме достаточно для того, чтобы начать работать с ними практически и таким способом познавать их новые свойства и значения.

Антропософское учение об эволюции выводит ее семичленный цикл из триединого первополагания, откровения Бога. Поскольку все в Универсуме персонифицировано, то и единство Бога, и Его откровения суть части Мирового Индивидуума, который един, 3-х, 7-ми, 9-ти и 12-тиченен. В своей девятиченности системообразующим принципом он имеет десятое: абсолютное мировое Я на определенной ступени его явления. По образу и подобию 10-тичленного Мирового Индивидуума построен и 10-тичленный человек. Отличает его от Творца структура и уровень сознания.

У Творца, Абсолюта, все члены Его существа являются творящими субстанциональными Я-существами. Однако сколь бы высокой ни была сфера их бытия и сознания, они, как со-творцы божественной воли, являются прафеноменами-регентами многочленного существа человека. Их общую с человеком основу составляет мировое сознание как таковое; и оно же в формах своего явления обуславливает и различия между я-существами.

Сохранились письменные ответы Рудольфа Штайнера на вопросы, поставленные ему в 1906 г. французским драматургом Эдуардом Шюре. В них он дает классификацию ступеней сознания, на которых осуществляется развитие внутри всего эволюционного цикла и которые человек несет в себе, в членах своего существа, но большей частью бессознатель-

*) Почему в этом числе цифры 5 и 6 переставлены местами, Рудольф Штайнер не объясняет.

но. Мировой Индивидуум полагает те ступени своим триединым первооткровением. На тех ступенях творится мир, его существа, а в человеке они обнаруживают себя в триединстве его подсознания, бодрственного предметного сознания и сверхсознания. Поскольку триединство пронизывает мир как основной закон, то и каждое из этих сознаний, в свою очередь, триедино. В сумме получается девять состояний, или ступеней, сознания, которые и образуют девятичленное существо человека. Его системообразующий принцип есть «я» — сначала низшее, но потенциально соотношенное с мировым Я.

Мировое Я, как мы уже говорили, есть системообразующий принцип Мирового Индивидуума, который открывается на разных ступенях в ходе эволюции. Одно из таких его откровений объемлет собой всё многочленное существо человека, всю его эволюцию. В составе такого Индивидуума человек не знает противоречия между собой и миром (рис. 18).

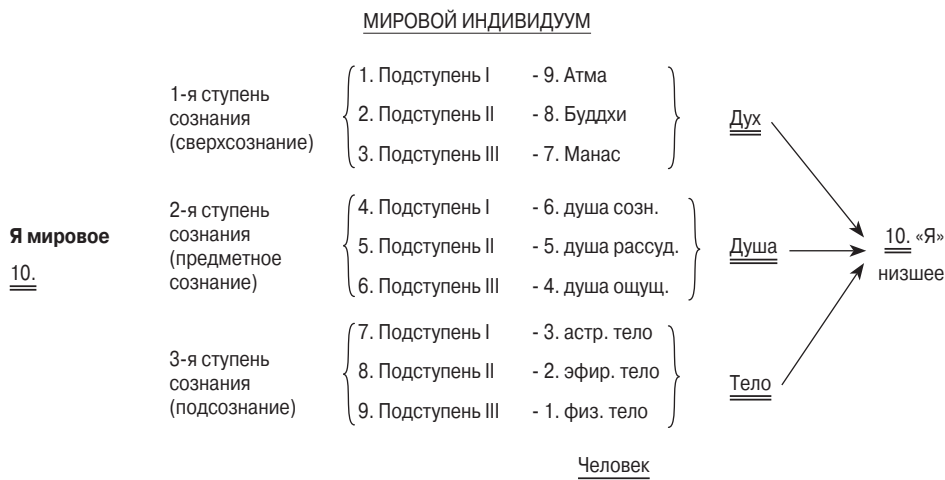


Рис. 18 (левая часть рис. дана согласно В. 14, S. 2)

В своих ответах на вопросы Эдуарда Шюре Рудольф Штайнер дает приведенные девять ступеней сознания вне связи с многочленным существом человека. Но связь эта существует, и если ее установить, то мы придем к аспекту рассмотрения, обратному тому, какой имеет в виду Рудольф Штайнер. Оба аспекта верны. В них все зависит от точки зрения: рассматриваем ли мы нисхождение мирового сознания по ступеням эонов или берем его полную структуру в связи с земным 9-членным человеком. Во втором случае мировое сверхсознание присутствует в триедином теле человека, которое он не осознает в его духовной реальности. Оно остается у него в подсознании. Человек инволютировал первую ступень мирового сознания, и она стала его телом. По мере индивидуальной эволюции он

некогда взойдет со своим высшим Я в сферу сверхсознания, которая на данном этапе развития овеваает его как высший дух.

Соединительным звеном между высшей и низшей ступенями сознания служит его вторая ступень, переживаемая человеком в триединой душе. Сознание это действует в ходе культурно-исторического филогенеза. Реализуя его (сознание) как триединую душу, человек сводит в себе во едино эволютивное и инволютивное начала. Душа является тем местом, где человек развивает низшее «я» и, уже пользуясь им, пытается совершать акты творения из ничего, т.е. воссоединиться индивидуально с высшим Я. В этом смысле вторая ступень сознания стала центральным звеном трехчленной метаморфозы — *центром становления*, протекающего между бытием сверхсознания и не-бытием подсознания. Среднее звено трехчленности второго сознания стало, кроме того, возникающим в инобытии системообразующим принципом мирового сознания. Этот феномен можно изобразить в виде гексаграммы, ориентируя

направление действующих в ней сил сознания так, как это показано на рис. 19. Гексаграмма имеет в своем центре седьмой элемент, который качественно отличается от шести других; он не изображается, а мыслится. Он-то и есть описываемый нами системообразующий принцип — индивидуальное Я, которое первоначально вызревает в душе рассудочной. Так фактом индивидуализации человек превращает мировой принцип триединства в семеричность, последним выражением которой является семеричность созерцающего мышления. Но чтобы оно могло возникнуть, должны были в объективной эволюции мира сложиться необходимые предпосылки.

На последнем, по времени, этапе земной эволюции, уже в культурно-историческом развитии, третья ступень сознания проявлялась в человеке в его мифологическом, полуясновидческом сознании, в образном сознании души ощущающей. Вторая ступень сознания вырабатывается в понятийном мышлении и в душе рассудочной. Первой ступени сознания соответствует выработка созерцающей силы суждения и души сознательной (см. рис. 5). Созерцающее мышление вновь обретает образный, полумимагинативный характер, но по сравнению с мифологическим приходит, так сказать, с другой стороны: если одно сознание было полусновидческим (по причине частичной выделенности астрального тела из физического), то другое является сверхбодрственным; в нем дело доходит до управляемого частичного выделения даже эфирного тела.

Такова, скажем, человеческая сторона (природа) мирового единства. С божественной стороны открывается, что за 1-й ступенью мирового сознания изначально стоит принцип Бога-Отца, за 2-й — Бога-Сына, или Мировая Душа, за 3-й — Бога-Духа, благодаря которому бытие сознания обретает формы.



Рис. 19

Когда начинается эволюция индивидуального человеческого духа, то совершается инверсия высших принципов. Всеобщее нисходящее развитие мира сменяется восходящим (рис. 20).

Мировое сознание становится сознанием рефлектирующего мышления (понятийная, логическая форма). По мере перехода к созерцанию человек вносит в понятийное мышление жизнь. И оно начинает рождать реальные формы.

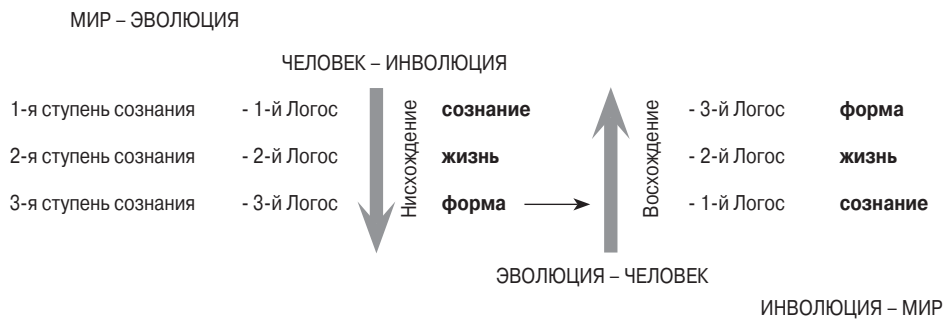


Рис. 20

Само собой разумеется, что вся эта метаморфоза была подготовлена в объективной мировой эволюции. Чуть ли не от ее начала мировым сознанием творится форма человеческого тела как носитель индивидуального сознания. Человек инволюировал эту деятельность, субстанция которой проистекает от 1-го Логоса. Со временем в человеческой телесности зародилась собственная жизнь и, наконец, самосознание, но жизнь тогда начала покидать тело. Возникает сложнейшая мировая коллизия, противоречие между сознанием и жизнью. Причина его кроется в перемене общей направленности мирового развития (см. рис. 20).

Противоречия того не разрешить, пока человек не выработает способность из себя, из своего *числа* рождать, скажем, число космоса. Начать ему в этом деле дано с формы индивидуального мыслящего сознания. Однако оно бессущностно. Законом его формы, как и любой формы в мире, является, по словам Рудольфа Штайнера, «рождение и смерть». (В. 78, S. 31.) Родается мыслеформа — умирает тело, благодаря которому она рождается. Следовательно, нужно изменить закон мышления. «Закон жизни есть возрождение». (Ibid.) Необходимо в мышлении возродиться, воскреснуть, чему, собственно, и служит созерцание. Оно уводит нас от форм мышления к переживанию мыслесуществ. Тогда человек сознательный становится членом мирового сознания. В нем триединство сознания, жизни, формы метаморфозируется. Метаморфоза эта протекает в нем постоянно по законам ритма, поляризации, восхождения (возрастания), инверсии и др. Одним словом — по законам жизни.

До того как начать действовать в материальном мире, эти законы фор-

мировались и действовали в мире духовном (но иначе, чем в физическом), где происходило становление существ Третьей Иерархии, образующих соединительное звено между нашим эволюционным циклом и тем, что было до него. Субстанционально они возникли до эона древнего Сатурна, а индивидуальное Я выработали в нашем цикле. К началу земного эона 9-членным стало существо Божественных Иерархий. Божественная Троица является системообразующим принципом всего Универсума, абсолютным Я, и в то же время открывает себя триипостасно. Этот наивысший уровень мира человек повторяет в себе, когда в триединой душе вырабатывает свое микрокосмическое «я». Он, как мы показали выше, приходит при этом к семичленности, мировой же Индивидуум — к двенадцатичленности. Тринадцатым в Макрокосме является мировое Я. Человек, как Я, переживает себя внутри двенадцатичленности круга Зодиака — главным образом благодаря направлениям своего мышления, мировоззрениям и религиозной ориентации. Однако и в сфере 1-й и 3-й ступеней сознания он также образован двенадцатичленно: в системе 12-ти органов чувств, которыми он овладел лишь частично, и 12-членности своего физического тела.

Развитие, определяющееся двенадцатичленностью, есть Мистерия. Желая прийти в сознательное с ним отношение, поставить себя на служение ему, люди образуют двенадцатичленные общности. Таков круг рыцарей Артура, рыцарей Грааля. Мистерияльный круг, основанный Христианом Розенкрейцером, также состоял из 12-ти членов. Христос собрал вокруг Себя 12 апостолов. Чтобы быть в состоянии взять на себя такое святое служение, человек должен стать высокоразвитым существом. Этой цели служит «Мистерия всепронизывающей семеричности». (ИПН. 266/1, S. 63.)

Чтобы, служа высшим целям духа, мочь выступить во внешнем мире и активно действовать во всех его отношениях, следует ориентироваться на принцип семеричности. Божественное Триединство, полагая новую Вселенную как *внешнюю* для себя деятельность, образовало ее семичленный прафеномен. Для этого уже внутри Троицы указанные три ступени сознания обладали одновременно и предопределяющим, и деятельным характером. И можно сказать, что уже от начала мира Отец послал Сына в мир, «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него (т.е. берущий на себя задачу высшего развития. — *Авт.*) ... имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16).

Процесс взаимного отражения-жертвы внутри трех Ипостасей стал беспрерывным (см. рис. 9 а, в) благодаря тому, что Ипостась Сына образовала основание отношения между Ипостасью Отца и Ипостасью Св. Духа. Внутри трех ступеней мирового сознания это выразилось в наложении его 2-й ступени на 1-ю и 3-ю (рис. 21). Таким образом, в мировом сознании возник семичленный прафеномен, символ которого мы показали на рис. 19.

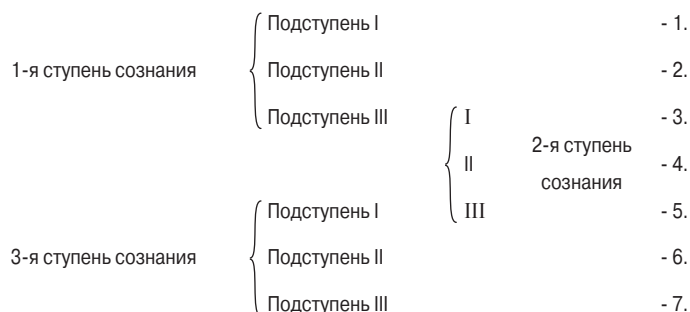


Рис. 21 (См. В. 14, S. 3.)

Преобразование девятичленности мирового сознания в семичленность имело своим следствием в человеке вычленение в отдельный феномен совокупного действия всех трех тел. Его носителем стало *душевное тело*, в котором квинтэссенция физического и эфирного тел проявилась в субстанции астрального тела, и тем были созданы предпосылки для выработки души ощущающей. И по сию пору эта последняя образует единство с этим сложным астральным образованием, благодаря чему жизнь ощущений, чувственных восприятий пребывает в тесной связи с органическими процессами и с самим составом физического тела.

Другое единство, так же, как и первое, на полусознанном уровне, образовалось у души сознательной с Манасом, что позволяет низшему «я» перерасти в Я высшее. В семичленном составе человека сложились условия для его перехода от инволюции к индивидуальной эволюции. В своей новой констелляции человек имеет следующий состав:

- «1. Физическое тело.
2. Эфирное, или жизненное, тело.
3. Ощущающее душевное тело (и душа ощущ. — *Авт.*).
4. Душа рассудочная.
5. Исполненная духом (Самодухом. — *Авт.*) душа сознательная.
6. Жизнедух (Буддхи).
7. Духочеловек (Атма)» (ИПН. 9, S. 57).

В таком составе человека подсознательное его астрального тела просветляется осознанным переживанием восприятий чувств и ощущений. С другой стороны, сверхсознание начинает светить в душу сознательную человека. Путь, пролегающий через соединительные звенья (3 и 5, рис. 21) трехчленных ступеней сознания, есть путь к свободе.

В будущем человек пронизет своим индивидуальным Я все три тела, полностью осознает их и претворит в субстанцию триединого духа. Так родит он из себя будущий Космос. В этом смысле семичленное существо человека вписано в эволюционный цикл следующим образом:

«Эоны

- др. Сатурн — «1. Физическое тело.
др. Солнце — 2. Жизненное (эфирное) тело.
др. Луна — 3. Астральное тело.
Земля — 4. Я как ядро души.
буд. Юпитер — 5. Самодух как претворенное астр. тело.
буд. Венера — 6. Жизнедух как претворенное эф. тело.
буд. Вулкан — 7. Духочеловек как претворенное физ. тело».

(Ibid., S. 60)

В ходе будущих эонов человек силой своего высшего Я образует в себе единство Манаса, Буддхи и Атма и так станет в несравненно более высоком смысле, чем в начале творения, образом и подобием Божиим.

3. Три Логоса и их отношения

Если все существо человека так основательно и определенно взаимосвязано со ступенями эволюционного цикла, то правомерно спросить себя: а возможна ли вообще в таком случае свобода? Она возможна по той причине, что в плане мирового развития человеку предопределено стать свободным духом; он задуман таковым от начала мира. Чтобы понять, почему в таком ответе не содержится никакого противоречия, нам потребуется в дальнейшем детально рассмотреть всю структуру, все развитие мыслей в «Философии свободы», прежде необходимым образом подготовившись к такой работе, чем мы, собственно, и занимаемся с первых строк этой книги.

Мы уже говорили о том, что все семь эонов присутствуют в Мироздании одновременно (прафеноменально) и в то же время в нем совершается их последовательное развитие. Мы рассмотрели, что в результате развития, имевшего место в течение первых трех с половиной эонов, сущностное отражение, присущее Иерархиям, метамофизировалось в тенеподобную рефлексию человеческого рассудка. Истинное Я человека отразилось в его тройственной телесности. Для этого первофеноменально 1-й Логос открылся 2-му Логосу, отразился в нем; 2-й Логос открылся 3-му, а 3-й Логос вернул 1-му его первооткровение или *возвращает* его, если от сферы пребывающего мы обратимся к сфере развития.

В одной из записных книжек Рудольфа Штайнера, на которую мы уже ссылались (см. рис. 9а, 9b), даны семь видов взаимоотношений между тремя Логосами, которые как реальные, персонифицированные силы являются прафеноменами семи эонов нашего эволюционного цикла. Чтобы облегчить понимание, Рудольф Штайнер прибегает там к буквенным обозначениям; рассматривая их, не забудем, что математика в подобных случаях выступает в своей первичной, святой сути.

Взаимоотношения те следующие: (ab), (bc), (ca), (ac), (ba), (cb), (aa) (см. В. 67/68, S. 13). Необходимо при этом иметь в виду, что прямое действие каждого из Логосов также имеет место в каждом из эонов, более того, оно всегда остается основополагающим: (a), (b), (c). Из него проистекают, к нему возвращаются все семеричности. Таким образом, в совокупности всего эволюционного цикла на макроуровне действует 3x7 сил: три Ипостаси Божественной Троицы и семь видов Ее творческих взаимоотношений, которые в развитии опосредуются Божественными Иерархиями. Этим отношениям Рудольф Штайнер дает содержательное описание. Оно представляет собой эзотерическое раскрытие того, что лапидарно выражено в начальных стихах Евангелия от Иоанна. *Это христианская эзотерика эволюционизма.*

1-е отношение (ab): «Отец открывается Слову».

Таково Всесилие, божественная Воля — суть эона *древнего Сатурна*. «*Всесилие* состоит в том, что Отец открывается Слову. Это называется первым творением или хаосом». (В. 67/68, S. 21.) Оно проистекает из божественного Решения, которым овладевает, но на своем уровне, также и человек, и тогда он делает выбор между путем к Богу и путем, ведущим далее в материю.

*2-е отношение (bc): «Слово открывается Духу». «После того, как Всесилие исполнило свою задачу, в правление вступает *Всемудрость*, организует все согласно мере и числу». Эон *древнего Солнца*.*

*3-е отношение (ca): «Св. Дух открывается Отцу». Такова Вселюбовь. «После того, как *Всемудрость* исполнила свою задачу, в правление вступает *Вселюбовь*, вносит во всё творение принцип симпатии и антипатии». Таков эон *древней Луны*, где человеческие монады одаряются собственными ощущениями.*

*4-е отношение (обозначим его так: ab→c): «Отец облачается в Слово (таится — verhüllt sich — в Слове) и открывается Духу». Приходит *Всеправедливость*, «она правит, приносит карму, т.е. рождение и смерть». Это эон *Земли*. Именно благодаря тому, что Отец облекся в Сына и открылся Духу, становится возможным и необходимым *познание* Импульса Христа, которым и занимается Атропософия. Здесь нужно с новым пониманием прочесть главы 10–17 Ев. от Иоанна.*

*5-е отношение (bc→a): «Слово облачается (таится) в Дух и открывается Отцу». Это *Всеспасение*, Всеизбавление от наследственного греха. Спасением охватывается все. Таков «последний Суд». Он состоится (но не завершится. — Авт.) на *будущем Юпитере*.*

*6-е отношение (ca→b): «Св. Дух облачается в Отца и открывается Слову». Всесвятость (Всеосвящение — Allheiligung) пронизет творение в эоне *будущей Венеры*, после того как завершится последний суд.*

*7-е отношение (abc→a): «Отец облачается в Слово и Дух и становится открытым для Самого Себя». (Ibid.) Таков будет эон *Вулкана*, эон *Всеблаженства* для творения, достигшего ступени Всесвятости.*

Так описывается в Антропософии наш эволюционный цикл, каким он пребывает в Божественном замысле и откровении. Практически вся работа человеческой мысли с момента ее зарождения была направлена на познание этой тайны мира, в чем люди, с полным основанием, надеялись обрести понимание смысла своего существования. Антропософия увенчала эти поиски, отвергнув абсолютизм рефлексии и познав благодаря иным качествам сознания прафеноменальный план того, что философия исследует лишь косвенно, с помощью категорий аристотелева «Органона».

Нас могут спросить: почему это сделал один Рудольф Штайнер? Такой вопрос был поставлен ему самому, и он, отвечая на него, сказал, что имеются и другие люди, сознательно переживающие сверхчувственные миры, но они не желают увиденное облекать в мысли, которые потом можно было бы передавать другим людям, не видящим сверхчувственного. «Ибо тут требуется духовно воспринятое низвести до мозга, а это жертва, которую обычно никто не желает приносить».¹⁰⁵⁾

Рудольф Штайнер жертву эту принес, и наша задача состоит в том, чтобы, пройдя путями его мышления, подняться к тому, что он созерцал и сверхчувственно познавал. Для этого требуется и от нас кое-чем пожертвовать: сначала привязанностью к абстрактному, а затем и всем понятийным мышлением, после чего в пустотном, но бодрственном сознании может возникнуть восприятие идей. Этим актом начинается, по сути, совершение третьей жертвы, которую Св. Дух приносит через человека Отцу.

Что Рудольф Штайнер дает нам как главные определения семи отношений внутри божественного Триединства, принадлежит к категории качества и одновременно является *сверхчувственной реальностью*. В своей совокупности, как система семи космических интеллигенций, они суть Душа Мира — Христос. Отчее начало в таком случае действует как сила, связующая их в единство; Ипостась Св. Духа приводит их к явлению в макро-формах эонов эволюции.

Желая мыслить о сверхчувственном, нужно постоянно помнить о том, что всякое явление, всякое отношение в нем персонифицировано. Это мир космических интеллигенций. Они составляют реальность всего, что человек вырабатывает понятийно, будь то в сфере философии, этики, эстетики, естествознания, религии. Поэтому возведение системы знания возможно, если понять его обусловленность в системе мира.

Единство мира держится всеобуславливающей деятельностью 1-го Логоса, которая в творении персонифицирована существами девяти Иерархий. Ими же персонифицировано действие 2-го Логоса, Которого 1-й Логос открывает как Душу Мира. Безграничное 1-го Логоса ограничивается, обретая форму, 3-м Логосом, также опосредованным в его действии Иерархиями; через них он образует «чашу» семи эонов. Второй Логос силой метаморфоз границу ту постоянно снимает, поскольку ставшее, форму, наполняет жизнью. Первый Логос всему дает субстанцию (рис. 22).

Рудольф Штайнер говорит, что действие 1-го и 2-го Логосов перешло



Рис. 22

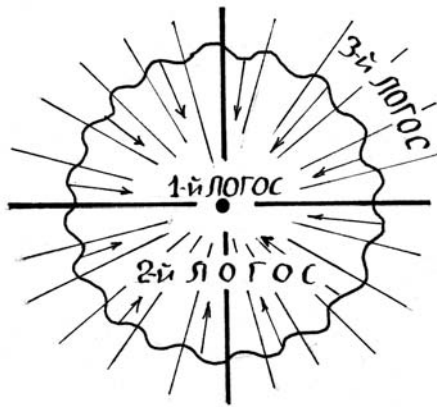


Рис. 23

в наш мир «из предыдущей стадии мирового развития». Третий Логос «начал свое развитие вместе с эоном Сатурна, и оно будет завершено с эоном Вулкана» (ИПН. 266/1, S. 187, 190). Сказанное следует понимать так, что лишь в развитии нашего мирового цикла единое Божество явило Себя триедино, что составляет главную особенность и закономерность этого цикла. Из нее проистекли и другие основные закономерности: семеричности, отражения, — каких, видимо, также не знала старая Вселенная.

Действие двух других Логосов шире — они обуславливают себя спецификой нашего цикла свободно и жертвенно.

Чтобы снять не свойственную им обусловленность, 1-й и 2-й Логосы должны отразиться в 3-м и допустить разворачивание всего семичленного цикла. Начать творение они могли бы и как угодно по-другому, но, начав так, как они его начали, они и завершить его

должны соответствующим этому началу образом. В то же время, они пребывают и за пределами цикла, в безграничном. Поэтому Христос нисходит в планетную систему земного эона из мира даже более высокого, чем мир неподвижных звезд. Он вступает в семеричность из неизреченного, пройдя через мир двенадцатеричности. Свой трон Он имеет в нашем Солнце, которое является и планетой, и звездой.

Обуславливающая границу роль 3-го Логоса, в своем роде, также универсальна, поскольку границу ту следует мыслить не пространственно. Показанное на рис. 22 можно изобразить и иначе, в виде круга, из центра которого лучатся эманации 1-го Логоса (рис. 23). Третий Логос образует границу в виде круга, которым в нашем представлении может быть прямая, уходящая в бесконечность в одну сторону и возвращающаяся с другой, или также — лента Мёбиуса. Граница эта есть граница *отражения* первооткровения 1-го Логоса 2-му, возвращающегося назад от 3-го Логоса. Второй Логос, Сын, выступает основанием отношения между Отцом и Духом. Он опосредует их взаимосвязь.

Но 3-й Логос ограничивает первооткровение и еще одним образом:

он полагает ему начало и конец. Если в показанном на рис. 23 мы имеем первофеномен пространства, то рис. 22 дает нам представление о первофеномене времени с его тремя составляющими: прошлым, настоящим и будущим. В первофеномене они пребывают в единстве, оттого время в действительности течет в двух направлениях: из прошлого в будущее и наоборот. Поэтому Рудольф Штайнер говорит, что на высшем плане все семь эонов существуют постоянно, но периодически то один, то другой из них доминирует.

Показанное на рис. 23 представляет собой также соединение трех основных категорий Антропософии: сознания, жизни и формы, о которых можно еще говорить как о *вечности, жизни и границе*. В начале каждого эона творение, выходя из Пралайи, начинает как бы жить заново. В эоне Земли Книга Бытия описывает это начало следующим образом: «Земля была безвидна и пуста». На древнееврейском языке это звучит так: «tohu-wa-bohu». Рудольф Штайнер поясняет эти слова следующим образом: «Звук, соответствующий нашему «т», вызывает картину чего-то с силой разлетающегося из центра во все стороны, по всем направлениям пространства», в бесконечность. А далее представим себе, что эти силы как бы задерживаются поверхностью громадного полого шара и отражаются обратно в себя, вовнутрь, ото всех сторон пространства. Это будет «bohu». (ИПН. 122, 18.8.1910.) В бытии это нашло свое выражение в элементах тепла, воздуха, воды. Архаическая память человека, подсознание хранит в себе те процессы, которыми творился и сам человек. Заявляя о себе в век материализма, она порождает астрономические «теории» о «первозрыве» Вселенной, периодически разлетающейся и сжимающейся. Все это, по сути, чистая эзотерика, приводящая в материалистических интерпретациях к неправомерной метафизике.

В эзотеризме Нового Завета ограничение есть символ для «Царства» — ведь царство всегда занимает какую-нибудь территорию, пространство. И оно есть определенное состояние жизни. Оно может возникнуть, если имеет силу, власть. «Сила» должна находиться в средоточии «Царства» и пронизывать его собой. «Излучающаяся (из центра. — *Авт.*) сила ... господствующая над Царством, есть Власть», — так говорит Рудольф Штайнер. (ИПН. 342, S. 193.)

Чтобы все это не оставалось бытием в себе и для себя, но открывалось и другим существам, эманации, исходящие из центра мира, достигнув его границы, границы Царства, должны излучаться далее. Они тогда становятся «Славой», Величием мира сотворенных существ (форм) нашей видимой Вселенной, которая являет Славу Божию, образуя внешнюю оболочку Царства. Поэтому мы вправе утверждать, что в чувственно воспринимаемой вселенной истинной жизни нет; все здесь — видимость, сияние, блистание, майя, а также — рефлексия. Нужно уметь проникать за покров сияния, через откровение формы познавать прафеноменальное: бытие истинного духа (рис. 24).

Когда мы рассматриваем все это образование, которое мыслится в идеях Царства, Власти, Славы, то оно может быть переведено «в матезис, в созерцающее представление» о том, что было помыслено. (Ibid., S. 194.) И это будет «матезис» главной христианской молитвы «Отче наш», данной людям Самим Богом именно для того, чтобы они могли выходить за покров майи. (Какой вид имеет матезис этой молитвы, Рудольф Штайнер показывает в другой лекции. Мы будем говорить об этом в наших дальнейших главах.)

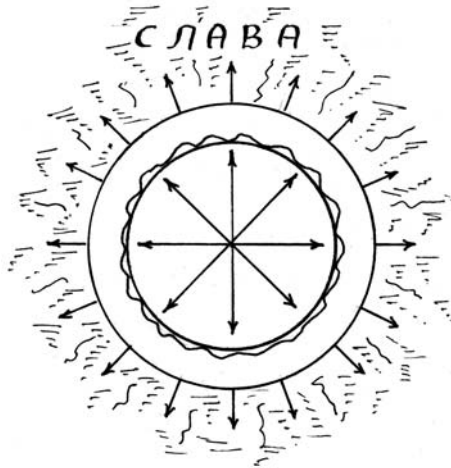


Рис. 24. (ИПН. 342, S. 194.)

Что излучается в мир инобытия, то становится многообразием форм, какое возникает в ходе каждого эона. В них овнутряется дух; они есть его инволюция. Будучи системой мира, они образуют двенадцатеричный круг. И в нем Слава мира также овнутряется вплоть до Отчего Центра, до средоточия Власти, где возникают формы человеческого сознания. Они достигают границ видимой вселенной, но их сияние есть не истинная слава мира, а ее иллюзия, неправда, вообще — зло. Зло рефлексии состоит в ее отпадении от Царства.

Но мышление человека должно стать истинной Славой Бога. И оно становится ею по мере того, как человек в своем Я воссоединяется с Царством. В Евангелии сказано: «Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство». (Лк. 12,32) Силу взять его человек может почерпнуть в павловом «не я, но Христос во мне». Идя этим путем, он рано или поздно начнет одухотворять формы, и из них воссияет Слава Божия. Божье откровение начнет тогда возвращаться к себе — через человеческое Я.

Слава Божия угадла, низойдя в низшее «я» человека, бытие которого составляет рефлектирующее мышление. А началось все это еще на древнем Сатурне. Тогда нарождающейся Славе нового мира откровения нужно было прийти в связь со временем. И потому Духи Личности обрели индивидуальное «Я». В них вошла не материализованная Слава Божия, и они стали членами Мирового Индивидуума. Но прежде того его высшие члены, существа Первой Иерархии, следуя замыслу высшего Триединства самоограничиться, нашли «сферу (Kugelraum) в мировом пространстве и сказали себе: Здесь желаем мы начать. И тогда Серафимы воспринимают цель мировой системы, Херувимы эту цель разрабатывают, а Троны дают излиться из их собственного существа в эту сферу праогню (первичному огню — Urfeuer)». (ИПН. 110, 14.4.1909.) Таково было начало нашей мировой системы. Чтобы понять, каковым было то пространство, в котором она

возникла, следует обратиться еще к одному сообщению Рудольфа Штайнера, в котором он говорит: «Не бесконечной пустотой является Пространство; Пространство есть изначальный дух. Мы сами суть сгущенное Пространство, рождены из Пространства» (с большой буквы, естественно). (ИПН. 284, S. 83.)

Но раньше человека из Пространства-духа сгущается время, персонифицированное в Духах Личности, *время как интеллигибельная сущность*. Оно возникло в середине эона Сатурна, а предыдущие его периоды следует постараться представить себе как духовно-пространственные и пребывающие. Первый из них Рудольф Штайнер описывает как явление душевно сущностного, законченного в себе и не нуждающегося для осознания себя во внешнем отражении. За ним последовало явление духовного света, который внешне есть тьма, потом пришла душевная теплота (см. ИПН. 13, S. 169). И только после того возникли внешнее тепло и время. Это последнее рождается как самостоятельное существо благодаря особой среде, которую образовала жертва, принесенная Тронами Херувимам. Его рождение, как говорит Рудольф Штайнер, было подобным тому, как если бы в воздухе произнесли слово и оно стало бы временем как существом (см. ИПН. 132, 31.10.1911). Интересно сравнить это пояснение с тем, что о времени говорит Кант: «Оно есть действительная форма внутреннего созерцания. Следовательно, оно имеет субъективную реальность в отношении внутреннего опыта; оно присуще не самим предметам, а только субъекту, который их созерцает».¹⁰⁶ От этого определения Канта не более чем полшага до определения *времени как личности*. Только личность следует принять в ее чувственно-сверхчувственной и даже в чисто иерархической реальности, а созерцание — как более высокую, чем рефлексия, форму мышления.

Но посмотрим, что происходит с Мировым Индивидуумом при его соприкосновении со временем. Если говорится, что Серафимы «восприняли цель мировой системы», то это следует понимать так, что они отождествились с третьей Ипостасью Бога. Далее Духи Мудрости — высшие существа второй Иерархии — отождествились с нижними существами первой Иерархии, с Тронами. В результате этих опосредований в тепловых монадах Сатурна божественная Воля соединилась с Жизнью и возникло первое качество в ином. Им было отражение: «бывшая до того совершенно бескачественной воля постепенно приобретает свойство отражать жизнь в небесное пространство». (ИПН. 13, S. 161.) То был, несомненно, решающий момент, первый акт Мистерии эволюции, в котором инобытие впервые явило Славу Божию; ее последний акт предстоит исполнить человеку, когда он овладеет созерцающим мышлением. После того начнется великая Мистерия воссоединения человека с Богом.

На рис. 14 и 17 было показано, каким образом человек подведен к решению этой задачи объективной эволюцией мира внутри единства человек — мир. Дополним те рассуждения иллюстрацией нескольких этапов развития Мирового Индивидуума, через которые проходит Божество, воз-

вращаясь к Себе из внешнего откровения, в котором человек стал необходимой составной частью.

Ранее мы подчеркивали, что значение человека в нашем эволюционном цикле является, в известном смысле, ключевым. Но оно носит переменный характер и подчинено общим правилам развития внутри цикла. Принцип отражения в этом цикле стал всеопределяющим для выработки существами индивидуального Я. Однако его проявления, скажем, в зоне древнего Сатурна и в зоне Земли отличаются между собой не менее, чем реальный человек отличается от своего отражения в зеркале. Когда в зоне Сатурна Духи Личности вырабатывали свое «Я» с помощью человеческих монад, то те представляли собой всего лишь косное начало зеркала-инобытия. Человека тогда, можно сказать, еще не было в составе Мирового Индивидуума. Этот последний в то время простирался в сторону инобытия до «Я» Духов Личности, которыми было персонифицировано время (рис. 25а).

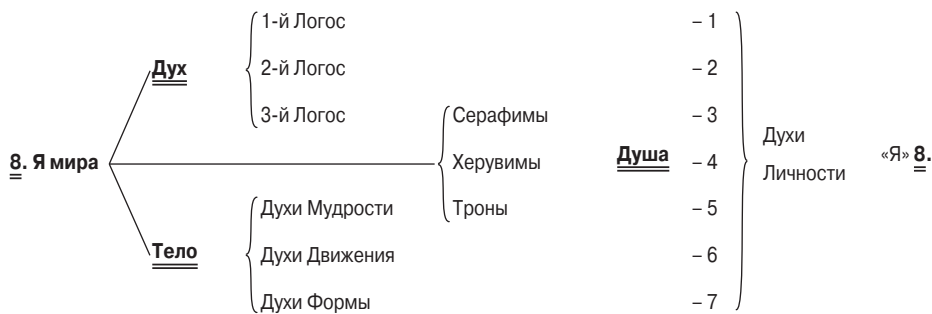


Рис. 25а

Показанное на рисунке раскрывает нам ту реальность, что стоит за структурой приведенных ранее трех ступеней сознания. Это Иерархия девяти родов иерархических Я-сущностей. Они-то и образуют реальное Существо мира. Его всеобъемлющий личностный характер получает на древнем Сатурне некое потенциальное отображение в первых нарождающихся в нашем цикле за счет образования инобытия существах новой (Третьей) Божественной Иерархии — в Духах Личности. Их «Я» отстояло тогда не менее далеко от Я Иерархий, чем в зоне Земли отстоит от них человеческое «я». То было возникшее в условиях Сатурна тождество Я = не-Я. Ценность малого единства «Я» Духов Личности состояла тогда в том, что оно имело недоступное Иерархиям по своей непосредственности отношение к становящейся вещественности мира, могло даже обращаться с нею по своему усмотрению. С определенного момента, говорит Рудольф Штайнер, Духи Личности перестали превращать все внешнее тепло во внутреннее и часть его начали оставлять вовне, чтобы прийти к я-сознанию. Им нужно было как индивидуальностям, как «Я» отличаться от внешнего мира (см. ИПН.

110, 13.4.1909). Но тем самым они положили начало восьмому элементу, члену в составе семичленного Мирового Индивидуума в его обращенности к миру *инобытия*. Принцип этот далее распространился на весь эволюционный цикл. В эоне Земли он выразился в том, что эон этот получил *двухаспектное* развитие (оно отражено в Солнечной системе), благодаря чему эон Вулкана можно считать *восьмым* состоянием, возводящим наш эволюционный цикл в октаву. Это также означает, что Вулкан станет началом другой Вселенной. Но об этом мы будем говорить позже.

В эоне Земли Мировой Индивидуум стал девятичленным (мы не касаемся сейчас его связей с Божественной Троицей), то «я», благодаря которому он получает отношение к «посюсторонности», является на этот раз человеческим. Оно отличается от «Я» Духов Личности (на др. Сатурне) тем, что *полностью вошло в чувственную реальность*, получает свое развитие внутри вещественности мира, тогда как все существа Третьей Иерархии ниже имагинативного плана не сходили (рис. 25 b).

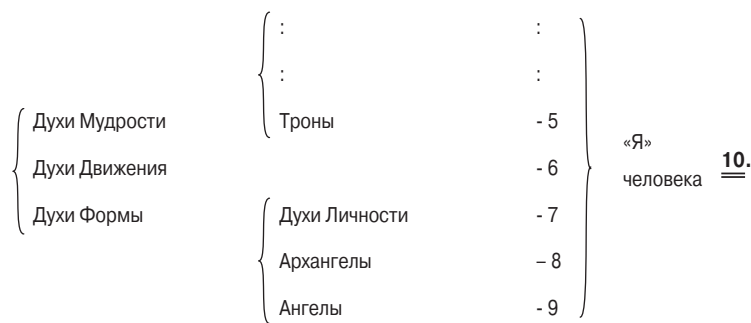


Рис. 25 b

В человеке Мировой Индивидуум достигает крайней необходимой для развития степени материализации. И потому через человека полагается восстановление Абсолютом своей двенадцатеричности с включением в нее всего состава инобытия. Полностью такая цель будет достигнута лишь в конце эволюционного цикла. Человек тогда овладеет индивидуально триединым духом; Манас, Буддхи и Атма станут членами его существа. Животное царство тогда взойдет до Жизнедуха, растительное — до Манаса. Современное минеральное царство, групповое «Я» которого пребывает в лоне Первой Иерархии, воссоединится с ним наподобие того, как это имеет сейчас место в человеке. Оно станет в нем предметным сознанием, но в совершенно иных условиях.

Мировым Я, о персонификации которого мы в настоящее время можем иметь лишь образное представление в виде «всевидящего ока» внутри треугольника, вероятно, станет тогда 1-й Логос, ибо во Вселенной все подлежит развитию, восхождению. Совершенно очевидно, что в силу одного

только этого факта весь строй Мироздания радикально изменится. Время сольется с пространством духа. Однако нечто от инобытия должно будет, как кажется, сохраниться и за пределами нашего цикла. Это следует из логики восхождения царств природы. Минеральное царство сможет до конца цикла персонифицироваться лишь до уровня души сознательной. Но принцип отражения тогда придет к концу. В чем будет отражаться это последнее в ряду творения царство? На этот вопрос мы ответа не имеем (рис. 25с).



Рис. 25 с

Таков сложный комплекс персонифицированных отношений, порожденных трехипостасным откровением Бога. Числовой метод позволяет нам приблизиться в познании к феноменам невероятной духовной высоты. И такое познание является теперь для человека не только правоммерным, но крайне необходимым.

4. Манвантара и пралайя

Эволюция семи эонов протекает во времени и всегда находится внутри двенадцатеричности пребывающего. Она неким образом «пульсирует» между пребывающим и временным. Пространственно-временные состояния развития располагаются вдоль её «горизонтальной» оси. Импульсы

творящего духа вступают в неё «по вертикали». Линия реального развития образуется как равнодействующая пространственно-временных метаморфоз и оплодотворяющих их импульсов индивидуализирующего духа.

«Вертикаль» развития была на прафеноменальном уровне образована откровениями внутри Божественного Триединства. В своем действии она не обусловлена пространственно и всегда остается связанной лишь с моментом настоящего. В том замкнутом в вечности «треугольнике» отношений (мы говорили о нем во II-й главе) выход во временное, в становление был заложен между Ипостасью Духа и Ипостасью Отца, и притом, если можно так выразиться, сразу с обеих сторон. Благодаря этому возникла «горизонталь» развития, а в результате ее взаимодействия с мировой «вертикалью» реальная эволюция образовала форму чаши (рис. 26).

Через Ипостась Св. Духа произошло раскрытие Триединства вовне, воссияла Его Слава. От Отца к Духу простерлось возведение нового Царства Божия — Вселенной нашего эволюционного цикла, — наполненной жизнью Сына Божия. Все три Ипостаси вместе творят согласно следующим принципам: «Отец — открыватель (Offenbarer), Сын — откровение, деятельность, Дух — открывшееся зеркальное отображение». (В. 67/68, S. 20.) Дух несет назад, «отражает», из будущего или, вернее, из каждой точки настоящего плоды эволюции в исходную точку мира, где Отец впервые открылся Сыну.

Задуманное в Духе Мирового Индивидуума побудило его к явлению, к действию. Триединый Логос пронизал Иерархии сознанием нового творения. Их обращенность в себя сменилась обращенностью вовне, что можно уподобить некоему пробуждению. Серафимы были первыми, кто воспринял план мира. Они стали основанием отношения между Троицей и

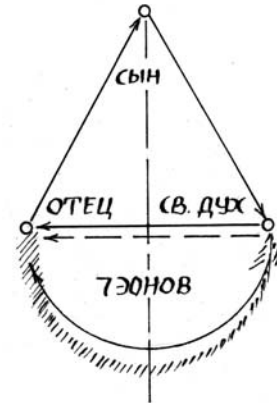


Рис. 26



Рис. 27

существами Иерархий. Отношение Ипостаси Сына к миру было вначале опосредовано лишь Серафимами и Херувимами, и потому Он не связал себя с материей. Только в зоне Земли Христос нисшел в материю по всем ступеням Иерархий. Он, таким образом, был последней воплотившейся на Земле душой, и то была *Душа всего мира*. Связь Св. Духа с миром опосредована только Серафимами, поэтому Он несет из будущего и из вечности план всего мира, отражает же к началу мира лишь то, что доступно сознаниям, Я — отблеск в них Славы Божией (рис. 27).

Творящая деятельность трех Логосов является одновременно и интеллигибельной, и этической, и эстетической. Она дает содержание всем религиям. Что говорит об этом Рудольф Штайнер, имея в виду условия земного эона, показано на рис. 28. Предыдущий рисунок поясняет нам, почему 2-й Логос открывается в аспекте вечности: Он есть Регент «вертикали» духа, и в этом смысле Он есть *единый Бог*. Он переводит мгновение в вечность, поэтому для человека «застывание» в мгновении (о чем так впечатляюще говорится в «Фаусте» Гёте) грозит потерей связи с вечностью.

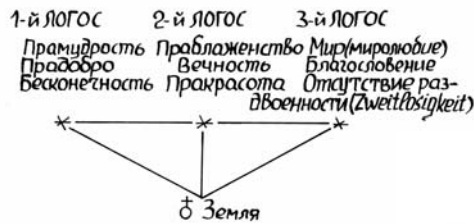


Рис. 28 (ИПН. 266/1, S. 192.)

Отец же и в мгновение вносит вечность, в ограниченное — безграничность. Ограничивающая деятельность Св. Духа выражается в благословении сотворенного Творцом: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф. 5,9). Благодаря Св. Духу человек обретает самосознание, становится Я-существом, членом Мирового

Индивидуума, сыном Божиим. Но прежде ему приходится пройти через отделение от Бога, сомнение, дуализм. Рудольф Штайнер характеризует действие Св. Духа словом, которого, собственно, нет в немецком языке: *Zweitlosigkeit*. Оно означает отсутствие раздвоенности. Ибо в Св. Духе все противоположности в мире приходят к синтезу. Поэтому Рудольфом Штайнером была написана *философия*, а не религия или, скажем, эстетика свободы. Проблема свободы, как и проблема дуализма, рождается в сознании и требует обоснования монизма.

Действием Св. Духа в человеке были индивидуализированы ощущения, восприятия и чувства, а благодаря им развилось понятийное мышление. Еще в зоне древней Луны, Регентом которого был Св. Дух, эфирно-физические человеческие монады были наделены астральным телом и как автономные образования, владеющие ощущениями, закреплены в инобытии. Это произошло именно благодаря обретению монадами собственной психической жизни.

Таковы эволюционные последствия откровений трехипостасного Бога. Относительно того, что показано на рис. 27, мы еще вправе говорить, что

Бог остается трансцендентным своему творению. Его имманентизм миру начинается с той стадии развития, когда хотя бы одно свойство, присущее реальному духу, переходит на сторону инобытия. Первые ощущения, пробудившиеся у человеческих монад в зоне Земли, и были началом развития таких свойств. С того момента человек начал делаться *посюсторонним центром притяжения* для многих сил и феноменов развития, прежде всего для царств природы, что в корне меняет их бытие, а мир стал приходить к единству за счет развития, и таким образом, что *инобытие и законы эволюции* слились в единую систему.

* * *

Два понятия приблизили нас к пониманию мира как системы. Ими являются Мировой Индивидуум и главный, организующий развитие принцип (структура) — мировой крест, образованный (будем впредь говорить так) *горизонталью бытия и вертикалью сознания*. Соединяя оба понятия вместе, попробуем составить более содержательное представление о единой картине мира одновременно находящегося и в становлении и в универсальной статике.

Божественное триединство не только импульсирует творчество природы в ходе эонов, но и дает ему законы. В том высшем мире мы можем косвенно, благодаря познанию его проявлений в закономерностях развития, различить некую пятичленность. Она называется миром Великой Пралайи. Каждый эон (Манвантара) рождается *не из прошлого, а свыше*, из Пралайи, нисходит в инобытие, а потом возвращается в нее. Поскольку между нисхождением и восхождением имеется период развития, связанный с материализацией, с пространством и временем, то нисходящее обретает новые качества, с каковыми затем и восходит. Весь процесс в целом мы уже пытались охарактеризовать, привлекая на помощь образ чаши. Но, в конце концов, мы имеем тут дело с кругом, частью которого и является чаша манвантары.

Манвантара нисходит и восходит по *четырем* ступеням. Вкупе с Пралайей она образует круг. Пралайя нисходит и восходит по *трем* ступеням. Универсальная совокупность мира может быть выражена как двенадцатеричная система. Мир Пралайи стоит выше всех эонов, в нем царит вечность. Он существует как до эона Сатурна, так и после эона Вулкана. Его сферы пребывают за духовным кругом Зодиака и в эзотеризме называются «Хрустальным небом». Знание о нем люди уже в глубокой древности облекли в три понятия, которыми определяют три его сферы. Первая из них, нижняя, носит название Нирваны, следующая за ней — Паринирваны, самая высокая — Махапаринирваны. Там Божественная Троица являет себя непосредственно. В тех сферах происходит нечто определяющее для образования и преобразования *законов* развития, что в Манвантаре выражается

во взаимных положениях и взаимодействиях, взаимоотношениях Иерархий. Мировой Индивидуум пребывает на Хрустальном небе, когда Манвантара закончена, как чистый триединый дух. Обращаясь к развитию, он, как персонифицированный импульс, нисходит из единого всеобщего источника мира, проходит через две нижележащие сферы Пралайи, реализует свои цели в Манвантаре, а затем возвращается к своему первоистоку. Так образуются *семь* состояний Манвантары и *пять* состояний Пралайи (рис. 29).

В мире Манвантары три первых и три последних состояния образуют некое зеркальное отображение друг друга. Здесь правомерно также говорить о *симметрии* мирового развития. Среднее, самое нижнее, состояние (оно соответствует четвертой ступени Манвантары) есть наш пространственно-временной континуум. Для сфер духа он представляется точечным объектом (атомом) и крайней противоположностью однопунктности Махапаринирваны, реальность которой можно представить себе как данность *всего* Универсума в *каждой* его точке. Точечность чувственного бытия есть его *мгновение*. Реальностью здесь обладают лишь *моменты претворений*. Плоды их, как чистый дух, возникнув, покидают физически-материальный план и существуют далее в духе человека или в более высоких духовных существах. Всё, кроме этих плодов, есть в нашем мире майя. Его трехмерность, в которой развиваются три царства природы, имеет смысл и предназначение лишь постольку, поскольку служит явлению и становлению индивидуального человеческого духа. Этот последний задает ценность инобытию, земной Манвантаре.

Над физически-эфирным планом простирается астральный план — мир игры и существования вожеланий, симпатий и антипатий; они образуют его силы, которые одновременно являются и его «вещественностью». Он называется также планом имагинативного сознания. Состояния мира на этом плане при нисхождении и восхождении высшего импульса развития различны, но, как мы сказали, и симметричны. И именно благодаря обоим этим свойствам, подобно в одном смысле и различию в другом, астральный план, а также и два других, лежащих выше его, плана, получают отношение ко времени, имеют свое прошлое и будущее.

Над астральным планом — «душевым миром» — возвышается Девахан, или «страна духов», мир праобразов, которые суть творящие существа. Они являются творцами всего, что возникает в физическом и душевном (астральном) мирах. Девахан подразделяется на нижний и высший. Нижний Девахан — это мир инспиративного сознания, «гармонии сфер», ибо все здесь проявляется звучащим, но не физическим звуком. Текущая, постоянно меняющаяся жизнь этого плана образована из «материи», субстанции мысли. На высшем Девахане, в мире интуиции, пребывают творческие силы самих праобразов. Там открываются замыслы, заложенные в основу нашего мира. Мысли физического плана являются отражениями тех зародышевых мысле-существ. На высшем Девахане посвященному

открывается «духовное слово», через которое вещи и существа сообщают свою природу «в словах», сообщают свои «вечные имена» (см. ИПН. 9, S. 83–113). Именно к этой сфере обращена практика овладения созерцающим мышлением, благодаря которому человеку открывается уникальная возможность соприкоснуться на земном плане со столь высокой сферой духа.

Когда развернуты все четыре плана Манвантары (в 4-й глобе), то совершается деятельность, пронизывающая их все по вертикали. Ею обусловливается восхождение всего сотворенного и развивающегося по ступеням индивидуализации, а в пространственно-временном становлении она выступает как законы развития природы. Все четыре плана представляют собой различные состояния формы и называются глобами. Их семь. Четвертая глоба находится посередине, через нее три прошлые глобы метаморфизируются в три будущие.

Полный цикл развития семи состояний формы как целостность представляет собой одно состояние жизни эона, или рунду. Семь рунд образуют единство, систему планетного воплощения, эона, Манвантары. Если представить себе всю эту картину в целом, то мы увидим, что наибольшего сгущения, материализации эон достигает в своей середине, а это есть

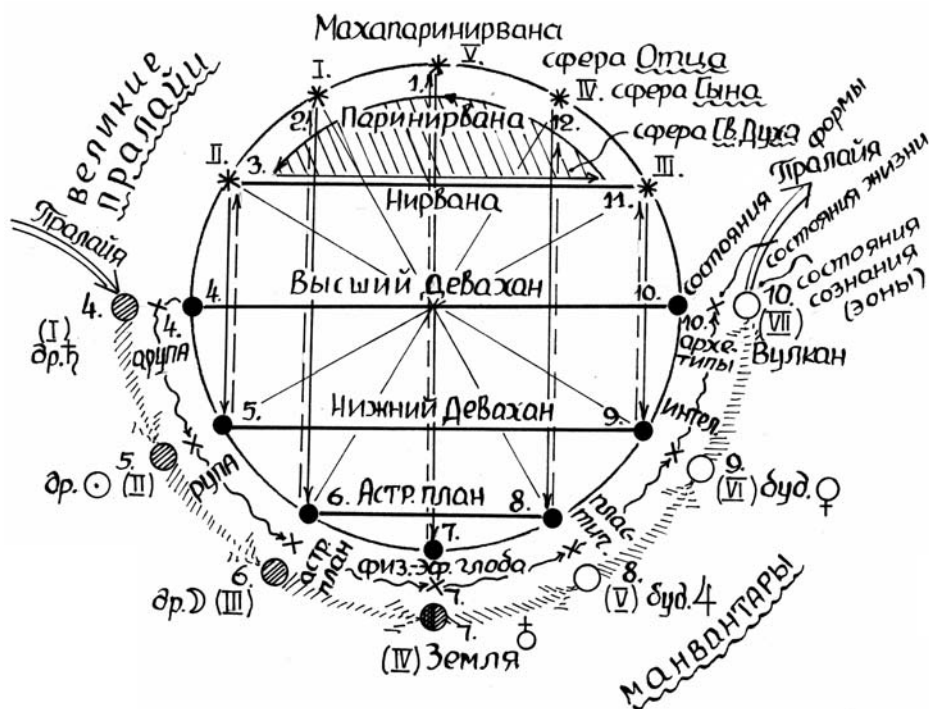


Рис. 29. Система мира

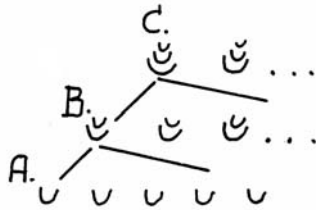


Рис. 29 а

четвертая глоба четвертого состояния жизни, где эволюция мира находится в настоящее время. Здесь происходит самое существенное: творение из ничего в мире инобытия, которое окажет наиболее значительное влияние на все будущие состояния земной и последующих манвантар.

Восходя на Высший Девахан, мир лишается всех атрибутов и модусов проявленного бытия, поэтому семеричности глоб (рунды) отделены одна от другой малыми пралайями. По истечению семи рунд наступает Великая Пралайя. Тогда исчезает абсолютно все, о чем человек может составить себе какое-либо представление. Мир уходит в сокровенное. Однажды он вышел из своего сокровенного в первый раз для нашего эволюционного цикла, поэтому Пралайя Сатурна к этому циклу *не принадлежит*. Также и будущий Вулкан имеет свою Пралайю, покидающую наш цикл. Благодаря этому цикл может претвориться во что-то иное (см. рис. 29).

Мы дали на рис. 29 своего рода принципиальную схему всего эволюционного цикла. Читатель может развернуть ее во времени и получить отдельные ее этапы. Нужно только иметь в виду повторяющийся на разных уровнях принцип семеричности и восходящий по ступеням Иерархий системообразующий принцип (см. рис. 29 а).

Что касается всей системы мира в целом, то ее системообразующий принцип следует искать в центре круга. В каждой зоне роль такого всеорганизующего центра исполняет одна из Божественных Ипостасей. Она тогда является Регентом *всего зона, как совокупности Манвантары и Великой Пралайи*. Христос является Регентом земной зона. Поэтому Он для

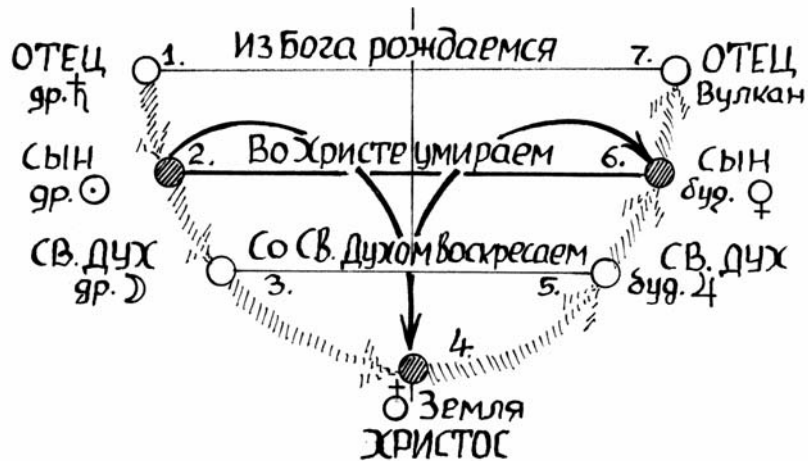


Рис. 30

нас есть единый Бог. Но Он постоянно говорит об Отце и Св. Духе. Так Он указывает на большую всеобщую связь мира и на преемственную связь его частей, эонов. По завершении эволюционного цикла центр Мироздания изменит свой характер.

Регентство трех Ипостасей в семи зонах показано на рис. 30. В XIII в. по Р.Х. оно было отражено в розенкрейцерской формуле, выражающей главную эзотерическую суть Христианства. (Она приведена на рисунке.)

Рисунок помогает нам понять, в каком смысле Бог-Отец является Альфой и Омегой мира, а именно как начало и конец всего эволюционного цикла. Христос исшел от Отца и вновь идет к Отцу. Он, в смысле Откровения Иоанна, есть Альфа и Омега земного эона. Но выше эона на плане Махапаринирваны все три Ипостаси суть одно. Особым значением обладает и то обстоятельство, что Христос является Регентом трех из семи эонов, и именно тех, которые обладают в эволюции особым значением благодаря их связи с *эфирной* субстанцией мира и *человеческим Я*.

5. Макро-антропос

Человек во всей своей совокупности исчислен таким образом, что в зонах он должен выработать себе семь состояний сознания. Каждое состояние сознания развивается в течение семи состояний жизни (рунды); состояние же жизни проходит через семь состояний формы (глобы). Всего получается $7 \times 7 \times 7 = 343$ состояния эволюции мира и человека. Первая половина их общего числа к настоящему времени уже пройдена. Человек на этом этапе выступал пассивным объектом развития; в другой половине состояний развитие будет во все большей мере зависеть от действий человека, которые станут свободными и в то же время всецело соответствующими гармонии мира. Человек будет знать, как ему исчислять мир, поскольку в совершенстве познает, как он был исчислен сам. Поэтому стремление человека к абсолютному знанию есть естественная, присущая его природе черта. Не ради «глобализации» познания обращаемся мы к макрокосмическим феноменам. Чтобы досконально понять повседневное, нужно подняться на максимально доступную для познания высоту. Человеческая свобода зарождается и развивается в повседневных делах человека и одновременно она есть Абсолют, «втиснутый» в рамки этой повседневности.

Закон, причинно-следственная связь обуславливают любое, наималейшее деяние человека, какого бы рода оно ни было: воспоминание, эмоция, мысль, поступок. И нужно долго и сложно искать в человеке сферу, где мог бы родиться свободный поступок. Это должна быть сфера, соответствующая высочайшим уровням бытия и сознания, где мировая необходимость только зарождается. Вселенная есть высокосознательное сверхсущество, все члены которого в Манвантаре взаимодействуют согласно закону при-

чины и следствия. Но Существо это обусловлено в себе, самообусловлено, и потому оно само производит мотивы своей деятельности, оно свободно. И нужно понять, как в Существо-Универсуме сочетаются свобода и необходимость, тогда мы поймем это и в человеке.

За всяким феноменом чувственного мира стоит сверхчувственный прафеномен. Он есть одно или несколько интеллигибельных существ — их положения и взаимные отношения, которые в феноменальном мире выражаются в виде законов природы и духа. Поэтому Антропософия стремится познание чувственной реальности увязать в единое целое с познанием как больших, так и самых малейших процессов, изменений в мире духовных существ, делая это в плане расширенного естественного учения, а не трансцендентализма или мистики. Изменения в высших сферах духа можно уподобить маховому колесу в сложном механизме, полуоборот которого вызывает бешеное вращение малых шестеренок. Другим подобием могут служить ничтожно малые в своем материальном выражении генные образования, малейшие изменения в которых, происходящие на молекулярном уровне, вызывают радикальные изменения во всем физическом, душевном и духовном организме человека.

Человек потому впадает в релятивизм и бытовой экзистенциализм, что не способен оценить связь малых событий в мире с их великими праобразами. В бытии мира не элементы создают систему. Поэтому познать элемент можно лишь в том случае, если найдена система, к которой он принадлежит. В ней пребывает обуславливающее его начало. Оно, прежде всего, триедино, поскольку триедины все истинные феномены и объекты мира. Принцип этот необыкновенно возвышен, однако его феноменология исключает свободу. Всё подчиненное ему реально, но в нем доминирует высшая обусловленность. Более гибка, подвижна семичленность. Благодаря ей высшее бессознательное, сверхсознание, метаморфизируется в самообусловленность органического и душевного существа человека, сознание которого восходит до интроспекции. Однако это еще не сфера свободы.

В Мировом Индивидууме свободен его Дух, пребывающий в мире Пралайи. Истинный дух человека может быть понят лишь в его отношении к Духу мира. Семичленное существо человека (плод развития в Манвантарах) создало основу для того, чтобы в нем было повторено, или воспроизведено, также и то, что управляет *всеми* семеричностями в мире — *пятичленная Великая Пралайя*, которая в себе также и трехчленна (см. далее рис. 31).

Рудольф Штайнер говорит о том, что человеку надлежит стать со временем *десятой и совершенно особенной Иерархией*. Она будет называться Иерархией свободной, т.е. чисто духовной, не обусловленной наследственно или физиологически, любви. Ни в чем закономерно обусловленном в пределах Манвантары мы не найдем достаточных оснований для возникновения такой Иерархии. Там могут быть созданы лишь необходимые для этого предпосылки. Соединение свободы и любви принадлежит только миру

Великой Пралайи, Божественному Триединству, которое обуславливает все (по своему «образу и подобию»), Само будучи не обусловленным ничем. Но в Нем задумано развитие, благодаря которому возникают *новые* существа. Они стоят ниже всех Иерархий, однако наделяются атрибутом высшего триединства. Такова высшая Слава Божия в ином. Она начинается навстречу мировому источнику сил с того момента, когда человеком полагается свободный поступок, совершаемый из чистой любви к нему. Не следует, однако, по этому поводу думать, что Божественные Иерархии пребывают в рабском подчинении. Нет, их переживания столь грандиозны, что человеку даже в минуты наивысшего вдохновения, чистого экстаза не дано пережить и малейшего из них. Многие из тех существ уже давно достигли того, чего человек достигнет лишь в зоне Вулкана, и даже ушли за его пределы. Для нас все они суть боги, творцы. Они сопереживают высшую волю как свою собственную. Но им, как говорит Рудольф Штайнер, чуждо то, что мы называем свободой выбора, в первую очередь — между добром и злом.

Зло, в конце концов, возникло потому, что наивысшему Богу, для того, чтобы начать новый цикл творения, потребовалось породить феномен отражения, двойственности, которая со временем превратилась в противопоставление, в противостояние двух миров: материи и духа. Их возникновение стало условием рождения человеческой Иерархии, способной соединить в себе свободу и любовь, ибо противоположность двух миров существует лишь в человеке и для человека, и она разрешается окончательно только в актах творения из ничего, в деятельности, совершаемой из одной лишь любви к поступку, что Богу присуще от начала мира.

Грандиозность задачи, решаемой человеком, убедительно говорит и о величии прафеномена, ее обуславливающего. В восточной традиции ему были даны имена, которые мы привели выше (см. рис. 29), не отражающие суть его персонификации. Христос в Своем провозвестии дал ему другие имена: Отца, Сына и Св. Духа. Мы ничего не можем сказать о Божестве в Себе до Его первооткровения; после же него, когда открылся эволюционный цикл, начались процессы нисхождения и восхождения. Они обнаружили отношения между тремя Ипостасями, динамику Абсолюта. Движение в необусловленном всегда остается единством, потом оно являет триединый характер и, наконец, — единство в пятичленности. *Пятичленность в лоне единого Бога и есть первофеномен человеческой свободы.* В эзотерике его выражают в виде пентаграммы и называют микрокосмом, а также 3-м Логосом. Это означает, что человек в таком образе есть малое отображение Макрокосма, отображение высшего Божественного плана, который Св. Дух несет творению. В пятичленном осмысленном образе человека он доступен созерцанию. Поэтому Св. Дух является прафеноменом человеческого Я-сознания, он соединяет индивидуально мыслящего, в особенности мыслящего в созерцании, человека с его великим прафеноменом, с Макроантропосом, который хранится в мире Великой пралайи и оттуда

как *замысел* оплодотворяет бытие, что и дает нам право говорить об антропоцентризме мирового развития (рис. 31).



Рис. 31

Движения сил по пентаграмме многообразны, и у каждого из них есть свое назначение. Их действием она ориентирована в пространстве: у нее есть «верх» и «низ», но в их более духовном, эволюционном и этическом смысле. Она есть пятичленный принцип единства, «опредмеченный» (благодаря человеку) в зоне Земли Солнечной системы. В этом смысле пентаграмма выражает планетарное единство,

которое включает в себе человек, и является осмысленным образом системообразующего принципа планетной системы (см. фигуры Агриппы Неттесгеймского, фото 2). Пентаграмма в человеке есть выражение малого повторения в нем всей планетной системы.

Прежде чем стать системообразующим принципом земного человека, пентаграмма, как его высший прафеномен, прошла через ряд опосредований. Они привели ее к воплощению в человеке. Первой ступенью такого опосредования в зоне Земли была планетная система. Именно она сгустилась из мировой астральности при переходе эволюции из третьей в четвертую, эфирно-физическую, глобу. Сначала эта система была нерасчлененным единством. Его имеют в виду, говоря о канто-лапласовской мировой туманности. В единстве потенциально содержалась структура — семичленная структура нашего эволюционного цикла. Она и развернулась в семеричность планет: Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия, Луны. Земля в цикле планет образует октаву.*) Все планеты находятся под водительством высоких космических интеллигенций. Семичленный человек Земли пребывает на сверхсознательном уровне в постоянной связи с ними. Планетная система есть Макро-антропос всех семи эонов: прошлых, настоящего и будущих. Человек умирает «в» *планетную систему* и рождается «из» нее (на Землю). *Она есть пралайя его манвантары-инкарнации*. Один заверченный цикл человеческого воплощения есть малое подобие эона. Он состоит из земной жизни и посмертной духовной эволюции, в которой человек объемлет своим существом всю планетную систему. В воплощенном человеке она вся овнутряется; развоплощаясь, человек духовно выворачивается вовне: в планетную систему. Сущностную взаимосвязь обоих этих аспектов цикла жизни человека и выражает образ пентаграммы, каким его дает Агриппа. Образ этот также подвержен

*) Уран, Нептун и Плутон не развились внутри Солнечной системы, но присоединились к ней из внешнего космоса.

развитию, но лишь при переходе от одной коренной расы (расы — это составные части глобы) к другой или даже от эона к эону.

Человека можно в виде пентаграммы созерцать имагинативно. Это форма его *эфирного* тела. Такой вид оно приобрело лишь начиная с земного эона, поскольку именно здесь человек наделяется индивидуальным Я. Благодаря Я прабраз человека, хранимый в Великой Пралайе, получил возможность воплотиться (силой действующих тут закономерностей — они не были нарушены, а соблюдены — совершилось вочеловечение Христа).

Пока человек находится в инволютивной стадии развития, его жизнь *между* двумя воплощениями исполняет роль Пралайи, что мы и описали выше. Но вся мировая констелляция человека кардинально изменяется, когда он начинает эволюцию собственного Я. С этого момента *Великая Пралайя нисходит в земного человека, а свою манвантару он тогда имеет в жизни после смерти*, т.е. в духовной планетной системе. Начало такого преобразования есть великий момент в эволюции всего мира. Даже спиритуально мыслящему человеку трудно допустить мысль, что такое вообще возможно, что земной человек способен стать *законодателем бытия Солнечной системы*. Однако это именно так. И понять это можно, лишь поняв принцип свободы. В самом деле, почему человек может стать свободным? — Потому, что в индивидуальном высшем Я он воссоединяется со своим великим прафеноменом, замысленным Богом от начала мира. Обусловленность того прафеномена пребывает выше всего, что можно себе представить внутри цикла эволюции. Поэтому такая обусловленность есть на самом деле универсальная *самообусловленность, т.е. свобода*.

Итак, мировая Пралайя начинает соответствовать земной жизни человека. В этой последней он возникает как семичленное существо в соответствии с основным законом манвантары (в ней развитие идет путем семичленных метаморфоз). Но главным для индивидуальной эволюции человека является пятичленность его существа. Ей, по сути, подчинена семичленность планетной системы, что видно из рисунков Агриппы.

На Земле человек совмещает семичленность своего инволютивного существа с пятичленностью существа эволютивного, в котором он идет к свободе. Такое совмещение будет длиться еще очень долго, но исключительно важен момент, когда оно вступает в сознание. Тогда все перемены в пятичленности человек начинает производить сам, силой Я. И он обретает господство над своей семичленностью, над ее развёртыванием на всех уровнях — от материального до духовного. В таком случае и после смерти, восходя в планетные сферы, он начинает сознательно, из Я полагать в них свое бытие. И в будущем все более определяющую роль для посмертного существования будет играть то, что человек сделает из себя на Земле сам, насколько свободным духом станет он здесь.

Пятичленное существо человека вступило в развитие еще до того, как овеществилась планетная система. Оно тогда еще не было соединено с се-

мичленностью и представляло собой истинное откровение своего высшего прафеномена. В достаточно высоких сферах духа его можно созерцать всегда. Иоанн в своем Откровении рассказывает, что после того, как ему были сообщены Самим Христом — Альфой и Омегой нашего эона — послания семи церквям, в которых человеку поставлена задача развить в своем духе семичленность, скажем образно: соединить Славу Божию с Его Царством, т.е. сознание с бытием (символ — гексаграмма с точкой в центре), — он был возведен в более высокую сферу, и там ему в сверхчувственном опыте открылся прафеномен человека. Он увидел «Престол», т.е. прасубстанцию Духов Воли, которая во всех эонах составляет божественную основу бытия (основу, являющуюся свыше), а восседающим на нем — Христа как Бога Вседержителя, т.е. в единстве с Отцом и Св. Духом. Он говорит о Себе, что является Альфой и Омегой, и это означает, что на той духовной высоте прошлое и будущее мира не разделены временем; там прошлое может явиться в облике будущего. Иоанн созерцает Престол Божий на той границе, где Пралайя переходит в Манвантару. Туда некогда вознесется земной эон, а потом низойдет уже эоном Юпитера, как «грядущий Иерусалим».

Можно сказать, что в любой момент земного эона на той границе сверхчувственному видению открывается великий прафеномен человека. Иоанн описывает это откровение так: «И посреди Престола и вокруг Престола» он увидел четырех животных, из которых одно было подобно льву, другое — тельцу, третье — орлу, а четвертое было как человек. (Апок. 4, 6–7)

В таком виде прафеномен человека нисходит в земную Манвантару. Он ведóm, при своем нисхождении из Великой Пралайи (а также и при восхождении в неё), Самим Христом. Иоанн говорит, что посреди тех животных он видел Агнца. Благодаря Христу человек соединяет свой земной феномен со своим прафеноменом и в земной жизни обретает свою Пралайю — мир Божественного Троиинства. Пока человек еще не преодолел, не изжил свою Манвантару (наследственность, низшее «я», наконец, карму), его причастность к Пралайе остается потенциальной. Чтобы иметь «часть со Христом», необходимо обрести силу принести в жертву плоды инволюции, пройти через Гётево «умри и будь» или последовать совету ап. Павла: подражая деяниям Иерархий, принести в жертву то, чем он может располагать вполне: низшее «я».

Иоанн пользуется загадочным выражением: «посреди Престола и вокруг Престола». Так он хочет указать на двухаспектное положение прафеномена: в Божественном лоне и вступающим в эволюцию. Как мы помним, план эволюции воспринимают от Божественного Троиинства Серафимы и передают его нижестоящим Иерархиям. В этом плане сверхчувственно явлено, что в эволюцию прафеномен вводит Христос, вводит «свыше», имея задачу соединиться с ним в человеке на земном плане. Иоанн переживает Серафимов в виде «животных» (т.е. в круге Зодиака) с шестью (два раза по три) крылами. Их «шестикрылость» и есть идея, или закон, творения, о котором у нас уже шла речь в связи с рис. 19. Серафимы являются

его персонификацией. «Внутри они исполнены очей» — так говорит Иоанн, — поскольку это существа, все члены которых обладают высшими Я. Это весь строй Иерархий.

Серафимы открываются Иоанну не в своем сущем, а будучи обращенными к творению, т.е. не в интуитивном, а в инспиративном состоянии сознания. Также и «Хрустальное небо»*) являет ему свою «внешнюю сторону» — как круг Зодиака. Круг этот есть проекция Божественного триединства на сферу бытия. В нем явлены мировой крест: «горизонталь» бытия и «вертикаль» сознания, — а также двенадцатичленное единство мира и многое другое. Этим кругом, должны мы сказать, явлена Мистерия того, как исчислены мир и человек.

Херувимам дано «обработать» мировую цель, выраженную в мировом кресте. Поэтому они четырехкрылые. Они в своей миссии встают по «четырем углам» мира и человеческого прафеномена, Макро-антропоса, который несет в себе будущие три системы: нервно-чувственную, ритмическую и систему конечностей и обмена веществ, а четвертым является я-существо с человеческим лицом в апокалиптической печати Иоанна***).

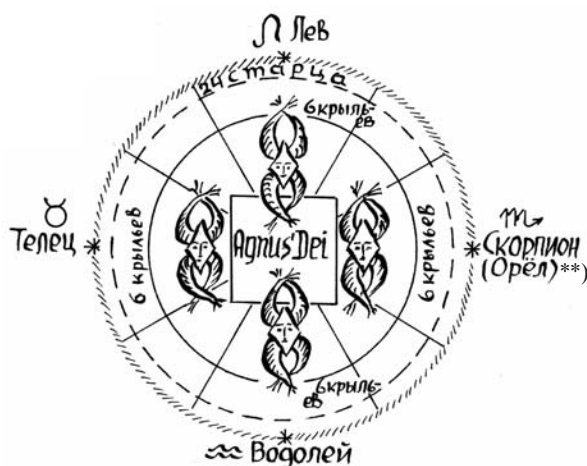


Рис. 32

Эта четверичность образует главные знаки-области Зодиака, остальные являются вспомогательными по отношению к ним (рис. 32).

Иоанн видит прафеномен вступающим во временное развитие и, как мы пояснили выше, также и выступающим из него. Его связь со временем выражена, как поясняет Рудольф Штайнер, с помощью 24-х старцев, склоняющихся перед Сидящим на Троне. В цикле лекций, посвященных Апокалипсису (ИПН. 104), Рудольф Штайнер говорит, что они являются мировыми управителями временем, «мировыми часами», и объясняет, по-

*) Символ этот, правда, многозначен.

**) Созвездие Скорпиона в далеком прошлом называлось созвездием Орла. Тогда мышление человека было имажинативным. Рассудочность, в определенном смысле, была причиной «падения» этой зодиакальной сферы.

***) Об этом прафеномене, каким он описан в Антропософии, уже многие века было известно в среде эзотерического Христианства, о чем, например, свидетельствуют его иконописные изображения (см. фото 3).

чему их не 12, а 24. Число тут выражает более сложное отношение пралай и манвантар эволюционного цикла; однако подробно вдаваться в этот вопрос не входит в задачу нашего исследования.

6. Эстетика и этика эволюции

Еще в старших классах школы Рудольф Штайнер интенсивнейшим образом штудировал «Критику чистого разума» Канта. Позже в своей докторской диссертации он писал, что если к изучению теории познания подойти не с точки зрения истории философии, а чисто фактически, «то мы едва ли упустим какое-либо важное явление, если учтем лишь время начиная с того момента, когда Кант выступил с критикой чистого разума. Все, что было на этом поприще выработано прежде, снова повторяется в эту эпоху». (ИПН. 3, S. 25.)

Канта, несомненно, следует признать ключевой фигурой в европейской философии в отношении как сильных, так и слабых ее сторон. В нем выразились не только ее неспособность познавать сущее, но также и созревшие в ней к концу XVIII в. предпосылки, позволившие Гёте прийти к его созерцающей силе суждения.

Кант считал, что создал трансцендентальную философию начал человеческого знания, где вскрывается возможность получения чистого априорного знания. Она потому и трансцендентальная, что возводит систему понятий, не основывающихся ни на каком чувственном опыте. При этом он признает, что человеческое познание имеет два источника: чувственность и рассудок, которые, может быть, вырастают «из одного общего, но не известного нам корня».¹⁰⁷⁾ Кто достаточно серьезно занимался теорией познания Рудольфа Штайнера, тот способен по достоинству оценить эту гениальную догадку Канта и его попытки содержательно развить ее. Они у него двоякой природы (ведь он прирожденный дуалист). С одной стороны, в них проглядывает правильное предчувствие истинной природы познания, какой ее вскрыл Рудольф Штайнер, с другой — мы наблюдаем, как филигранно работающий разум философа, признавший наличие двух «стволов» познания, вместо того, чтобы искать их синтез, один из них попросту отсекает.

В познающем духе человека Кант находит два исходных свойства: восприимчивость к впечатлениям и спонтанное явление понятий. Первое из них обнаруживает себя в том, что всякое познание начинается с определенного действия, оказываемого предметами на нашу душу (т.е. опыт есть начало познания), в результате чего душа приходит к представлению о них. Способность получать представления о предметах Кант называет *чувственностью*. Она принадлежит нам, но вызывается (определяется) предметами. Чувственность доставляет нам созерцание предметов. Рассудок же обладает способностью сам производить понятия. И тут, допол-

няя Фихте, Кант утверждает: «Мысли без созерцания пусты, созерцания без понятий слепы... Только из соединения их может возникнуть знание».108) Таков, можно сказать, гетеанистический итог теории познания Канта, но надлежащих выводов он из него не извлек. Им был сделан и еще один шаг, приближающий его к гетеанизму, однако, к сожалению, и он остался лишь отдельной особенностью его воззрений.

Говоря о представлениях, рождаемых в созерцании, Кант не имел в виду то реальное образование, которое возникает в результате соединения наблюдения с его понятием, действительно вызываемым наблюдением спонтанно. Нет, Кант ставит вопрос о возможности «чистых созерцаний», т.е. о возможности некоего опыта до опыта — априорных созерцаний.

«Чистое созерцание, — пишет он, — включает в себе только форму, при которой что-то созерцается».109) Науку о принципах такой чувственности Кант называет *трансцендентальной эстетикой*, которую просит не смешивать с тем, что подразумевается под критикой вкуса, что полно психологизма и не имеет ничего общего с установлением априорных законов знания.

Кант поясняет также и на примерах, что он понимает под такой эстетикой. Отделим от предмета, говорит он, все, что рассудок мыслит о нем: субстанцию, силу, делимость и т.д., — а также все, что дает восприятие (ощущение): твердость, цвет и т.д. Останутся протяжение и образ. Они-то и принадлежат к чистому созерцанию. Таковы же пространство и время — «две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного познания».110)

Если попытаться с точки зрения Духовной науки понять, что скрывается за загадочной кантовской эстетикой чистых созерцаний, то мы обнаружим в ней реликт древних имагинативных восприятий. Ими питались, на них опирались вся эстетика и этика*) античного искусства и образа жизни: на их непосредственное явление, нигде в мире древнегреческой культуры, до выступления Сократа, не выраженное в форме познания. Более того, когда выступает понятийное мышление, то из систематически обдуманного с его помощью идеального государственного устройства (мы имеем в виду трактат Платона «О государстве») изгоняют поэтов, поскольку не находят в нем для них места.

Тысячу лет спустя имагинативная эстетика, уже угасшая у римлян, вновь оживает в христианском искусстве иконописи в неразрывном единстве с трансцендентальной (скажем так, подражая Канту) этикой. Чистота, априорность выраженных на иконах созерцаний основывалась на феномене непосредственного касания человеческого духа или души интеллигибельными существами.

*) Эстетика в ту эпоху была неразрывно слита с этикой. Они разделились лишь с приходом Христианства.

О таком же точно касании говорит Духовная наука, беря его, однако, в аспекте *чистого a posteriori*, что означает — в аспекте индивидуального Я, которым еще не обладали греки. Именно такой смысл имеют сообщения Рудольфа Штайнера, приведенные в связи с рис. 32. Человеку современному трудно найти отношение к мысли о том, что идеи можно воспринимать непосредственно, однако именно таковыми они являются его созерцанию в оболочке эстетических и этических переживаний.

Эти переживания, несомненно, получают существенное дополнение, обогащение и даже завершение, если мир идей будет в Я созерцаться. Мы тогда приходим к Духовной науке, которая показывает нам, что искусство, наука и религия имеют действительно одно происхождение — происходят от одного «корня». Их праисточник заслонила грубость чувственных восприятий. Аффицируются же они именно сверхчувственными прикосновениями к реальному духу. И весь мир восприятий есть не что иное, как сгущенные имажинации. Поэтому теперь они же приходят к нам на путях как *восприятия, так и мышления*. Соединя одно с другим в более высокое единство, мы находим индивидуализированное отношение к явлению такого единства в чистом этическом и эстетическом созерцании.

Эстетика чистых созерцаний философии начинается с развития *чувства мысли*. Именно его описал Кант, предчувствуя, что основа мышления — чувственного, *восприятийного* характера. Развитым чувством мысли обладал Гегель. Он пытался начать науку с чистого бытия, характеризуя его как «неопределенную простую непосредственность». ¹¹¹⁾ Оно «неопределенно» именно в отношении к рефлексии и в этом смысле априорно, и оно восприятийно, есть чистое созерцание, трансцендентально эстетическое, а с приходом Христианства и с развитием Я-сознания — имманентно этическое. Мы поступим наилучшим образом, говорит Рудольф Штайнер, действуя в смысле Гегеля (но отчасти, несомненно, и Канта, добавим мы от себя), если все, что писал он, осмыслим по-другому (см. ИПН. 192, 29.6.1919), а именно в духе «Философии свободы».

Возможность чистого созерцания существует реально. Собственно, и рефлексия есть форма созерцания. Именно — форма. Говоря о трансцендентальной эстетике, Кант предчувствовал тот поворотный момент в состоянии формы (глобе), благодаря которому Слава мыслящего духа должна соединиться с Царством. Таков, начинающийся от философии, путь человека к Богу. И нет иных более совершенных и более своевременных путей к Нему. Канта напугало именно это обстоятельство, что путь философии через созерцание становится путем к Богу. Он поставил познанию границы. Преодолевая их, мы восходим от формальной логики к *логике созерцающего мышления*, которая так же познаваема, как и первая.

В истории культуры человек шел обратным путем: от созерцания к логике рассудочного мышления, что позволило ему обрести свободное отношение к миру интеллигибельных сущностей, выработать в себе образ истинного Я. И теперь пришло время отправиться в обратный путь: к

органике интеллигибельного мира, к осознанию собственного эфирного тела — истинного носителя мышления: мирового в индивидуальной форме. Мир интеллигибельных сущностей есть источник и всех наших эстетических и этических переживаний, но непосредственная сверхчувственная реальность этих последних столь велика, что они могут являться лишь чувством. Понятия этики и эстетики суть лишь знаки, указывающие на некую реальность, а не выразители ее.

Иное дело — мир мышления, открывающийся в созерцании. В нем нравственное начало неразрывно связано с мыслительным, и они могут быть даны непосредственно созерцающему духу. Такой этики люди пока не знают и не могут наслаждаться ее красотой именно по причине утраты мышлением жизни. В приложении к восьмой главе «Философии свободы» Рудольф Штайнер пишет: «Кто обратится к *сущностному* мышлению, тот найдет в нем как чувство, так и волю, и притом эти последние в глубинах их действительности». (ИПН. 4, S. 143.) В тех объективных космических «глубинах» человек должен научиться, обращаясь к «сущностному» мышлению, черпать для себя нравственные цели деятельности. Поэтому Рудольф Штайнер дает в «Философии свободы» обоснование «трансцендентальной этики» как возможности получения априорных синтетических, т.е. содержащих новое знание, этических суждений: *нравственных интуиций*. Его позиция в этом вопросе полярно противоположна кантовой и сводится к тезису, что «монизм в области истинно нравственного действия есть *философия свободы*». (Ibid., S. 179.)

Нам потребуется приложить еще немало сил, чтобы понять этот основной нерв «Философии свободы». В то же время, о реальности существования этически-эстетически-мыслительного мирового единства повествует еще Книга Бытия: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма». (Быт. 1, 31) «Хорошо» в данном случае означает одновременно и красиво и нравственно: красивое и доброе творение. Для греков это было аксиомой.

Выше мы уже рассматривали, каким оно было в пра-начале, это творение. В семи абсолютных качествах открыло его Божественное Троиединство. Со временем они обратились в семь творческих качеств человека — в априорную богоданную этику и эстетику его становления. Сами они остаются эзотерическим основанием категорий: семью творческими жизненными (обладающими Буддхи) Духами, периодически низводящими человека в инкарнацию и возводящими после нее вплоть до высшего Девахана. На дне бытия, где образуются формы понятийного мышления, они лишь касаются эфирного тела человека, одновременно отражаясь от его физического тела, чтобы быть уловленными астральным телом в виде понятий до опыта, в опыте и после опыта. Эти понятия носят как абстрактный, так и универсальный характер. В первом случае, когда в них проявляется природа астрального тела, их универсальное (высшее Троиединство и обусловленная Им триединая структура мира) нисходит до диалектического самодвижения идей. Во втором случае они формируются, в силу характера

эфирного тела, в семичленную структуру. При исследовании ее обнаруживается, что она есть, своего рода, частный случай макрофеномена семи эонов. Поэтому мы вправе утверждать, что универсалиями «до вещей» являются первые три эона, «после вещей» — три будущие, а универсалии «в вещах» явлены земным эоном, который, повторяя роль Христа внутри Троицы, выступает основанием отношения между тремя прошлыми и тремя будущими эонами.

Согласно закону наложения высшего бытия на все низшие планы, отношение трех универсалий в противостоянии духа и материи получает целый ряд эволюционных выражений, доминантой которых всегда остается формирование человеческого сознания, способного прийти к монистической картине мира. Так, уже внутри 4-й глобы (эфирно-физической) универсалии отразились в трех стадиях формирования человеческой речи. Ханс Лауэр находит в этой связи следующие соотношения:

«1-я половина Атлантической коренной расы» ^{*)}	2-я половина Атлантической коренной расы	1-я половина послеплат. (5-й) коренной расы ^{**)}
universalia ante res	universalia in rebus	universalia post res
речь жестов	речь звуков	понятийная речь
звук	слово	предложение
воля	чувство	мышление
система конечностей	ритмическая система	система головы».112)

*) Четвертая глоба состоит из семи периодов, называемых коренными расами.

***) Семь периодов коренной расы называются подрасами. В 5-й расе они называются культурными эпохами.

Уровнем ниже, в пределах 4-й и 5-й культурных эпох пятой, послеплатонической, коренной расы универсалии переживаются человеком на ступенях мифологического, понятийного и созерцающего мышления (см. рис. 5).

Поскольку универсалии имеют отношение к развитию (к развитию индивидуального человеческого духа), они в своем действии должны непременно получить семичленное выражение. Чтобы понять семичленную феноменологию трех универсалий внутри предметного сознания, нам придется изучить их многозначное проявление на самых разных уровнях бытия, вплоть до семи эонов эволюции, понять их поистине универсальный характер.

В ходе семи эонов развиваются семь состояний сознания. Ими овладевают существа Третьей Иерархии и отчасти Второй, а потом — человек. В целом развитие состояний сознания совершается путем метаморфоз внутри мирового Всесознания. Для мирового целого, включающего в себя

и человека, и царства природы, состояния сознания первых трех эонов метаморфизируются через сознание земного эона в сознание трех будущих эонов. Такова полная реальность мировой эволюции и человека. Семичленная система состояний сознания, присущих эонам, и семичленность человеческого существа образуют в эволюции неразрывное единство, а поскольку речь тут идет о мировых состояниях, то оно с необходимостью все пронизано этическим началом (рис. 33).

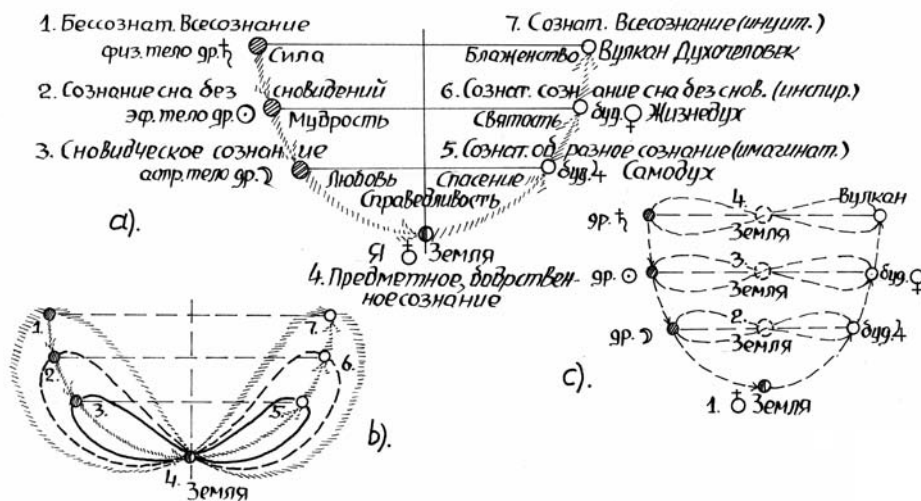


Рис. 33

Ради простоты изображения мы показали типы метаморфоз, через которые проходят эоны, на отдельном рисунке (рис. 33 b, c). Все они совершаются постоянно и одновременно, поскольку имеются существа, овладевшие всеми семью состояниями сознания. Поэтому земной эон пребывает *одновременно* на четырех уровнях сознания: на предметном, где метаморфизируется лишь сознание человека (33с, 1), имагинативном, где эон древней Луны метаморфизируется в эон будущего Юпитера (33 с, 2), инспиративном (33 с, 3) и интуитивном (33 с, 4).

Этическое наполнение эонов помогает нам углубить понимание состояний сознания, их генезиса. Так, Сила, или Всесилие, воля Отца (мы рассматривали это в третьей подглавке), претерпев метаморфозу через Всесправедливость Сына, станет в человеке Вулкана Всеблаженством, которое пронизет его как сознательное всесознание. Идущий путем посвящения уже теперь в предвосхищении может коснуться (но как бы «извне») того блаженного состояния, овладев интуицией в посвящительном смысле.

Метаморфозы сознания невозможны без метаморфоз душевной жизни.

В эоне будущего Юпитера человеку предстоит обрести спасение, окончательно преодолеть наследственный грех. Произойдет это благодаря тому, что он станет мыслить имагинативно, вне физического тела. Но для этого ему нужно астральное тело, которое он получил в эоне древней Луны, пронизать любовью, очистить его от вожделений. Силу такой метаморфозы дает предметное я-сознание земного эона, в котором нужно научиться совершать поступки из чистой любви к объекту, в первую очередь — поступки познания.

Мудрость эфирного тела, будучи пронизанной индивидуальным сознанием, претворится в святость Буддхи эона будущей Венеры.

Сатурн и Вулкан суть Альфа и Омега нашего эволюционного цикла. Сила, как импульс воли, рождается в нас бессознательно; на мировом плане она универсальна как Воля Бога. Она через Престолов породила наше физическое тело. Обретя бессмертие в физическом (но не материальном!) теле, в теле воскресения Христова, человек обретет и вечное блаженство в Боге. В этом смысле сознательное всезнание и блаженство в Боге являются двумя выражениями, обозначениями одного и того же.

Мы можем еще спросить себя: почему такую, едва ли не всеопределяющую, роль в метаморфозе качеств сознания играет справедливость? Дело в том, что мы рассматриваем эволюционный цикл с точки зрения земного эона, который играет в нем действительно решающую роль, будучи центром глобальных метаморфоз. Имеются иные точки зрения на эволюцию. В них отношения, на которые мы опираемся, принимают другой вид. В прошлом, когда жизнь на Земле стала развиваться в материи, появление первой клетки было, видимо, ее центральным явлением. В настоящее время центральным явлением *жизни* является человек *сознательный*.

Следует сказать, что с самого начала мир творится добродетелью, и она же есть основной инструмент в самосозидании человека. Когда проявилось понятийное мышление, то Сократ и Платон выступили с идеей, что добродетели можно научиться. Ее прошлое родовое, религиозно-мифологическое действие на человека пришло к концу, и к ней с тех пор, как и к мышлению, можно найти индивидуализированное отношение.

О четырех добродетелях говорится в сочинениях Платона. Они служили богам инструментом, когда они творили наше четырехчленное существо — плод первых четырех эонов. Соотношения здесь таковы:

Я — мудрость
 астральное тело — сердечность
 эфирное тело — рассудительность
 физическое тело — справедливость (ИПН. 170, 6.8.1916.).

Всесправедливость имеет особое отношение к *первосубстанции* мира, к жертве Духов Воли.

Это комплекс добродетелей, которые в ходе *земного* эона так образовали человека, что в его триедином теле могло обитать индивидуальное

Я. Разъясняя эти связи, Рудольф Штайнер говорит, что через сферу морали, эстетическую сферу и сферу мудрости (религия — искусство — наука) мы связаны с силами духовного мира таким образом, что в физическом теле, через мозг, на нас оказывают влияние духовные существа низшего рода, порожденные Иерархиями и служащие им в их действиях на земном плане. Их называют элементарными; существует четыре главных их рода, красочно описанные в греческой мифологии, но в действительности за каждым душевным проявлением человека, душевным качеством стоит элементарное духовное существо доброго или злого рода. Когда мы получаем эстетические переживания, вокруг нас собирается рой эльфов. Нас постоянно окружают существа морали и т.д. (см. ИПН. 170, 6.8.1916).

Элементарные существа являются посредниками между человеком и Иерархиями. Многих из них человек порождает сам. Более высокие элементарные существа пронизывают царства природы, поэтому человек связан с ее годовым кругооборотом не только органически. В разные времена года он испытывает то возрастание, то ослабление присущих ему душевных свойств, склонностей, способностей мыслить, чувствовать, поскольку существуют различные элементарные духи, оказывающие действие на человека в связи с ритмом природы, который, кроме того сильно, влияет на соотношение оболочек человека. Так, в вершине лета, говорит Рудольф Штайнер, в дни праздника Иоанна (24 июня) человеческое Я отдалается от Земли и в духовных высях воспринимает мировую мудрость. Справедливость человек особенно сильно переживает весной, в связи с праздником Пасхи. Он в это время «ввергается в сферу» «возмещения, выравнивания». Здесь действуют Первая Иерархия, Импульс Мистерии Голгофы, Мистерии физического тела, смерти и воскресения. У Рудольфа Штайнера имеется в записной книжке такая заметка: «Солнце справедливости = физическое тело». (В. 19, S.2.)

Будучи связанной с физическим телом, добродетель справедливости получает для нас базисное значение, определяет констелляцию человека во всем цикле эволюции, решающим образом сказывается на нашей карме. Рудольф Штайнер поясняет, что силы, обусловившие наше выпрямление в детстве, продолжают действовать в дальнейшем. Они остаются, но действуют в добродетели всеобъемлющей справедливости. «Кто действительно упражняется в справедливости, тот каждую вещь, каждое существо ставит на правильное место. ...Мы укрепляемся в справедливости, когда развиваем силы, через которые мы связаны, но в духовном отношении, со всем Космосом. Справедливость определяет меру связи человека с Богом. Несправедливость означает потерю Бога, потерю своего божественного происхождения...» (ИПН. 159/160, 31.1.1915.)

Добродетель справедливости тесно связана со *средней*, ритмической системой человека, с дыханием и кровообращением. Системой обмена веществ человек больше связан с Всесилием Божиим. Это констелляция Рождества. В глубине зимы происходит консолидация рассудка, подступа-

ет искушение злом. Агностицизм, релятивизм, антиномии рассудка и весь противоречивый, диалектический характер мышления с особой силой переживаются в это время. И нужно, исходя из Я, суметь всё правильно расставить по своим местам. Кто занимается такой работой на Рождество, тот на Пасху в переживании справедливости получает целящие силы и для души, и для тела. И такой человек не потеряет себя в наплыве чувственности в середине лета. А осенью, на праздник Архангела Михаэля, он станет с возросшей силой Я на шаг ближе к космической интеллигенции. Его сознание спиритуализируется, в него войдут силы движения, воли (см. ИПН. 223/229, 8.4.1923).

Под водительством Михаэля, «Лица Христа», в человеке укрепляются сознательные (не инстинктивные) силы любви. Справедливость претворяет их в силы спасения, избавления от первородного греха, из-за которого мы погрузились в абстрактную рассудочность и отпали от Бога, совершили грех *несправедливости*. Силы для искупления принес на Землю Христос. Пройдя через Мистерию Голгофы, Он восстановил мировую справедливость, все расставил по своим местам: поставил предел силе супостата, а человеку указал на новую задачу: претворить инволюцию в индивидуальную эволюцию. В Евангелиях, по причине несовершенства перевода, новозаветный призыв Иоанна звучит: покайтесь! В действительности там сказано: измените ваш способ восприятия и постижения мира (metanoé)!

7. Диалектика Макрокосма

Перед нами прошла, правда лишь эскизно, вся панорама развития мира в его числовой прафеноменологии. Пользуясь этим методом мышления, можно решать величайшие загадки человеческого духа. Одной из них, и, несомненно, даже самой главной, является загадка христианского монотеизма с его верой в трехипостасного Бога. Многое для решения этой загадки было достигнуто, как мы уже говорили, в русской религиозной философии конца XIX — начала XX вв., в софиологии, последним из наиболее значительных представителей которой является Николай Лосский. Им была дана ее разработка, в наибольшей мере приближающаяся к антропософской гносеологии.

Может быть, больше нигде, как только в этом комплексе идей — в интеллектуализированной мистике русской софиологии и духовнонаучной гносеологии — можно почувствовать логическую необходимость дополнить умозрительный метод исследования главного вопроса христианского вероисповедания пифагорейским числовым методом. Для этого представим себе Абсолют, который есть единый Бог мира, в образе окружности. Всё как-либо существующее в мире является ее составными частями. Это, разумеется, не какая-либо конкретная окружность, а всего лишь идея окружности, границы которой находятся в бесконечности, т.е. не выра-

жены пространственно. Но между центром и периферией существует отношение. Таков 1-й Логос. Тогда 2-й Логос можно представить себе как двойственность внутри единства. Она возникает благодаря тому, что возможность *отношения* заключена уже в изначальном единстве. Третий Логос возникает внутри единства как дальнейшее потенцирование принципа отношения.

Если еще раз воспользоваться буквенными обозначениями, то вышесказанное можно изобразить еще и в виде рисунка, который мы находим у Рудольфа Штайнера (см. В. 78, S. 33), но даем ему чуть иную интерпретацию (рис. 34).

Во всех трех случаях, показанных на рисунке, нам предстает единый Бог, но явленный в трех различных Ипостасях. Внутри своего единства Он открывает Себя трояко. Подобно Богу, и человек внутри своего земного «я» переживает себя триединой душой, будучи в «я» периодически тождественным то одной, то другой, то третьей из них, всегда оставаясь при этом их единством, а также, как мы уже неоднократно это называли, их системообразующим принципом.

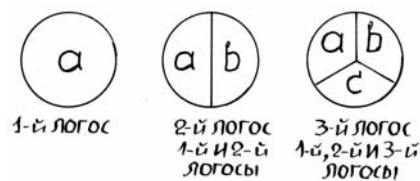


Рис. 34

Являются ли Ипостаси Бога равными в отношении их откровения и существования? Нет, они не равны, но *единосущны*. Своим содержанием они имеют творящее сознательное всезнание, обладают же им по-разному.

Не заботясь на этот раз о расхождении с концептуальными положениями гегелевской логики, мы должны тут сказать, что *абсолютным началом* является 1-й Логос, который открывает себя как абсолютное сознание в себе-и-для-себя. Оно является интенциональным, и только по этому признаку можно определить, что оно существует. В ветхозаветном эзотеризме Ему было дано имя: *Я есмь*. Значение при этом имело тогда не понятие, не смысл (все это пришло позже), а звучание. Звучащая речь, обладавшая в то время еще природной магией, остатками творческой мощи Логоса — звучащего Божественного Слова, выразила таким образом всеобщую универсалию «до вещей». После вочеловечения Бога она стала универсалией «в вещах» человеческого духа, а после Его воскресения — и «в вещах», и «после вещей», т.е. в освобождающемся от земной зависимости Я-духе человека. Показанное на рис. 34 один раз соединилось с миром, в другой раз — с индивидуализирующимся человеком, став трехипостасным Богом его вероисповедания.

Второй Логос «в вещах» (опять-таки человеческого духа) есть сущее единство понятия и восприятия, т.е. — реальность. Третий Логос «после вещей» есть идеальное, рожденное опытом мышления и восприятий, но уже независимое от них в своем существовании «я есмь», т.е. — тоже ре-

альность. Суррогат Я, т.е. низшее «я», пребывает в положении между «в» и «после вещей», поэтому оно не содержит в себе ни сущности, ни реальности. Рудольф Штайнер говорит по поводу Декарта, что он имел право лишь сказать: я мыслю; вывод же о существовании из этого вовсе не следует, ибо то есть низшее «я».

Мы рассматриваем в данном месте поистине узловую вопрос становления мира и человека. В середине земного эона, которая (для человека) приходится на последние два — два с половиной столетия, в этом становлении со все возрастающей остротой обнаруживается одно колоссальное противоречие, и все оно сосредоточено в отношении между низшим и высшим Я человека. Человек, по сути говоря, заключен в треугольник, состоящий из трех я: низшего, высшего группового и высшего индивидуального. Высшее групповое Я было напечатлено в зоне Земли человечеству Духами Формы. Оно есть *плод эволюции* наравне с тремя телами и потому, как и они, является даром Бога человечеству. Предположим, что дело завершилось бы только этим, тогда высшее Я человечества в ходе трех будущих эонов переработало бы три тела в Манас, Буддхи и Атма, т.е. воссоединило бы их с их великими праобразами, рожденными на высших планах уже в течение первых трех эонов. Человечество со своим Я вписалось бы в то высшее единство, но *отдельного индивидуального* человека вообще не возникло бы, что лишило бы смысла весь эволюционный цикл, поскольку он остался бы без самодовлеющей ценности, лишь *следствием* высшей деятельности.

Такого не случилось и не может случиться по той причине, что деятельность Я всегда индивидуализирующая, в объекте своего воздействия она рано или поздно также рождает Я. Когда таким объектом стали три тела человека, эволюционно уже взаимосвязанные с миром инобытия, то и деятельность группового Я человечества оказалась сориентированной в том же направлении — сверху вниз. Они, выражаясь образно, встали на его пути в виде некоего «уплотнения», через которое ему предстояло вернуться к себе «с другой стороны». И в такой своеобразной работе Я начало видоизменять триединое тело. Чем непосредственнее становилось его действие, тем глубже в материю «загонялось» тело. Действие Я со временем приняло культурно-исторический характер, и так совместно с эволюционным процессом оно породило в человеке низшее «я», мыслящее в понятиях, но лишенное истинного бытия. Я человечества пробилось к духу, но в «я» выпало из бытия, стало даже враждебным ему. На традиционно эволюционном пути ничего иного произойти и не могло. Ни одна Иерархия не способна внести Я в пространственно-временной континуум, как нельзя идеальную причину внести чувственно в материальное действие. Чтобы в низшее «я» внести бытие, жизнь и тем сделать его высшим, иерархическим, нужно *поменять местами причину и следствие*. Эволюционный процесс, движимый Иерархиями, на это не способен. Тут необходимо в некоем роде эволюционный цикл начать *заново и по-другому*. Такое под силу лишь Божественному Триединству.

И именно это и сделал Христос, пройдя через Мистерию Голгофы. Отождествившись с Я человечества на путях его эволюционного воплощения, Он принес на Землю *жизнь Я*, не имеющую границ, способную отождествиться со вселенским Я. И Он принес ее в *отдельного* земного человека, обладающего низшим «я». Так возникла уникальная возможность для земного человека: низшим «я» слиться с жизнью высшего Я, сделать групповое Я человечества своим индивидуальным Я. Метаморфоза, которая при этом должна совершиться, выражена в словах ап. Павла: «Не я, но Христос во мне». И иного пути в будущее у человека нет. Сколь бы глубоко ни действовало в нем групповое «Я», благодаря которому он несет интеллектуальность даже в силах наследственности, он будет своим низшим «я» лишь все более противопоставлять Богу, миру, другим людям, выпадать из жизни мира. Прямая же апелляция к групповому «Я» («коллектив выше индивидуальности» и т.п.) будет поворачивать эволюцию вспять и тем самым вообще упразднять человека как монаду. Таково главное противоречие, к которому пришла эволюция, и только Христианство имеет ключ к его разрешению.

Дополним сказанное, ввиду его особой важности, рисунком (рис. 35).

Мы видим на нем, что три тела и три высших духа образуют в эволюции три единства. И если мы спросим себя: а что в таком случае является высшим духом дарованного человечеству Я? — то выходит, что им является вселенское Я, которое Христос и принес на Землю.

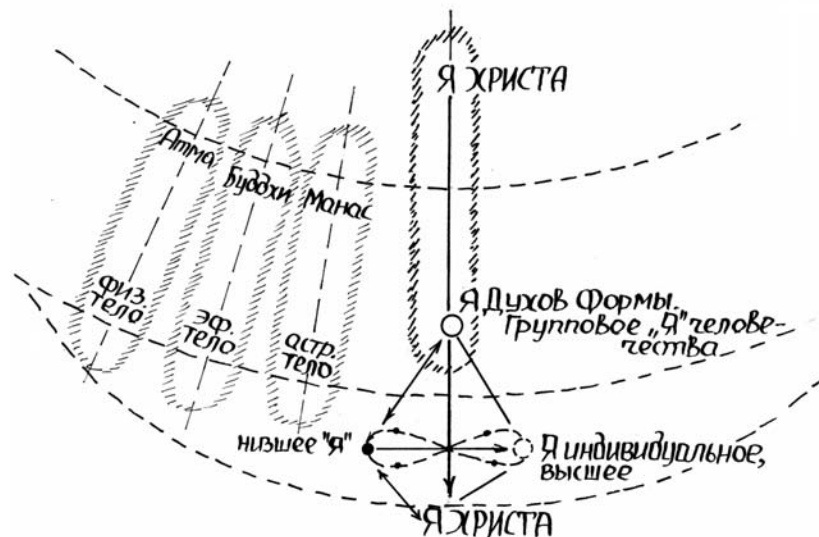


Рис. 35

В треугольнике трех Я, образующем духовную констелляцию современного человека, возникают три рода противоречий (показаны на рис. стрелками). Ими объясняются все бедствия современной цивилизации,

начиная с кризиса познания и кончая противостоянием консерватизма и либерализма. Конец им может положить лишь индивидуальный человек, способный извлечь для себя *следствия* из Мистерии Голгофы. Наилучшим образом к ним можно прийти, отталкиваясь от данности низшего «я». В этом деле даже некоторая переоценка его менее опасна, чем недооценка. В нем первоначально следует произвести определенный акт самопознания, который приведет нас к выводу: когда я мыслю, я не существую, — в том смысле, в каком существует Манвантара. А далее мы, в определенном смысле, возносимся над нею, оставаясь с чистой чувственностью в чистой актуальности нашего простого «я есмь». Так дается человеку в бесконечной, абстрактной отдаленности от 1-го Логоса в отблеске пережить Его присутствие в себе, которым является несомое Христом к Отцу высшее «Я-есмы» «после вещей»; оно же есть и высшее Я человека, которое входит в Ипостась Св. Духа согласно высшему закону развития (см. рис. 9 б). По отношению к высшему «Я-есмы» повседневное «я», живущее по милости рефлексии и восприятий, есть не-я, хотя потенциально они тождественны. Обоснованием их тождества занимается философия Фихте и Гегеля.

Первый Логос есть абсолютное сущее, в котором отсутствует все определенное и конечное. Сущее через отражение в себе приходит к откровению — как жизнь мирового сознания (ab), как сознание, творящее от центра к периферии Абсолюта. В 3-м Логосе творящая жизнь сознания овнутряется (abc). Это означает двоякое. Во-первых, на высшем уровне, в пребывающем, 1-й Логос через 3-й Логос возвращается к себе (это совершается молниеносно, без всякой длительности), как бы познавая себя изнутри в виде тождества: Я абсолютное = Я опосредованному. В мире (в творении) это рождает отношение между внешним и внутренним, что в дальнейшем предвещает отношение субъекта и объекта. Во-вторых, в эволюции мира, где 1-й Логос возвращается к себе, пройдя объективацию во времени, овнутрение предстает в виде многообразия форм существования — как бытие сознания во множественности существ, в которых происходит инверсия мирового Субъекта.

Во 2-м Логосе 1-й Логос, говоря языком Гегеля, «выявляет себя», открывает себя в единстве со своим явлением. А обращаясь внутрь себя в 3-м Логосе, 1-й Логос становится бытием мира, всем тем, что существует, вне зависимости от того, обладает ли оно атрибутом жизни или нет (например, минеральное царство, мысль), является ли реальностью или иллюзией (например, галлюцинация); в конечном счете он становится понятием a posteriori, вместе с чем рождается проблема, как такому понятию обрести истинное бытие, т.е. жизнь. Декартово: я существую, если я мыслю, — верно лишь с точки зрения бытия как *формы*. Но Я-есмы означает реальную *жизнь Я*: «единородного Сына, сущего в недре Отчем» (Ин. 1, 18), Который *вочеловечился*, т.е. соединился с судьбой человека.

Мыслящее «я» есть рефлексия Я-есмы (в чувстве отношение между ними реальнее, но оно сновидческое), опосредованного процессом развития, ре-

зультатом которого стала высшая нервная деятельность; в надвременном Я-есть постоянно опосредуется интеллигибельными существами.

Понятие в «я» есть форма и граница. Но от бытия для иного (отражение) понятие способно взойти к бытию-в-себе-и-для-себя, стать сущностью. Из этого следует вывод о самотождественности мышления. Именно это и является логика, которую, по сути, лишь условно можно отделить от онтологии. Онтология Триединства есть последняя истина диалектики мышления. Рефлексию же следует понимать как *становление* бытия и наличное бытие мыслящего сознания. В рефлексии бытие и мышление тождественны, она есть единство формы и содержания и в то же время — ничто. Так приходим мы к гегелевскому тождеству бытие=не-бытию на внешней границе феноменологии духа. Правая часть этого тождества есть в то же время мир в явлении как чувственно воспринимаемая или просто материальная вселенная. В человеке она представлена триединством физического, эфирного и астрального тел, ибо для одного физического тела чувственно воспринимаемой вселенной не существует. Все три тела вместе взятые соответствуют бессознательному (подсознательному) всеосознанию, которое тождественно сознательному всеосознанию. Так в феномене человека соединяются мировые противоположности. В прафеноменальном небытии его рефлексии тождественно всеосознанию мира. Ведь и триединое тело является собой, своей эволюционной стороной *жизнь* мира, которую 2-й Логос получил как жертву от 1-го Логоса. Он возвращает ее 1-му Логосу через еще одну жертву, в которой отношение 1-го и 2-го Логоса отражает себя 3-му Логосу. В первом отношении еще нет никакого овнутрения; оно есть абсолютное тождество. Но возникает еще одно отношение-тождество: посредством его соединяются 1-й и 3-й Логосы. Оно-то и рождает овнутрение, становясь в конце концов бытием сознания в человеке.

Итак, сначала мировое сознание творит в человеке жизнь души: ощущения, восприятия чувств. Постепенно душевная жизнь, овладев понятийным мышлением, достигает такой высоты, где творящая деятельность всеосознания, отражаясь от совместной деятельности ритмической и нервно-чувственной систем, достигает своей кульминации в инобытии: возвращаясь к себе, не порождает никаких органических процессов в человеке, напротив: даже погашает их. Так возникает чистое мышление. Все оно основано на отрицании инобытия. И вопрос (вопрос развития) теперь заключается лишь в том, чтобы отрицание стало не *отвержением*, а претворением инобытия. Промежуточным средством здесь служит диалектика. Однако возможности ее ограничены тем, что она пребывает лишь в понятийно мыслимом. Чтобы был сделан шаг от диалектики мышления к его жизни, абсолютное Я-есть низошло в человека. Отношение к нему человек способен обрести, лишь развивая силу собственного я-есть, т.е. чистую актуальность сознания, в котором сняты и диалектика мышления, и само низшее «я». *Так снимается граница познания — граница между чувственным и сверхчувственным мирами.* Она снимается метаморфозой сознания.

Снятие диалектической формы есть инверсия в себя субъекта, благодаря чему бытие рефлексии *претворяется* в реальное бытие (жизнь) абсолютной сущности, члены которой — интеллигибельные существа. Иными словами, снятие диалектики означает рождение мыслесуществ в человеческом духе, наполняющих образ Я в человеке реальным содержанием. Так преодолеваем мы замкнутый круг абстрактного. Он абсолютен, подобно кругу 1-го Логоса, о котором была речь выше, и, как и он, есть лишь идея. Поэтому преодолеть его можно только путем снятия мыслящего в понятиях субъекта. Отражение тогда становится жизнью в чистом созерцании. Мы от первой Ипостаси, отражение которой порождено в нас третьей Ипостасью, переходим ко второй Ипостаси. Фактически, мы идем путем, противоположным тому, какой предлагает Кант, пройдя предварительно школу его дуализма и школу диалектики в самом широком смысле слова. Ибо без них мы в пустотном сознании придем вместо чистой актуальности просто к бессознательности.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что наивысшие законы мирового развития работают на всех уровнях бытия, начиная от Божественного первооткровения и до мыслящего сознания. Меняется характер и масштабы их действия, но сами они остаются. Поэтому индуктивный метод познания позволяет нам от их явления в сфере мыслимого заключать об их наивысшей природе. Мысля согласно такому методу, мы, однако, не беремся утверждать, что и в мире Великой Пралайи отношения построены согласно законам диалектики. Мы лишь полагаем, поскольку нам позволено продумывать в понятиях все, что доступно им*), что на уровне Махапаринирваны 1-й Логос содержит в себе 2-й Логос и 3-й Логос как снятые. Когда из неизреченного Бог открывает Себя, то Его ипостаси не являются при этом впервые сотворенными. Единство первооткровения каким-то образом уже содержало их в себе.

Для плана Паринирваны характерно то, что там присутствует нечто, подобное двойственности нижестоящих миров. Та перводвойственность есть отношение Отца и Сына, Всесознания и его проявленной жизни, Атма и Буддхи.

Когда, далее, мы говорим, что Отец открывается Сыну, Сын открывается Духу, а Дух — Отцу, то, будучи выраженным на языке философии Гегеля, это «есть возвращение из процесса различения к простому отношению с самим собой».114) Гегель начинает этими словами первый раздел «Науки логики», который называется «Учение о бытии». Эзотерически мы имеем здесь дело с планом Нирваны.

Метаморфозы Триединства сохраняют целостность благодаря абсолютному характеру единства. А поскольку всякое действие рождает отношение и опосредование, то возвращение к отношению с собой уже не

*) Гегель: «Ибо дать метафизическое определение Бога — значит выразить его природу в мыслях как таковых».113)

может быть тем же самым изначальным единством. Принцип абсолютно-го единства (всеединства) в каждом цикле возвращения к себе обретает новое наличное бытие. И оно неизбежно присутствует в полагании себя единством в начале следующего цикла. Так принцип единства становится в развитии принципом (силой, законом) *претворения*; поэтому он есть не просто бытие Абсолютного, а Я.

В реальной эволюции мира три первых откровения (ab, bc, ca) трижды рождали принцип единства в ином, но не чувственном: Духов Личности, Архангелов и Ангелов. К началу земного эона ряд Иерархий становится девятичленным (3x3). Мировой же Индивидуум обретает двенадцати-членную полноту. Он становится *четырежды* трехчленным. И это означает поворотный момент в эволюции. В нем выразилось то, что человек Земли от начала творился *четырежды* трехчленным. То есть в вечные законы, уходящие и за эон Сатурна, был привнесен макрозакон, возникший в ходе нашего эволюционного цикла. И это есть закон человеческого Я — *иерархического принципа в поустороннем, в чувственном бытии*. Им полагается начало триединств в ином, чувственном. И принцип высшего Триединства вынужден последовать за ним в это чувственное инобытие. Так была предопределена Мистерия Голгофы.

Высшее Я человека (сначала общечеловеческое, групповое Я), действуя как единство, иначе повело человеческий род через эволюцию видов, чем животное царство, у которого также имеется групповое «Я», только ему не дано воплотиться в земном эоне. Оно повело развитие триединого тела человека таким образом, что с определенного момента его троекратное снятие дает возможность возникнуть триединой душе. Снятие тел в таком случае означает частичное их осознание, что изымает их из органической деятельности и из подсознания. Осознание их низшим «я» лишает их бытия в составе высшего мира, первой ступени сознания, иными словами: бытия в сознании 1-го Логоса.

Внутри триединой души рождается образ высшего Я, и он становится принципом единства мыслящего в понятиях сознания. Такое мышление неизбежно может быть только триединым, поскольку подчинено закону, его породившему. В его трех элементах, или составных частях, — тезисе, антитезисе, синтезе — содержатся как снятые: 1) три первых эона, 2) три тела, 3) три души (ощущающая, рассудочная, сознательная). В результате у нас не остается оснований отрицать, что Божественное Триединство имманентно тем частям.

На всех уровнях Мироздания троичности повторяют его высший план. На каждом из них имеется не обусловленное *в своем роде* полагание, которое снимает, отрицает себя в силу вышележащего системообразующего принципа. Полагание возвращается к себе как синтез возникшей противоположности. В диалектике жизни, как мы видели, синтез означает рождение Я-существ.

Единство высшего мира, говорит Рудольф Штайнер, выступает в бо-

лее низком как троичность (см. ИПН. 343, S. 252). Троичности, если они не носят абстрактного характера, образуют ряды инверсий, метаморфоз, в которых выпуклое становится вогнутым, внутреннее — внешним, распространение из центра — стягиванием к центру, закручивание — раскручиванием и т.д. А на сопряжениях всех этих полярностей возникают условия для новообразований — синтезов. Такого рода инверсиями пронизана и душевная жизнь человека. Поскольку они движутся в обоих направлениях, вперед и назад (ведь это созидательный процесс, а не одноразовые превращения), то душа начинает благодаря им выходить из временных отношений. Ее настоящее формируется как ее прошлым, так и будущим в их постоянно длящихся взаимопревращениях. Так являет себя диалектический принцип за пределами лишь мыслимого.

В древнегреческой школе элеатов (Парменид, Зенон Элейский) пробудившееся переживание мысли оформили в особое искусство, которое назвали диалектикой. В этом искусстве, говорит Рудольф Штайнер, «душа учится чувствовать себя в своей самостоятельности и внутренней замкнутости. Тем самым реальность души ощущается как то, чем она является благодаря своему собственному существу и чем она чувствует себя благодаря тому, что больше уже не живет, как прежде, вместе со всеобщим переживанием мира, а развивает в себе жизнь, состоящую в переживании мысли, коренящейся в ней самой, благодаря чему она может чувствовать себя укорененной в чисто духовной основе мира». (ИПН. 18, Vd. 1, S. 19. 1924.) И греки надеялись, что с помощью искусства диалектики человек может вести реальное бытие в духовной сфере. Однако довольно скоро мнения в их среде по этому вопросу разделились, появились скептики. Окончательно эта надежда была развеяна немецкой классической философией XVIII—XIX вв., а с другой стороны — осуществлена в то же самое время. Осуществил ее Гёте, указав на *четвертый* элемент человеческого существа (на истинное Я), который может не только рефлексировать, но и созерцать. Гёте-философу помогло то, что он был поэт. Его наука была поэтической, поэтому «трансцендентальная эстетика» была его стихией. Она спасла его от ставшего бессмысленным топтания на периферии мира, где, кроме отражений, ничего нет. Они имели смысл, пока были способны наполнять душу самобытием. Факт этот, разумеется, обладает колоссальным значением, ибо в диалектической триаде, как мы сказали, действительно присутствуют три предыдущие макроступени эволюции, но — как снятые. Эта триада есть последнее, граничное отражение в ином высшего Триединства. Его абстрактная персонификация в человеке означает момент обращения Абсолюта к себе. Это не пространственная, а качественная граница. И именно на ее качество и указал Гёте, доказав, что наступило время изменить сознание. Гёте, по сути, обновил для нашей культурной эпохи призыв Иоанна Крестителя. Поэтому «Философия свободы», показывающая, как это сделать, является глубоко христианской книгой.

Таковы две стороны диалектики: макро- и микрокосмическая. Ими

определяется современная констелляция человеческого я-сознания в структуре эволюции мира. Поэтому никому не следовало бы избегать случая понять эту констелляцию, чтобы прийти в соответствие с ней. Наша же задача состоит в том, чтобы сделать ее еще более понятной, и для этого вернемся еще раз к рис. 7 и 23. Согласно изображенному на рис. 7, мы можем представить себе процесс, совершающийся внутри Божественного Триединства, как образующий лемнискату развития. Сначала (в вечности) вторая ее петля остается повернутой внутрь первой: ☉ Затем она обращается вовне, чем вызывается рождение Духов Времени, или Личности (рис. 36). И далее возникает ряд иных, нисходящих, лемнискат, в последней из которых человек обретает я-сознание. Из них, собственно, и состоит развитие. Когда оно начинает отражаться в мыслящем сознании, то отражается вместе со своими законами, которые и образуют науку логики. Цепь эволюционных лемнискат, принцип возникновения которых мы показали на рис. 36, повторяется (осознается) в движении мысли по законам полисиллогизма, а принцип самой лемнискаты — как диалектическая триада.

Когда физически-материальный мир начинает отражать мыслесущность, то Мировая Идея, обращенная к наличному бытию, проявляет тенденцию вернуться к мировому центру, т.е. проделать обратный путь, освободиться от вещей. Диалектика в таком случае оказывается первой формой бытия, дающей проявиться той новой мировой тенденции, которая со временем дематериализует, одухотворит всю чувственную вселенную. Чем дальше Мировая Идея отходит от центра мира, тем сильнее отрицается она бытием в ином и, наконец, целиком выпадает из него, обретая форму абстрактно мыслящего сознания. Им действительно обозначена периферия мира. Более пустой, чем оно, формы бытия не существует. Попробуем пояснить это с помощью рисунка (рис. 37). Мы получаем его, соединяя вместе рис. 23, 36 и 7. Показанному на рис. 23 соответствует основополагающая диалектическая триада гегелевской логики. В ней элементом синтеза является становление как динамическое основание отношения между бытием и не-бытием. Так определено это в прасоснове мира. Осмысленным образом такой диалектической триады является лемниската. Тому, о чем говорит Гегель, соответствует, правда, лишь один из аспектов этой последней. Во всей же своей многозначности она вскрывает столь глубокую суть диалектики, что лишь онтологизированная гносеология

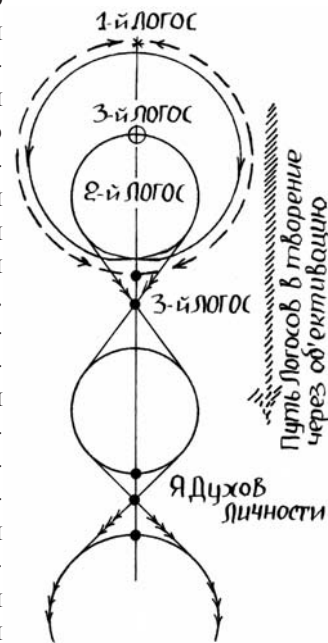


Рис. 36

способна осуществлять ее познание, будучи готовой подступить к порогу сверхчувственного.

Две петли лемнискаты выражают становление, две части которого отрицают одна другую, и так в точке их перехода образуется силовой центр непрерывных превращений. Центр этот во всех случаях есть интеллибельное существо, Я. В царствах природы они (многообразные Я) действуют опосредованно, через законы природы; в человеке тот я-центр нисходит непосредственно на физический план. Благодаря духовному действию биогенетического закона он рождается в «лемнискате» человеческого духа. Противоположностями в ней выступают в одном случае *сознание* и *форма*, в другом — *дух* и *материя*. Такого рода диалектика человеческого духа вполне соответствует гетевскому учению о метаморфозе, если мы выделим в нем доминирующую роль *персонифицированной вертикали духа, жизни Я*.

Горизонталь бытия, если представить ее себе в составе формы мирового креста, перпендикулярна вертикали духа и, как мы уже говорили о том, три с половиной зона опускается, движется от духа к материи. Породив форму мыслящего сознания, она начинает вдоль той вертикали восходить. При этом кардинально меняется характер становления человеческого Я на сопряжении верхней и нижней петель лемнискаты человеческого духа. От инвольвирования многообразных действий, обуславливающих развитие многочленного существа человека, оно обращается к возрастающей оппозиции ко всем формам ставшего в человеке, не индивидуализированного душевно-духовного бытия, а также (и даже в особенности) — к материальной опоре духа, к нервной системе человека. Я, став мыслящим, вынуждено, чтобы осуществлять себя, материю отрицать.

О том, что процесс этот объективен в масштабах всего макрокосма, засвидетельствовал Сам Бог. Явившись в человеческом теле, Он встал в оппозицию ко всему, что носит в человеке групповой характер, что не желает метаморфизироваться в восходящем направлении. Он сказал, что и само низшее «я» становится тормозом в развитии, если не желает изменить способ восприятия и познания мира, для чего ему надлежит метаморфизироваться в Я высшее: «отвергнись себя и возьми крест свой (крест, надо понимать, мировой эволюции) и следуй за Мною. ... кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф. 16, 24–25); «берегитесь закваски фарисейской и саддукейской» (Мф. 16, 11); «Многие же первые будут последними и последние первыми» (Мф. 19, 30); «Царство небесное силою берется». (Мф. 11, 12) Так говорит Христос, и даже еще более решительно: «Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10, 34), — «меч» э-волюции, не ре-волюции, в условиях невиданной доселе смены приоритетов развития.

С точки зрения уже *новозаветных задач развития основное противоречие в нем возникает в инобытии между Я и миром*. И в этом состоит главная суть дуализма. Впредь всё индивидуализирующееся будет неизбежно приходить во все возрастающее противоречие со всеми сложившимися формами

бытия, дабы претворить их в живой дух, в *чистое сознание*. Именно об этом и идет речь в «Философии свободы». Индивидуальное «я» переживает себя на пути к свободе антитезисом к ставшему, ко всей, по сути, манвантаре. К синтезу оно приходит в актах высшего сознания, в созерцании, в новых имажинациях. Благодаря им оно возвращается к Отчей основе мира, поэтому Христос так настойчиво стремится объяснить людям, что Он «идет к Отцу». Так приходим мы к пониманию того, что имеется в виду в Духовной науке, когда говорится, что изменяется само понятие развития.



Рис. 37

На рис. 37 мы попытались отразить оба вскрытых нами аспекта диалектики, обусловленных изменением главного вектора развития. Каждая ступень нисхождения Логоса в бытие рождает в нем все возрастающую полярность внутри единства. Сначала единство приходит в противоречие со становлением, потом противоречие возникает внутри становления. Всякая идея в человеке есть некое изначальное единство. Она находится в противоречии с «тезисом» триединого тела человека. Потом идея-тезис начинает отрицать себя. Суждение-синтез стремится преодолеть свое теневое бытие и стать реальным бытием в Я-мысле-существе. Таковы особенности эволюции индивидуального духа, обусловленные сменой центробежных (в отношении к духовному центру мира) тенденций в развитии Универсума на центростремительные.

8. Структура семичленного мышления

В наших рассуждениях мы пользуемся понятием бытия в двух смыслах. В первую очередь, бытие для нас является всем многообразием состояний формы. В другом смысле, бытие наполняет свои формы как жизнь. Выше бытия стоит сознание. Оно определяет бытие форм. Жизнь есть откровение сознания. Таким образом, состав Мироздания предстает нам как 1) бытие форм, 2) бытие бытия, т.е. жизнь и 3) сознание жизни форм. Говоря о мыслящем сознании, что оно лишено бытия, мы имеем в виду его формы, лишённые жизни (что соответствует минеральному царству природы), т.е. абстрактные формы мышления, которые мертвы, но логически могут быть очерчены с, так сказать, «кристаллографической» строгостью. Это, выражаясь евангельским языком, «последнее», утрачивая в своих формах жизнь, становится «первым», поскольку стоит особенно близко к чистому сознанию, чистому духу.

Становление форм, в том числе и сознания, есть процесс эволюционный. Формы чистого сознания в индивидуальном духе представляют собой синтез эволюции и пра-откровения. Простая эволюция в них снята, благодаря чему стал возможен феномен Я. Персонализация откровения в чистом сознании Я подводит мыслящего субъекта к необходимости снятия низшего, инволютивного «я». Тогда высшее Я может начать эволюцию в индивидууме. Подобного рода снятие есть тот новый элемент индивидуализации, к которому нас подводит диалектика, когда мы снимаем ее триады вместе с мыслящим, а также и воспринимающим субъектом. Это *четвертый* (после диалектических) элемент метаморфозы индивидуального духа. Именно в нем обнаруживается способность онтологизированной гносеологии подступить к порогу сверхчувственного мира.

Снятие мыслящего субъекта есть начало идеального созерцания. Оно осуществимо лишь при наличии достаточной силы чистого мышления в «я», которое в таком случае — уже не низшее, но еще и не высшее. Низшее «я» наполнено мыслями, «границы», формы которым дают законы логики. Процесс чистого мышления основывается на волевом принципе Я. Снятие субъекта, «я», в 4-м элементе метаморфозы духа обусловлено способностью мыслящего субъекта сохранять себя в чистом элементе воли. А таковым является высшее сознание, сознание до форм. Поскольку же оно явлено не до начала мира, а в манвантаре, то оно идентично с жизнью. Это поистине Христово: «Я и Отец одно». То есть в таком состоянии сознания человек приближается к мировому Я. Будучи усиленным во много раз, оно способно возвести человека на план Нирваны, на первую ступень Великой Пралайи. Путь туда, правда, чрезвычайно долг, но ценным для человека является и первое соприкосновение с ним, соприкосновение с миром, обусловливающим себя и все другое, с миром, в котором все начинается со свободы. Методология Антропософии учит, как человеку ступить на тот путь в соответствии с новой задачей мирового развития.

На пути, ведущем из духа в материю, человек от образного группового восприятийного сознания пришел к самосознанию. В образном (мифологическом) сознании было много сверхчувственного, имажинативного. Человеку надлежит снова вернуться к нему, но сохранив индивидуальное я-сознание, возвысив его до созерцания идей.

Обращение к идеальному созерцанию идей*) означает для человека восхождение на новую эволюционную ступень, с которой начинается освобождение от 4-й глобы бытия. Чтобы решать эту задачу, ее нужно познать; познать же в духовнонаучном смысле означает *вскрыть семеричный* характер объекта познания. Найденные нами четыре элемента новой мыслительной техники есть последнее индивидуализированное выражение первых четырех эонов и первых четырех элементов семичленного человеческого существа. Этим вопросом мы уже занимались. Очевидно, что вся целостная структура нового мышления должна предвосхищать будущие три эона и три элемента индивидуального духа: Манас, Буддхи, Атма. Таким образом, мысля не в триединой, а в семичленной целостности, человек начинает осуществлять в себе всю совокупность эволюционного цикла. Таков новый путь к Нирване.

Три тела мы несем с собой из прошлого. Триединый дух осеняет нас из будущего. Между телом и духом имеет место *становление Я*. Оно есть принцип претворения, благодаря которому три тела со временем метаморфозируются в три духа. В качестве промежуточной ступени, опосредующего звена в этой работе развивается триединая душа. Она формируется в виде триединой оболочки Я. Работа по претворению тел носит в душе этический и эстетический характер. Мыслящее сознание усиливает ее, а главное — индивидуализирует, снимает ее групповой, филогенетический характер, что, разумеется, сопряжено с риском. Он обусловлен неизбежным в этом случае рождением свободы выбора между добром и злом.

При переходе от рефлексии к созерцанию человек элиминирует процессы в нервах и начинает мысли переживать в эфирном теле. Тогда мышление сущностно отождествляется с этикой и эстетикой. Идеи приносят тогда человеку нравственные мотивы. Это те же самые идеи, что являлись нам и в отраженном виде, но теперь они открывают свою имажинативную и даже интуитивную природу. Измениться, таким образом, должен лишь метод нашего мышления, а не его предмет. Рудольф Штайнер говорит: «Никто не мог бы мыслить абстрактно, не мог бы иметь подлинных мыслей и идей, если бы не был ясновидящим, ибо в обыкновенных мыслях и идеях с самого начала содержится жемчужина ясновидения. ... Нужно лишь постигнуть сверхчувственную природу понятий и идей. ... Человек, осмелюсь назвать свои понятия и идеи началом своего ясновидения!» (ИПН. 146, 29.5.1913) — и ты положишь начало, добавим мы, изменению

*) Тут можно еще говорить о чистой чувственности, в которой снято все, что наполняет восприятия чувств.

метода своего мышления; и более того: изменению способа восприятия и постижения мира; изменишь сам характер своего сознания. Ты станешь христианином в истинном смысле слова, будешь, как предвещал Христос, поклоняться Богу в духе и истине.

Что советует сделать Рудольф Штайнер, пытались осуществить классики философии. Но они не догадались изменить способ мышления; догадался Гёте. Он привел к молчанию, сделал пустотным свое сознание, направленное на познание растительного мира. Несколько лет длилось такое молчание, что позволило Гёте *метаморфозировать свой аппарат мышления в аппарат идеального восприятия*. Им-то он и познал непосредственно идею прарастения. В «прарастении», пишет Рудольф Штайнер в «Загадках философии», Гёте постиг идею, «при помощи которой можно до бесконечности изобретать растения... Это приближает его к нахождению в самосознающем Я не только воспринимаемой, мыслимой, но и живой *идеи*. Самосознающее Я *переживает в себе* царство, принадлежащее себе самому так же, как и внешнему миру, ибо образы этого царства проявляются как отображения творческих сил. Тем самым для самосознающего Я найдено то, что позволяет ему выступить как действительному существу. Гёте развил такое представление, при помощи которого самосознающее Я может почувствовать себя оживленным, поскольку оно чувствует себя *единым* с творческими природными существами. Новейшие мировоззрения стремились разгадать загадку самосознающего Я; Гёте переносит в это Я *живую идею*; и, благодаря этой вершащей в нем жизненной силе, само Я оказывается полной жизни действительностью». (ИПН. 18, Bd. 1, S. 107.)

В созерцающей силе сознания Гёте чистое восприятие обернулось чистым понятием. Они обнаружили свою тождественность, и так была преодолена пропасть между восприятием и мышлением, Я и миром. Универсальный поворот в мировом развитии означает для человека переход от рефлексии к созерцанию. Как мы показали на рис. 37, рефлектирующее мышление носит центробежный характер по отношению к материи и центростремительный по отношению к духовному центру мира. Так что на периферии бытия ничто, кроме мыслящего «я», рефлексию не удерживает. И стоит «я» снять, как тут же начинает открываться, приходит в действие высшее Я человека. И если возникнет вопрос: а каково в таком случае положение царств природы? — то ответом на него будет, что они еще находятся на пути к *периферии* мира. Они стоят выше человека в отношении своих групповых «Я», однако, чтобы достигнуть самосознания в инобытии, им также придется опуститься до его ничто. Они следуют за человеком; он же есть открыватель врат инобытию во вторую половину эволюционного цикла.

Мы уже говорили о том, что райское грехопадение было радикальной сменой эволюционно-инволюционных процессов в человеке. Для него явилась возможность развивать собственную деятельность в собственном душевно-духовном мире, иметь индивидуальную эволюцию, творя новое,

пятое царство бытия — царство человеческих отношений, культуры, цивилизации. На этом пути (еще силой низшего «я») он начинает субъективировать общечеловеческое Я, становится «видом в себе», начинает в феномене своего индивидуального духа проявлять черты *всечеловека*, нового Адама, способного из себя определять дальнейшее развитие.

Преувеличенным такое определение человека нельзя назвать уже потому, что проходящая через его дух абстрактно-понятийная граница Вселенной есть, в конце концов, форма явления Св. Духа, стремящегося принести назад, отразить Отцу Его первое откровение. По меньшей мере на периферии Мироздания человек становится важнейшим соучастником в работе богов. Ведь не из духа гордыни, а смирения и знания Ангел Силезский пишет в своем «Херувимском страннике»: «Не может без меня Бог ничего создать: не поддержу я с ним — и тотчас рухнет все». «Поддержать» же Бога можно только описанным нами способом, о котором первым заговорил Ап. Павел, а Ангел Силезский продолжил так: «Чем больше мое «я» во мне изнемогает, тем крепче и сильнее во мне Господне Я». Это означает не что иное, как снятие субъекта при восхождении к созерцанию. Оно достигается на основе такой *любви* к объекту познания, при которой познающий субъект («я»), отрешившись от себя, становится единым с ним существом. Также и об этом знал Ангел Силезский и поэтически (это, как и у Гёте, поэтическая, но еще и глубоко религиозная наука) выразил в удивительных словах: «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».

Следует признаться, что смелость мышления этого немецкого мистика не по плечу многим современным верующим людям, как смелость мышления Рудольфа Штайнера — современным ученым. Однако перед нами просто объективный процесс мировой культуры, феноменология мирового духа в человеческом и человеческого — в мировом. Антропософия дала ей некое итоговое, синтетическое выражение. Аристотелевская энтелехия раскрывается в ней как прафеномен человека, а плоды совместной работы ума и сердца средневековых мистиков органично входят в ее учение об эволюции, в которой находится место также и для дарвино-геккелевской теории, и т.д. Однако все это лишь одна сторона Антропософии. Ее абсолютная новизна состоит в том, что она совершила, что можно выразить так: *видовое* изменение самих принципов познания.

На рис 33 мы показали и пояснили сообщениями Рудольфа Штайнера, что земной эон образует центральное звено всеобъемлющей мировой метаморфозы, в которой триединое тело человека претворяется силой Я в триединый дух. Это духовный и жизненный процесс. По законам его семичленности претерпевает метаморфозу и человеческое сознание. В органической природе закон метаморфозы коренится в семичленности мирового сознания. В человеческом новом мышлении, которое Рудольф Штайнер называет «морфологическим», указанный закон приходит к своему чисто духовному выражению, возводя принцип жизни на более высо-

кую ступень. Перестраиваясь для созерцания, такое мышление *остаётся сначала все еще понятийным, но движется по законам развития органической природы*. Потому его и можно назвать морфологическим. Первые три его ступени — диалектические. На четвертой происходит снятие рефлексии (см. далее рис. 38), а вернее сказать — рефлектирующего субъекта. Для обычного человека такое состояние и ново, и трудно достижимо. Находясь в нем, мы не мыслим, однако еще остаемся в мыслительной стихии. Мы отказываемся от всяких мыслей, суждений, умозаключений. В нас сохраняется лишь мыслительное усилие, развитое при выработке диалектической триады, и некая установка на созерцание именно *того* содержания, которое было взято в тезисе, прошло через процесс отрицания и в новом облике возродилось в синтезе.

Поскольку в полное созерцание погрузиться далеко не просто, то предварительно мы упражняемся в том, чтобы содержание триады провести через умственное, но пассивное просматривание его, в процессе которого мы стараемся слиться, отождествиться с *принадлежащим, родственным ему миром идей*. Здесь, например, можно обратиться к истории вопроса, ко всевозможным параллелям, аналогиям, мнениям и т.д. Так учимся мы проходить через четвертую ступень, работая с «Философией свободы». Когда Гёте применял свой метод созерцания к изучению растений, то он не созерцал при этом, скажем, минералы, а кроме того, он хорошо знал все то, что было в его время известно ботаникам. Созерцая же разные виды и формы растений, он воздерживался от суждений о них. То же самое следует делать и созерцая мысленное содержание. Мы остаемся интеллектуально пассивными, бесстрастными, ожидая того, что может последовать из такого рассмотрения с некой «другой» стороны. Идея в процессе этой работы должна возникнуть как озарение. И в таком «озарении», в силу исходной установки, должен вновь явиться элемент синтеза, но на более высокой ступени. Процесс, совершаемый на четвертой ступени, *тождествен опыту наблюдения*. Он состоит в идеальном восприятии, которому должна предстать идеальная суть изучаемого объекта на более высокой ступени, чем ее понятийное явление в элементе синтеза. Это *a posteriori*, но не аналитического, а чистого суждения, данного в том чистом чувстве, о котором говорит Кант и которое не имеет никакого отношения к нашей чувственности.

Мы устанавливаем условия, при которых будем созерцать содержание синтеза. Подобно объекту лабораторного опыта, это содержание мы ставим в такие условия, при которых оно скорее, чем в случае аналитического, логического мышления, может высказать свою тайну. И когда идея является, то это уже *пятая* ступень, элемент того нового логического цикла, в котором мы стремимся от рефлексии взойти к сверхчувственному восприятию идей. Возникающая пятичленность есть целостность, в которой иной характер и назначение имеют и элементы диалектики. Она представляет собой целостное, но не законченное явление прафеномена, соответствующее масштабу поставленной задачи.

На четвертой ступени мы отказываемся приводить в движение волю, развитую нами на трех предыдущих ступенях. Она уже в нас: воля в мышлении, — и она освобождается. Тогда начинается переориентация ее действия. В чистом, лишенном сначала мыслительной *деятельности*, а со временем и *содержания*, интеллектуальном напряжении *воля начинает претворять орган мышления в орган идеального восприятия**). Скорых результатов, повторяем, тут не дано достигнуть никому, поскольку совершающийся таким образом в нас процесс — *эволюционный*. И он (такое происходит с нами впервые) вызывается единственно лишь *нашим индивидуальным усилием*. Природа нам тут больше не помощница.

Существенно отметить, что данная метаморфоза (ее по праву можно назвать *мутацией* всего человеческого существа) совершается в ходе не специального оккультного праксиса — медитирования и проч. Мы остаемся в сфере предметного сознания, и мы решаем гносеологическую задачу, но в составе всего человеческого существа. Так бывший прежде всегда тайным принцип посвящения мы делаем доступным для многих, т.е. делаем его актуальным принципом культурной жизни, и, более того, показываем его решающее значение для всякого будущего развития. Такой шаг стал возможным благодаря тому, что за последние два-три столетия необыкновенно возросло самосознание в цивилизованной части человечества. Для нее описываемая в Антропософии метаморфоза мыслящего сознания стала *необходимостью* развития, и такой, которая, когда ее начнут осуществлять, гармонично переведет цивилизацию через Порог сверхчувственного мира. О том факте, что она к Порогу этому уже подошла, говорят многие симптомы. Ошибочно, например, думать, будто бы временным духовным кризисом вызван небывалый расцвет парапсихологии, наблюдаемый во второй половине XX века, и что минует этот кризис — и все вернется к старому доброму материализму. Нет, такого возврата больше не будет. Во всех сферах наук будет и впредь лишь все больше доминировать вопрос о возможности трансформации сознания, выводящей его за пределы реальности, данной нам с помощью пяти органов чувств. Но беда ждет цивилизацию, если этот вопрос она будет решать материалистически и не на путях теории познания и методологии науки. Ей тогда грозит упадок более опасный, чем тот, к которому она пришла благодаря пропаганде безнравственности и антиэстетизма. Та её грядущая возможная деградация будет напоминать заблуждение человека, обратившегося от логики к галлюцинациям.

Трансформировать сознание можно, лишь изменив качественно мышление единственно допустимым способом: внося в него из укрепленного Я элемент воли. Такая воля одаряет наш дух высшими достижениями души, которые состоят в облагорожении низших восприятий чувств и развитии высших, вплоть до идеального восприятия. В мышлении на этом

*) При этом основательно меняется протекание всех глубинных процессов в многочленном существе человека, но разговор об этом еще впереди.

пути должно исключаться все чувственное, страстное, подстегивающее рефлексию неуправляемым для Я способом. В глубинах органического *процесс в крови*, сопровождающий мыслительный процесс, должен *быть оторван от процесса в нерве*. Тогда возникнет созерцание. Вполне очевидно, что осуществить такую процедуру легче человеку нравственному и духовно сильному, нежели обремененному низменными вожделениями.

Когда Я обращается к созерцанию, то мозг еще продолжает рефлектировать, но прекращается активное продумывание, и Я-воля, действующая в крови, остается не возбужденной. Она начинает неким образом воссоединяться с мыслесуществом, которое также волевой природы, но в наше поле понятий отбрасывает лишь свою тень. При новом отношении с Я в элементе чистой воли то существо обнаруживает себя подобно тому, как это происходит в случае гениальных догадок, когда говорят, что «сработала интуиция».

Явленное таким образом мыслесущество есть не просто суждение а posteriori. Оно есть также идея «до вещей», явленная «после вещей», почему и была необходима установка созерцания на определенное содержание. Такая идея даже в ее явлении уму реальна, и потому она стремится в новом состоянии обрести индивидуализированное бытие. Таков *шестой* элемент семичленного цикла морфологического мышления, или логики созерцающего мышления: *индивидуализация идеи*. Заканчивается цикл возвращением идеи, с которой он начался, к возможному для нее в пределах данного масштаба *всеединству*. Это заключительный, *седьмой*, элемент, или ступень (рис. 38).*)

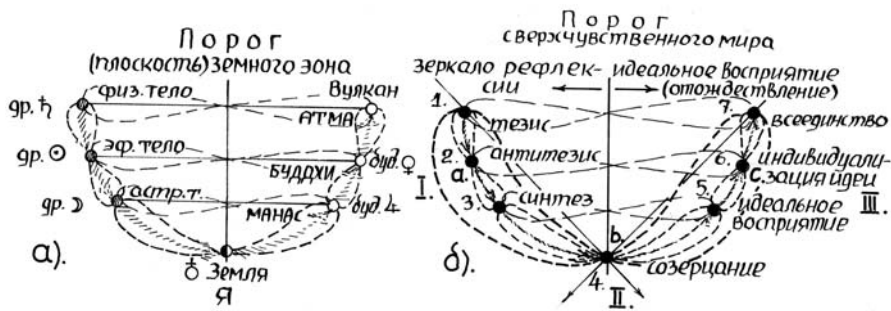


Рис. 38

Как следует из рисунка, система семичленного мышления внутренне строго организована. Она многократно скреплена пронизывающим ее принципом триединства; она исходит из него и в него возвращается. Трехчленно-триединой метаморфозой является в нем диалектическая триада. Это своего рода *прошлое мира*: мир состоявшийся, данный в в отражении.

*) Разработку этой темы читатель может найти также во II–IV-й главах нашей книги «Мистерия Антропософии». М., 1997.

Абстрактно можно обдумать только ставшее, оттого Кант и пришел к кардинальному вопросу: возможны ли синтетические суждения a priori? Трехчленная метаморфоза, имеющая центр в 4-м элементе (элементы 3–4–5), отражает момент настоящего, в котором противоречиво сталкиваются прошлое и будущее, отражение и идеальное восприятие. Если в первой лемнискате (элементы 1–2–3) мы имеем дело с образом Я, с я–сознанием, то во второй – с чистой актуальностью высшего Я, которая настолько действенна, что способна изменить даже структуру мозга, привести его эфирное тело в более свободную с ним связь. Наконец, третья лемниската (элементы 5–6–7) сводит в единство триаду нашего будущего мышления, в котором сознание обретает жизнь.*)

Таким образом, весь семичленный цикл мышления (большая, обозначенная пунктиром на рис. 38 б лемниската) образует собой большую триаду (ее части: I, II, III), в которой Я, мыслящее согласно новому закону, переживает себя внутри единства (и оно также диалектическое) гносеологического и онтологического начал сознания.

Некогда человек будет мыслить семичленно с той же естественностью, с какой сейчас он мыслит трехчленно, диалектически. В том мышлении ему будут открываться непосредственно прафеноменальные основы мира. И сам он в познании начнет творить новые закономерности бытия. Но прежде чем достичь такой степени развития, он должен упражняться указанным образом: оставаясь всецело в посюстороннем, понятийном, логическом, расширять лишь законы этого последнего. В таком случае тезис, пройдя через отрицание и возродившись в синтезе, вновь переживает снятие, после которого является в своем прафеноменальном облике на 5-й ступени цикла. Это очень важный момент для выработки новых свободных имажинаций, которыми человек будет мыслить сверхиндивидуально. Древние имажинации приходили к нему сами, подобно современным восприятиям. Они были не управляемы и имманентны групповому сознанию.

Мышление, движущееся по законам семичленной логики, претворяет временной процесс в двухмерное пространство, обычно присущее имажинативному миру. Деятельность метаморфизирующего мыслительный процесс Я образует, с одной стороны, некую, так сказать, «зеркальную» плоскость, в которой мыслесущество являет лишь свою тень**). С другой стороны, эта плоскость оказывается пороговой, отделяющей чувственную реальность от сверхчувственной. На той, «другой», стороне мыслительный процесс протекает по законам существования и развития живого. Пространственные отношения трехмерного мира здесь никакой роли не играют. Как следует из рис. 38, осуществленный мыслительный цикл про-

*) Об этом мышлении еще можно сказать, что, подобно чувственным восприятиям, идеальное восприятие в нем сначала носит характер всеобщего, потом индивидуализируется и, наконец, индивидуальное вновь находит себя во всеобщем (элемент 7).

**) Интересно вспомнить здесь образ Платоновой «пещеры», которая две тысячи лет спустя стала «пещерой» Френсиса Бэкона.

стирается от элемента созерцания (пороговой плоскости) в обе стороны: и в свое прошлое, и в свое будущее. С более высокой точки зрения, они являются одномоментной данностью (в них «мелодия» превращена в «гармонию»). В становлении же этой данности мы сознательно шли от элемента 1 к элементу 7; сверхсознательно, в имажинативном пространстве, шел иной ряд метаморфоз: 1-го элемента в 7-й, 2-го в 6-й, 3-го в 5-й. Причем движение по тем лемнискатам можно представлять себе идущим как слева направо, так и в обратном направлении.

Таковы новые явления в мыслительном процессе, когда мы проникаем за «зеркало» рефлектирующего сознания, оставаясь пока еще в понятийном, но и пребывая одновременно уже в Я, *осуществляющем* в себе мировой монизм, панмонизм. Благодаря такой его работе (протекающей во времени мыслительной деятельности и духовного онтогенеза) единство мира предстает человеку в виде ступеней его духовного восхождения, ступеней сознания-бытия. Такое его восхождение не остается без последствий и для проявленных форм мира.

Таковы суть два измерения нового мышления. Они соответствуют направлениям мирового креста и образуют вкуче с ним систему. В ней имеет место наложение высших планов на низшие, макроэлементов на микроэлементы. То же самое происходит и со связями элементов. В семичленной системе мыслительного цикла связи между его элементами являются законами их претворения, метаморфоз.

Ранее мы говорили, что высшая духовная деятельность движется, как идея творения, *из будущего в прошлое*. Той деятельностью обусловлено стремление идеи, освобождающейся от вещей, вверх, к самобытию в абсолютной истине. Поскольку же идея связана с чувственной реальностью, она вынуждена двигаться *из прошлого в будущее*, путем эволюции видов, чтобы в человеке, наконец, освободиться от нее и овладеть самобытием. Соединением обоих движений идеи и формируется совокупность ступеней мыслительной деятельности, повторяющей на микроуровне весь эволюционный цикл. Семь мыслеформ цикла образуют феноменологию духа, которую в индивидуальном опыте можно уподобить семи манвантарам. Связи между элементами мыслительного цикла носят в таком случае характер микропалай, поскольку метаморфоза элементов означает их уход на астральный план, после чего они вновь возвращаются в мир феноменов. На астральном плане происходит только *смена* действующих между элементами законов, а не их изменение. Под действием нового закона элемент и изменяется. Философы с хорошо развитым чувством мысли *воспринимают* такой процесс превращений в пределах диалектических триад. Об этом со всей определенностью пишет Гегель: «Когда я мыслю, я отрешаюсь от своих субъективных особенностей, погружаясь в предмет, предоставляю мысли развиваться из самой себя, и я мыслю дурно, если прибавляю что-нибудь от самого себя». ¹¹⁵⁾

Законы, вызывающие диалектическую метаморфозу идеи, известны.

Тезис с антитезисом соединяет отрицание; антитезис с синтезом соединяет отрицание отрицания. Так в мире растений почва отрицает семя, а когда отрицается ее отрицание, то образуется росток с корешком: синтез семени и почвы. Отрицается же семя потому, что в нем в снятом виде присутствует «небо» прошлого роста и созревания.

Чтобы мочь двигаться далее, от рефлексии к созерцанию, необходимо кроме чувства мысли развить чувство высшего Я. Именно оно и хранит субъект мышления, когда он совершает еще одно отрицание: самого себя как мыслящего в понятиях «я». Тогда в чистой чувственности является высшее Я. Оно обуславливает закономерно мыслительный процесс на другой стороне, где происходит постоянное созидание. Гётевское «умри и будь» описывает в своей крайней лаконичности связи между элементами 3, 4 и 5. Движимый силой отождествления, синтеза, любви, мыслящий субъект восходит от 4-го до 7-го элемента (рис. 39).



Рис. 39

Мысля по законам семичленной логики, мы в каждом цикле мышления рожаем на астральном плане элементарное *мысле-существо*, а не тень. Существа эти, если их закрепить в эфирной субстанции, обретают длительное существование и опосредуют нашу связь с существами космической интеллигенции, т.е. с Иерархиями. Ценность таких элементарных существ для нас заключается в том, что с них начинается формирование, творение нашей *микровселенной*, в центре которой стоим мы сами; мы являемся ее творцами, когда мыслим по законам имажинативной логики, хотя, конечно, мир наших мыслесуществ еще долго будет подвержен процессу возникновения и прехождения, поскольку сила нашего действия едва достигает астрального плана 5-й глобы, куда некогда поднимется, одухотво-

рясь, все чувственно явленное бытие. Но придет время, когда мы сможем нашим мышлением взаимодействовать даже с высшим Деваханом. Такой способностью уже обладают великие посвященные.

Мысле-существо, рождаемое нами, семичленно. Будучи единством, оно может быть выражено с помощью осмысленного образа *септаграммы*. Таков, собственно говоря, и человек эволюционный. Мысля по законам имажинативной логики (созерцающего мышления), человек в ее семичленности обретает промежуточную стадию бытия, на которой им все осознано, однако ступени сверхсознания еще не реализуются. Они образуют над мыслительной семичленностью свою пятичленность (поскольку человек между смертью и новым рождением, а также в посвящении *восходит* и *нисходит* по трем ступеням высшего мира, сохраняя при этом свою макрокосмическую самоидентичность). Так в совокупности мы получаем двенадцатичленность человека духовного, который есть истинный микроантропос — малое подобие большого мира и одновременно — своего рода «обратный прафеномен», как это следует из рис. 40. Введение такого понятия в методологию Духовной науки правомерно и необходимо, если мы желаем понять, что представляет собой индивидуальная эволюция человеческого духа.

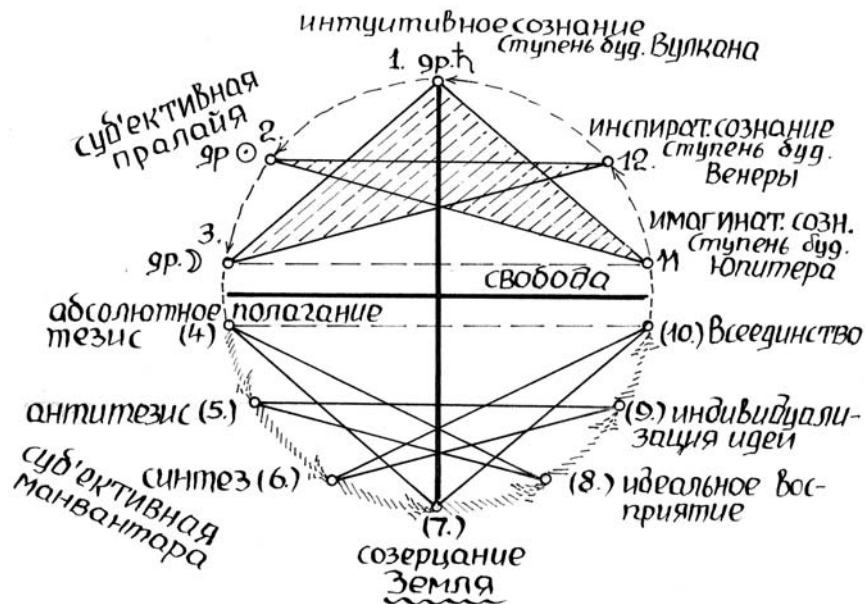


Рис. 40

Вся явленная эволюция имеет свою прафеноменологию. Не иначе обстоит дело и с человеком. Его прафеноменальная двенадцатичленность, показанная на рис. 40, вобрала в себя всю совокупность трех ступеней ми-

рового сознания, о которых мы говорили в связи с рис. 18. Из них, как мы знаем, развиваются все состояния жизни (рунды) и формы (глобы). В человеке и через человека 12-тичленность трех ступеней мирового сознания возвращается к своим *чисто духовным формам*, образуя ступени духовного восхождения человеческого Я. Придет время, когда это Я станет производить свои состояния жизни и формы. Они будут одновременно и мировыми, и его собственными. В настоящее же время человек достиг состояния, в котором *непосредственно-индивидуально* пришел в связь со своим прафеноменом. Его сознание на сознательно-сверхсознательном уровне структурировано тремя ступенями мирового сознания так, как это показано на рис. 41, где верхняя полусфера рис. 40 силой духовного онтогенеза проецируется, налагается на нижнюю. Тогда оказывается, что за элементами 4–6 (согласно рис. 40), которые индивидуальный человек переживает на 2-й ступени мирового сознания (согласно рис. 18), прафеноменально действуют три подступени 3-й ступени мирового сознания (подсознания). Их взаимосвязь объективирована в мировой эволюции в виде ее нисхождения на эфирно-физический план через три первых глобы (рис. 41). За элементами 8 — 10 (см. рис. 40) стоят три подступени 1-й ступени мирового сознания (сверхсознания), которые, фактически, суть те же подступени 3-й ступени мирового сознания. Мы имеем тут дело всего лишь с двумя разными аспектами его действия. За элементами 8 — 10 эти подступени выстраиваются в обратном порядке: 11, 12, 1, — что соответствует восхождению эволюции по трем будущим ступеням состояний формы (рис. 41).



- А – системообразующий принцип в совокупности рунд.
 А' – индивидуальное Я в единстве сознания и бытия.
 1, 2, 3 – 3-я ступень мирового сознания в единстве с 1-ой (сверхсознание = подсознанию)
 11, 12, 1 – 3-я ступень мирового сознания в единстве со 2-ой, расширенной за счет созерцающей силы суждения.
 Итог: а) 4-6, 8-10 – 2-я ступень мирового сознания в единстве с 1-ой и 3-ей.
 б) элемент 7 – индивид. форма сознания, в которой «я» = Я.

Рис. 41

Все найденные нами на рис. 39 и 40 взаимосвязи реально присутствуют в человеке и обуславливают закономерное восхождение его я-сознания к высшим состояниям. Мы имеем здесь дело с наложением наивысших законов Мироздания на все его низшие планы, ступени развития. Индивидуальное духовное восхождение по этим ступеням может быть заранее познано, поскольку оно, хотя и в ином роде, повторяет *прошлое нисхождение* мирового эволюционного процесса. Путь человека к высшему духу непрост. Тут требуются и время, и воля к развитию. Но чтобы эту волю иметь, нужно прежде познать, в цепь каких мировых связей и закономерностей включен человек. А включен он в них не только понятийным тканием ума, а и реально, так что уже на современной ступени развития все его душевно-духовные движения, процессы отзываются в бытии самых высоких планов Мироздания. Поэтому человек имеет самые серьезные основания быть самосознающим и нравственным.

* * *

Лишь обращение к большим мировым взаимосвязям позволяет понять суть человеческого духа. И такое понимание стало теперь условием его дальнейшего развития. Если человек подвинет себя к овладению новой духовной способностью: созерцающей силой суждения, — он обновит себя, а вместе с собой и всю культуру. Рудольф Штайнер написал «Философию свободы» также и как свод *упражнений*, делаая которые, читатель сможет преуспеть на своем эволюционном пути в духе задачи, стоящей перед его сознанием, и сделаться творцом культуры в новом смысле.

Наши рассмотрения имеют целью подготовить необходимое понимание сути и характера работы с «Философией свободы». Решающим в такой работе является способность целиком стоять на самом себе, что невозможно сделать без овладения методологией Духовной науки. Овладеть же ею можно, лишь соединяя науку свободы с ее практикой.

Работая с семичленными циклами мышления, которыми написана «Философия свободы», стараясь их сопереживать, мы как бы по принципу наведения претворяем наш мыслящий дух в созерцающий. В основе таких сопереживаний должно стоять по возможности доскональное понимание всех элементов, взаимосвязей и нюансов этой работы. Поэтому параллельно с анализом структуры мыслительного процесса, плодом которого стала «Философия свободы», мы продолжим и наши методологические исследования. Три уже пройденные читателем главы представляют собой лишь предварительную подготовку к практической работе с текстом «Философии свободы». В дальнейшем мы станем перемежать наши главы анализом структуры всех мыслительных циклов «Философии свободы», что сделает методологические рассмотрения практически целесообразными, а практические упражнения, в которых мы постараемся вместе с читателем

мыслительные циклы не только различать, но и переживать, — понятными в сути их замысла.

Методология Антропософии может стать живым содержанием человеческого духа, лишь войдя в его чисто индивидуальную, духовную «наследственность», т.е. в его карму и в цепь дальнейших земных воплощений. Рудольф Штайнер говорит: «Чистый закон есть закон Космоса, и чистый закон человека, чистый дух человека должен однажды стать судьбой человека». (ИПН. 88, 21.12.1903.)

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Часть I.

Наука свободы

- Гл. 1. Сознательная деятельность человека.
- Гл. 2. Основное побуждение к науке.
- Гл. 3. Мышление на службе у миропонимания.
- Гл. 4. Мир как восприятие.
- Гл. 5. Познание мира.
- Гл. 6. Человеческая индивидуальность.
- Гл. 7. Существуют ли границы познания?

Глава 1. Сознательная деятельность человека

Приступая к познавательным-практическим упражнениям с текстами «Философии свободы», еще раз отметим, какие задачи ставим мы себе при этом. Прежде всего, нам постоянно следует иметь в виду, что изучение, осмысление методологии Антропософии, которым мы занимались в предыдущих главах, получает самое непосредственное продолжение в работе с текстами «Философии свободы»^{*}). Лишь благодаря этой книге становится вполне понятно, почему методология Антропософии имеет своей составной частью *практическую* выработку нового мышления, т.е. что овладение ею может быть достаточно продуктивным только в том случае, если изучающий ее пытается на самом деле изменить природу, качество мыслящего сознания в том смысле, как это было показано в предыдущей главе и о чем речь еще будет идти не один раз в дальнейшем.

Знание основ методологии Антропософии имеет решающее значение для понимания всего ее содержания, а кроме того, обладает самодовлеющей ценностью, о чем недвусмысленно говорит сам Рудольф Штайнер: «... то, что является просто содержанием Духовной науки, не столь уж существенно, важно. В чем тут заключается все дело — это род мышления, каким необходимо воспользоваться, чтобы смочь признать Духовную науку». (ИПН. 187, 1.1.1919.)

С подобной задачей человеческое познание сталкивалось лишь однажды — в эпоху Сократа, Платона и Аристотеля, когда начало развиваться

^{*}) К ней Рудольфом Штайнером еще написан специальный теоретико-познавательный пролог. Он издан в виде отдельной брошюры под названием «Истина и наука». (ИПН.3)

рефлектирующее мышление. Познание, развиваемое с тех пор, строится на отторжении, отражении (а значит, и отрицании) интеллигибельных существ, подступающих к человеку, когда он мыслит. За счет их отвержения возникают бессущностные, но свободные понятия мыслящего субъекта. Но в Антропософии дело обстоит иначе. Ее понятия, подступая к познающему субъекту, не желают быть отраженными, они хотят сущностно *соединиться* с ним, не ввергая его, однако, в групповое состояние сознания, как это происходило с греком в дофилософскую эпоху. Не будет преувеличением сказать, что познание Антропософии персоналистично и онтологично в одно и то же время. И кто, ограничившись рефлексией, попытается понять ее одним только рассудком, получит лишь самое приблизительное представление о ней.

Такова трудность, на которую наталкивается, часто не подозревая о ней, читающий труды Рудольфа Штайнера. Человек современной культуры даже в инстинктах несет в себе склонность к диалектическому типу мышления. И когда в семичленных циклах, которыми мыслил Рудольф Штайнер, он сталкивается с тем, что следует не рефлектировать, а созерцать, с чем следует просто на короткое время отождествиться и, так сказать, «совсем с другой стороны» ожидать появления суждения, одним словом, когда он наталкивается на совершенно новую для него структуру (она целостная) и природу мышления, то чувствует себя как бы проваливающимся в никуда*). Диалектические триады циклов он еще согласен осмысливать, а то, что следует за ними, лишь расстраивает ему нервы. Так случилось с крупнейшим мыслителем конца XIX в. Эдуардом фон Гартманом. О нем нельзя сказать, что он не понял философии Рудольфа Штайнера (хотя в полную силу и полемизировал с ее автором); он просто не смог найти к ней отношения, ибо лишь прорефлектировал ее.

Рудольф Штайнер позже, уже в лекциях, говорил, что когда «Философия свободы» вышла в свет, то для многих европейцев она оказалась как бы написанной на китайском языке. Все новое вообще находит плохой прием в среде человечества. А тут мы имеем дело с новизной совершенно особого рода, где познающий субъект получает задачу слиться с объектом познания в такое единство, в котором он сам оказывается снятым ради более высокого бытия. Чтобы решиться на подобную метаморфозу и иметь силы для ее совершения, необходимо прежде, работая со структурой и содержанием «Философии свободы», понять идею и возможность свободы. Процесс ее понимания методологически аранжирован таким образом, что одновременно является и началом ее осуществления, поскольку, упражняясь в новом методе мышления и познания, мы претерпеваем определенные, необходимые для свободного духа, изменения сознания. Так что,

*) Так происходит с читателем, обладающим поставленным мышлением. Мыслящий же ассоциативно или предпочитающий, мысля, руководствоваться «голосом» чувств, того, о чем у нас идет речь, скорее всего, даже не заметит.

работая с текстом «Философии свободы», мы имеем перед собой триединую задачу.

Лишь переходя к созерцанию идей, человек способен стать свободным, начать *свою* деятельность в составе мирового целого. Чтобы выработать способность созерцать развитие идеи, а потом саму идею, нужно упражняться таким образом, чтобы окрепло чувство мысли, метаморфизирующейся согласно законам логики созерцания. Плодотворно же упражняться (в чем бы то ни было) можно лишь в том случае, если как можно яснее представляешь себе, что, как и для чего следует делать.

За основу нашей практической работы с «Философией свободы» мы возьмем итоговую форму, к которой мы пришли на рис. 40 после того, что было получено на рис. 37, 38, 39. Мы знаем, что все связи, существующие на прафеноменальном уровне, проявляются как в феноменологии мирового процесса природы, так и в феноменологии человеческого мыслящего духа. Этот последний, хотя и парит над пространственно-временными отношениями, тем не менее содержит в себе принцип самодвижения, обусловленный действием в нем закономерностей эволюционного процесса. В своем теновом, отраженном бытии он напоминает бытие мира в зоне древнего Сатурна до того момента, когда возникло время. Поэтому наравне с последовательностью (скажем, логической) его явления ему присуща и некая *одновременность* совершающихся в нем событий. Выражается это, например, в предопределенности синтеза в тезисе, что и побудило Канта поставить вопрос о возможности синтетических (т.е. содержащих новое знание) суждений а priori.

Но не только в диалектической триаде, а и в семичленном цикле мышления конечный результат предопределен тезисом. Однако *не осуществлен* в тезисе! И как он будет осуществляться — это зависит от деятельности мыслящего субъекта, ибо возможностей его осуществления имеется множество. Так это происходит и в органическом мире. Заключение в семени обусловленность его развития сталкивается с большим числом факторов этого последнего; тут действуют и природная среда, и космические влияния, и селекция, и, наконец, генные манипуляции. От их воздействий растение не перестает быть растением, но может измениться его форма и даже его вид, а в большом эволюционном периоде оно включено в эволюцию видов.

Подобное же можно сказать и о человеческом мышлении, только в отношении его человек сам себе и «селекционер», и, если угодно, «генный манипулятор». Главное же — он тут сам в себе *вид*, ему дано овладеть своим прафеноменом. В мыслящем сознании субъект-вид имеет форму следующей лемнискаты (рис. 42). О «виде» мы в этом случае вправе говорить потому, что существует культурно-исторический филогенез (психогенез) личности, который каждый отдельный человек обязан повторить в себе на пути овладения своим духовным прафеноменом, т.е. высшим Я.

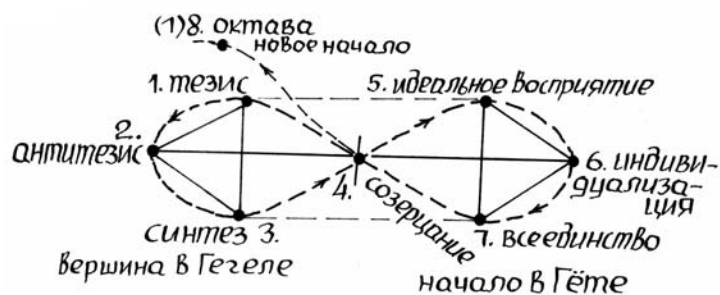


Рис. 42

Лемниската мышления и суммарная лемниката эволюционно-го цикла находятся между собой в отношении *феномена и прафеномена*. При анализе циклов мышления, какими написана «Философия свободы», знание об этом поможет нам понять организм живого мышления, который, несомненно, является целостностью; ею обусловлен состав его элементов, их характер и связи между ними. В общей ткани мышления рождается восходящая взаимообусловленность его циклов: от элемента всеединства движение мысли идет к новому циклу, первый элемент которого приводит предыдущий цикл к октаве и одновременно является началом нового цикла. Таким путем мы движемся *от менее совершенного знания к более совершенному, от частной идеи к вечной, от рефлексии к органике мышления*.

Если бы цикл замыкался в семи элементах, то мы с его помощью приходили бы пусть к чуть более оживленному, но догматическому мышлению, к «вечному повторению», на которое обречены растительный и животный мир. Но в мышлении такое невозможно, если цикл его осуществлен не условно и получена действительная седьмая ступень. В эволюции мира ее праобразом является эон будущего Вулкана — надвременное царство Духочеловека. Оно свыше и из будущего не просто венчает, но и *отрицает* все ставшее, вызывая тем самым дальнейшее становление. К тому будущему идет пра-откровение Бога-Отца, стремящегося эволютивно сквозь «толщу» ставшего, чувственного, материального пробиться к чистому духу. Подобно чешуе, возникают и отпадают от этого импульса-процесса формы, существа, вещества. И они вновь подхватываются им, чтобы быть претворенными в более совершенное, способное рано или поздно стать чистым бытием Я-духа.

Так идет развитие, и подобным же образом работает логика созерцающего мышления. Познав ее природу, ее законы, нужно с новым сознанием погрузиться в процесс практического мышления как становления. Так приступим к осуществлению нашей триединой задачи.

Обратим прежде всего внимание на то, что первые две части «Философии свободы» имеют по семь глав. Каждая часть представляет собой боль-

шой мыслительный цикл, в котором главы выступают в роли элементов. Поэтому, например, в гл. 1 все элементы окрашены природой тезиса, им присуща рассудочная определенность, они выражаются автором с большой решительностью. В гл. 2 всё пронизано борьбой противоречий, полярностей, мнений и взглядов. Вся она образует антитезис по отношению к гл. 1. В гл. 4 даже тезисы носят созерцательный характер, и т.д.

Все три части книги вместе взятые (с «Выводами монизма») образуют триединство, которому лишь отчасти присущи диалектические черты, ибо такое единство стоит выше диалектики, что будет показано в дальнейшем.

Для познающего духа читателя вся первая часть книги имеет целью вызвать в нем особый *инволютивный* процесс. Вторая часть стремится стать в нем его *индивидуальной эволюцией*.

Первая глава «Философии свободы» состоит из пяти циклов. Ею представлен *сам познающий субъект*, который, как микрокосм, *пятичленен*. Читателю было бы неплохо попробовать распознать циклы самому. Если же ему это не вполне удастся, он может последовать за нашим анализом. Однако нужно помнить, что реальный результат от работы с «Философией свободы» получит лишь тот, кто научится *сам* переживать ее структуру как одно из проявлений макропроцессов развития, понимая, сколь гигантские отношения стоят за этими, как может показаться на первый взгляд, незамысловатыми (по форме, разумеется) циклами мышления. В работе с ними, как главное, следует избежать взятия их структур одним лишь рассудком, ибо все дело тут сводится к выработке нового душевно-духовного качества. Да и кажущаяся их простота относительна. Достаточно подумать о том, что диалектически самообусловленное движение мышления намного элементарнее гетеанистического, однако небрежное обращение с ним в диалектическом материализме привело к тому, что весь мир оказался поставленным с ног на голову.

В ходе структурного анализа мы будем приводить содержание всех глав «Философии свободы», разбивая их на циклы, подциклы, элементы. Это несколько увеличит объем книги, но зато в читающем ее может сложиться целостный образ методологии Антропософии, пережитой в ее *осуществлении* в процессе становления «Философии свободы». Отложив этот живой опыт «до следующего раза», читатель рискует остаться всего лишь с еще одним набором абстракций.*)

Мы будем заниматься по преимуществу лишь структурным анализом книги, апеллируя к *чувству мысли* читателя, предоставив содержанию книги говорить самому за себя. Наши собственные мысли по поводу этого содержания мы излагаем в наших главах, пронумерованных римскими цифрами. Однако в конце каждой главы «Философии свободы» — в ее первой

*) Немаловажен и тот факт, что у русского читателя может просто не оказаться экземпляра «Философии свободы».

части — мы дадим заключительные резюме и таблицы с краткими формулировками содержательных (1, 3, 5, 7) элементов во всех циклах. Таким способом будет интенсифицирована и познавательная работа с книгой.

Итак, начнем наш анализ. Он по своей природе — системный, поскольку мы будем иметь дело с иерархией целостностей, сливающихся во всё большие целостности, единства. И нам никоим образом не угрожает опасность переусердствовать в использовании расчленяющего рассудка.

Первый цикл в главе 1 начинается с ясной и простой диалектической триады. Ее тезис и антитезис максимально отрицают друг друга. Синтез их примиряет. Поскольку книга только начинается, то не следует ожидать от первого же синтеза ошеломляющих результатов. Противоположности же, встающие перед ним, обладают поистине всемирно-историческим значением. И следует отдать этому синтезу должное — он выражает мнение, с которым предварительно могут согласиться как сторонники, так и противники человеческой свободы. Он, одним словом, прост, но оптимален.

ЦИКЛ I

1. (Тезис) Духовно *свободное* ли человек существо в своём мышлении и в своей деятельности, Ц.Г' 1.
2. (Антитезис) или же он находится под гнётом законов чистой природы, железной необходимости? 2.
3. (Синтез) Мало есть вопросов, на которые было бы потрачено так много остроумия, как на этот. Идея свободы человеческой воли нашла обильное число как горячих поклонников, так и туговыйных противников. 3.

Далее следует тот элемент, о котором мы говорили, что он неудобоварим для людей с сильно развитым инстинктом мыслить диалектически. Насколько мышление было активно в триаде, настолько теперь оно должно стать *пассивным*. Тут следует не только отказаться от образования суждений, но устранить, подавить в себе саму потребность в них. Стремясь как можно полнее отождествиться с излагаемым, следует постараться созерцать его умом, созерцать сферу, в которой обитает полученный синтез, и делать это до тех пор, пока суждение не родится само из созерцания. В отдельном случае усилие наше не велико, но по сути своей в нем воспроизводится опыт Гёте, когда он годами безмолвно созерцал мир растений, пока ему не открылась их главная идея, — что все элементы растения представляют собой метаморфозы листа (с узлом).

Итак, попробуем совершить такой опыт. Перестанем активно думать и будем оком ума созерцать содержание элемента 4. Любопытно, заметим попутно, что абстрактное размышление, которое в западноевропейских языках называется спекуляцией, в русском языке носит название *умозрения*. Так возьмем это понятие в прямом смысле.

4. (Созерцание) Существуют люди, которые в своем нравственном пафосе объявляют ограниченным умом каждого, кто способен отрицать такой очевидный *факт*, как свобода. † Им противостоят другие, усматривающие верх ненаучности в том, что кто-то полагает, будто бы в области человеческой деятельности и мышления природная закономерность прерывается. † Одна и та же вещь одинаково часто объявляется здесь то драгоценнейшим сокровищем человечества, то злейшей иллюзией. † Бесконечное хитроумие было употреблено для объяснения того, как человеческая свобода уживается с деятельностью природы, к которой ведь принадлежит и человек. † Не меньше усилий было потрачено другой стороной на то, чтобы сделать понятным, как могла возникнуть подобная сумасбродная идея.

Наши рассуждения структуры книги носят исследовательский характер, поэтому они неизбежно рассудочны и даже в некоторой мере искусственны. Не следует думать, что так же искусственно строил ход своих мыслей Рудольф Штайнер. Нет, он просто мыслил исходя из своей духовной природы, которая у него была иная, чем у нас. Ему было свойственно отождествляться с процессом метаморфозы в мышлении, как нам свойственно мыслить противоречиями. В нас возникает бессчетное число понятий, идей, суждений. Мы часто высказываем их без какой-либо принуждающей причины. Но когда они уже прозвучали, то мы знаем, что, исходя из различных точек зрения, все их можно как утверждать, так и отрицать. Люди, не способные к синтезу в познании, обычно этим и ограничиваются и потому ведут между собой бесконечные споры. Иные (например Гегель) мыслят созидательно: для них противоречие — благодатная почва для образования новых мысле-форм. Так действует наш мыслительный инстинкт. Если мы его осознаем, то у нас усиливается чувство мысли: в мыслительной сфере развивается эстетическое начало, вкус к красивой, последовательной, художественной выработке идей, для чего требуется умение отождествляться с материей мысли, как художник отождествляется с материей формы, цвета, композитор — с материей звука. А еще в нас развивается логическая *совесть*. Если все это налицо, то нам остается лишь приступить к творчеству в мышлении.

Если процесс мышления сопровождается активным чувством мысли, то мы уже близки к созерцанию. На пути художественной выработки мышления у нас еще развивается чувство собственного высшего Я; с помощью его мы можем воспринять мысле-форму тезиса возрождающейся из созерцания. В нашем конкретном случае мы обнаруживаем силу тезиса значительно возросшей: его лишь констатирующий характер превратился в коренной вопрос жизневоззрения:

5. Что мы имеем здесь дело с одним из важнейших вопросов жизни, религии, практики и науки, это чувствует каждый, если только главной чертой его характера не является противоположность основательности.

Совсем небольшой экскурс в историю вопроса позволил нам именно благодаря *отождествлению* с ним достичь результатов, которые на путях абстрактных спекуляций потребовали бы написания специальной главы.

Может случиться, что читателю с недостаточно развитым чувством мысли или вообще не любящему мышление все эти оттенки, нюансы в становлении живой мысли покажутся легковесными и даже надуманными; ведь не случайно даже подавляющее большинство философских направлений вообще считает мышление, познание не достаточно реальным основанием жизни и упорно ищет «вещей в себе». Чтобы свести такую возможную неудачу к минимуму, мы и занимались на протяжении трех больших глав методологическим введением к практической работе и будем развивать его и далее. Кто уделит ему внимание, тот сможет понять даже *неизбежность* вскрытого нами способа мышления в Антропософии и его структур.

Метод Духовной науки имеет много общего с контрапунктом. Благодаря ему целое познания рождается из сочетания многих разных тем, приобретает объемный, «стереоскопический» характер. Познанное во времени является вновь в «познании разом» при его созерцании. Можно ли всему этому научиться легко? Требуемого во всем простоты можно было бы спросить: станет ли музыкант считаться с тем, что кто-то из слушающих его не различает многоголосия в баховской фуге или не способен отличить до-диез минор от ми-бемоль-мажора? В духовной науке дело обстоит сложнее, чем в музыке и традиционной науке вместе взятых. Ее закономерности приходится познавать и органами чувств, и умом, и кое-чем еще более высоким, чем чувства и интеллект.

Суждения, возродившиеся из созерцания, обладают, можно сказать, повышенной апостериорностью, а значит — реальностью; они проявляют тенденцию к индивидуализации, которая, как и в случае индивидуализации человека, может носить самый разнообразный характер: быть созвучной нашим представлениям или противоречить им, быть состоятельной или абсурдной и т.д. Как и в диалектике, противоречие здесь может дать порой даже больше, чем созвучие. Именно это и происходит в рассматриваемом нами цикле. Как мы увидим из дальнейшего содержания «Философии свободы», в истории человеческой мысли трудно найти эпохи, благоприятные для индивидуализации идеи свободы и идеи вообще. Поэтому нередко полученное в 5-м элементе Рудольф Штайнер отдает в руки противников свободы, предоставляет им дать идее индивидуальное выражение.

6. И печальным признаком поверхностности современного мышления 4.” служит тот факт, что книга, желающая из результатов новейшего естествознания возвести «новую веру» (Давид Фридрих Штраус. «Старая и новая вера»), не содержит об этом вопросе ничего, кроме слов: «В вопрос о свободе человеческой воли нам здесь незачем вдаваться. Всякая достойная своего имени философия всегда признавала мнимо-безразличную свободу выбора за пустой фантом; но нравственная оценка человеческих поступков и взглядов остаётся не затронутой этим вопросом».

Плоды такой уступки обнаруживаются в элементе всеединства, которым заканчивается цикл. Мы видим тут, насколько плодотворно было уступить. Теперь мы получили реальное право на прямо-таки колоссальное по своему объему обобщение.

7. Я привожу здесь это место не потому, что придаю особое значение книге, в которой оно стоит, но потому, что оно выражает, на мой взгляд, то мнение, до которого в этом спорном вопросе способно подняться большинство наших мыслящих современников.

Так, на первый взгляд, незатейливое диалектическое начало: свободен — не свободен, — развиваясь по законам логики созерцающего мышления, на протяжении всего одной страницы привело нас к фундаментальному выводу, имеющему не только философское, но и социальное, и историческое значение.

Далее идет цикл II.*) Не забудем о его общей нюансировке: он образует антитезис по отношению к циклу I. Тот был, так сказать, тезисом второй, поскольку вся первая часть стоит под знаком тезиса, и такова же глава I в составе первой части. Поэтому в цикле I много внимания было уделено тому, что в науке называется *постановкой проблемы*. Теперь начинается ее снятие — перевод на более высокую ступень, где она явится в ином облике.

Поскольку наши рассуждения имеют целью дать материал для выработки новых *ощущений и чувств*, то воспользуемся описанием природы тезиса и антитезиса, какое дает им языком алхимии и с точки зрения принципа развития мира Яков Бёме в своей книге «Аврора».

Тезис: «В темной терпкости получает Пра-существо свой облик — безмолвно замкнутый в себе и неподвижный»; антитезис: «Через поглощение своей противоположности первый природный облик вступает в форму второго; терпкое, неподвижное воспринимает движение; в него вступают сила и жизнь». (Согласно ИПН. 7, S. 127–128.) В прошлом людям, сохранившим остатки древнего ясновидения, было известно, что мысль обладает субстанцией, что она есть интеллигибельное существо. К этой-то реальности мысли, и ни к чему иному, пробиваемся мы сквозь завесу кажущейся абстрактности, которая преодолевается меняющимся законом мышления.

*) Предлагаемый нами вариант системно-структурного анализа является не единственно возможным. Поскольку он связан с реальным субъектом познания, то в пределах своего объективного определяется субъектом. Подобное имеет место при переживании произведений искусства.

За недостатком места мы не можем рассмотреть ещё одного варианта, в котором содержание главы образуют три цикла. Мы поместили их на полях. В этом варианте можно пережить усиление макрокосмической тональности текста, имеющей более широкую ритмику по сравнению с микрокосмичностью пятичленной структуры, которую мы подвергаем анализу.

Во втором варианте первый цикл после первой триады развивает ещё две; возникают второй, потом третий синтез, чем углубляется диалектическое начало цикла.

Именно нечто подобное тому, о чем говорит Бёме, переживаем мы в цикле II. Борьбу предвещает уже его тезис. Его можно найти даже саркастическим. Однако дело тут, скорее, в правомерном оттенке негодования, которое способен возбудить элемент б в предыдущем цикле.

ЦИКЛ II

1. Что свобода не может состоять в том, чтобы вполне по своему усмотрению выбирать тот или иной из двух возможных поступков, это знает в настоящее время, по-видимому, всякий, притязающий на то, что он уже больше не дитя в науке. Всегда существует, скажет он нам, совершенно определенное *основание*, почему из нескольких возможных поступков в исполнение приводится какой-то один определенный поступок.
- 5.

Прежде чем переходить к антитезису, вернемся еще раз к уже затронутой нами теме октавы. Развивающиеся согласно новой логике циклы мыслей обладают своей не чувственной органикой и эстетикой. Законы всех этих областей духовного бытия сливаются в единство в феноменологии гетеанистического мышления. Его циклы-системы перетекают друг в друга, между ними сохраняется связь, обусловленная законом вышестоящего единства, подобно тому как это имеет место в эволюции мира.

Сказанное можно хорошо пережить именно на переходе от I-го к II-му циклу. Первый цикл привел нас к выводу: большинство мыслящих современников смогло подняться лишь до мысли, что мнимо безразличная свобода выбора есть фантом. И вот новый тезис: это знает, по-видимому, всякий и т.д. По сути говоря, речь тут идет, вроде бы, о том же самом, что и в 7-м элементе I-го цикла, и в то же время мы ясно понимаем и даже ощущаем (по тону изложения), что мы теперь имеем дело с новым началом. Два аспекта вопроса о свободе — свобода мышления и свобода деятельности — в новой структуре звучат хотя и похоже на предыдущее, но уже и иным образом — «на октаву выше».

Кроме музыкального, характеру мышления в «Философии свободы» присуще нечто от драматического искусства. Полемически-диалектическое в ней многообразно персонифицируется, и так, что борьба за идею свободы принимает характер мировой драмы, приобретает вид социальной алхимии, в которой противоположности субстанциональны. Выражаясь в борьбе мнений, мировоззрений, они коренятся в многочленном существе человека и обусловлены мерой его развития, а также и мерой отставания. Поэтому не будет преувеличением сказать, что «Философия свободы» тем, кто ее начинает действительно понимать, переживается как Драма-Мистерия, главный герой которой — новый Дионис-Прометей, ведущий борьбу со всем миром ставшего за индивидуальную эволюцию, за преодоление первородного греха. Мистерии же во все времена имели целью вызвать в зрителе, в слушателе катарсис — нравственное очищение.

В нашем случае катарсис души необходим для того, чтобы упразднить всё мешающее чистому мышлению и созерцанию.

Имея это в виду, Рудольф Штайнер говорит, что благодаря работе с «Философией свободы» читатель может быть «подведен к высокой степени катарсиса. Ибо в вещах, подобных этой книге, дело сводится к тому, что все мысли в ней положены таким образом, что делаются действенными... Эта книга представляет собой организм с вычлененными органами, и проработка мыслей, содержащихся в ней, подобна некоего рода внутреннему тренингу». (ИПН. 103, 31.5.1908.)

Работу с книгой можно уподобить помещению металлического тела в магнитное поле, отчего в нем образуется собственный электромагнитный потенциал, или ходьбе вслепую по одному и тому же маршруту, когда со временем отпадает нужда в поводыре. В нашем случае мы научаемся ориентироваться в невидимой нами реальности. Мы научаемся этому, отождествляя многократно ритмы и процессы в наших астральном и эфирном телах с ритмикой мышления, каким написана «Философия свободы». Ее «поле» в конце концов становится нашим «полем», мы научаемся его *воспринимать* чувством мысли.

Само название книги следует понимать не в традиционном смысле, в каком, например, говорится о философии бессознательного, о трансцендентальной философии. Оно родственно другому ряду представлений, таких как философия подвига, философия откровения, философия жертвы. При чтении книги уже первый абзац первой главы рождает ассоциацию с началом 5-й симфонии Бетховена. Потом идет тема (она длится до конца гл. 9) романтического героя в борьбе с роком. Вспышками света проявляется эта борьба, которые долго подавляются тьмою рока:

- «мы имеем тут дело с одним из важнейших вопросов жизни, религии»;
- = «в вопрос о свободе воли нам здесь нечего вдаваться»;
- «это кажется убедительным...»
- = «основное положение учения о свободе воли... конечно, отвергается».

А речь-то идет не об отвлеченных вопросах познания, а о непосредственной, настоящей и вечной судьбе реального человека. Тем не менее, далее, в гл. 4, выступают еще воинства, на знамени которых написано: «Мир есть мое представление», и еще многие иные иллюзионисты. Их борьба против идеи свободы, вне зависимости от того, каковы их намерения, вливается в пронизывающую мир борьбу добра со злом, чего мы касаемся в наших главах. Драма-Мистерия невозможна без противостояния добра и зла.

Прочтя первый цикл, мы теперь знаем, что борьба там закончилась нашим поражением. Над нами возобладал Давид Фридрих Штраус, давший большинству «мыслящих современников» даже не знание, а веру, что свободы не существует, поскольку она может состоять лишь в свободе вы-

бора (для которого, на самом деле, всегда имеется основание). Сокрушительные последствия такой веры поистине безмерны. Ибо в таком случае нет ни греха, ни добродетели, а индивидуальная эволюция — пустая мечта. Позитивное, созидательное в первом цикле заключено в том, как его содержание построено структурно (рис. 43).

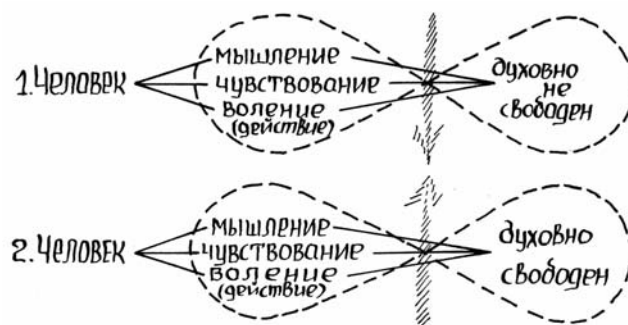


Рис. 43

Из рисунка видно, что хотя проблема поставлена с точки зрения лишь мысли и воли, в ней подспудно (ибо они есть элементы триединства) присутствует и чувство. Оно-то и ориентирует решение проблемы то от воли к мысли — и тогда дело сводится к еще не осуществленному будущему, когда воля реально войдет в мышление, отчего мышление изменит свой характер, — то от мысли к воле — и тогда, чтобы судить о возможности поступка, нужно сначала понять, что такое мышление. В результате мы обнаруживаем, что главный вопрос всей первой части «Философии свободы» (роль его велика и во второй) оказывается поставленным уже в первом тезисе. Так своеобразно проявляется полное жизни существо книги, в словах которой мы переживаем лишь его внешнюю форму. Подобное же происходит и при нашем общении с органическим миром: мы созерцаем многообразие его форм, за которым скрывается принцип жизни и зачатки психических функций. В «Философии свободы» мы созерцаем мыслеформы. Они построены по принципу, присущему жизни, и нужно научиться изменять нашу психическую деятельность, чтобы уметь созерцать их правильно. Чистые созерцания достигаются в пустотном сознании, а мысль постигается в идеальном восприятии, в чувстве, свободном от всякой чувственности.

За недостатком места мы лишены возможности таким подробным (но далеко не исчерпывающим) образом проанализировать все движения и построения мысли в книге, поэтому в ее начале мы стараемся дать читателю реальные побуждения для самостоятельного продумывания ее в дальнейшем, для активного соучастия в наших рассуждениях.

Вернемся теперь ко второму циклу. В нем также предоставляется возможность проявиться силам прошлого, суждениям о свободе, в которых сила чувства преобладала над силой мышления и потому идея свободы

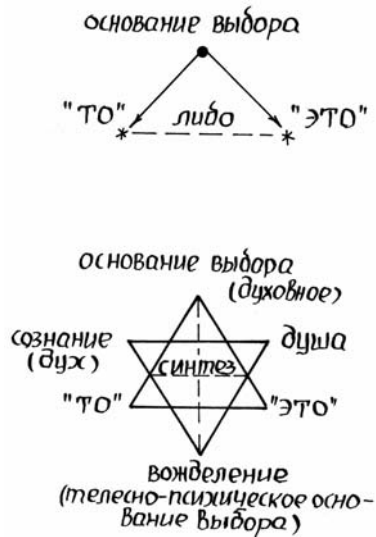


Рис. 44

считалась несостоятельной. Отдаваясь тем настроениям, мы взращиваем в себе желание обратиться к настоящему и будущему души сознательной. Мыслительное содержание в этом цикле строится по треугольнику (рис. 44)

Такова, скажем, теория вопроса. Практика его коренится в реальном душевном процессе, который также трехчленен. В результате образуется гексаграмма выбора, которая вместе со своим центром представляет собой семичленную систему. Центр этот есть точка синтеза, которую пытается понять Спиноза.

Вспышка здравомыслия, заложенная в тезисе второго цикла, еще раз заявляет о себе в антитезисе, а далее, подобно Штраусу в цикле I, победу над нами одерживает Герберт Спенсер. За ним, как

и в первом случае, стоит большинство «мыслящих современников». Они вынуждают нас борьбу тезиса с антитезисом решить в их пользу.

2. Это кажется убедительным. И тем не менее, вплоть до сегодняшнего дня главные нападки противников свободы направляются только против свободы выбора. ‡ Ведь говорит же *Герберт Спенсер*, б. придерживающийся взглядов, которые с каждым днем приобретают все большее распространение (см. его «Основы психологии»): «Но что каждый в состоянии одинаково по своему усмотрению желать или не желать чего-нибудь — а таково и есть главное положение, лежащее в основе догмата о свободной воле, — это, конечно, опровергается как анализом сознания, так и содержанием предшествующих глав (указанной книги)».
3. Из той же точки зрения исходят и другие, когда борются с понятием 7. свободной воли. Все относящиеся сюда рассуждения в зачатке находятся уже у *Спинозы*. Доводы, ясно и просто приведенные им против идеи свободы, повторялись с тех пор бесчисленное число раз, но только, по большей части, облеченными в хитроумнейшие теоретические учения, так что порой бывает трудно распознать простой ход мысли, к которому сводится все дело. В одном из своих писем от октября или ноября 1674 г.

Далее продолжается «игра в поддавки» с оппонентом — противником свободы. Обусловлена она законами логики созерцающего мышления. Мы обязаны созерцать синтез *в его среде*. Среда эта с особой непосредственностью создана была еще Спинозой. Прафеномен также и контраргумента лучше всего открывается в простых мысле-формах.

4. Спиноза пишет: «Я называю, собственно говоря, ту вещь *свободной*, Ц. II' которая существует и действует только по необходимости своей природы, *принуждённой* же я называю ту, которая к существованию и деятельности точным и твердо установленным образом определяется чем-нибудь другим. Так, например, Бог существует хотя и необходимо, но свободно, потому что он существует только по необходимости своей природы. Точно так же Бог познаёт самого себя и всё другое свободно, потому что только из необходимости его природы следует то, что он всё познаёт. Вы видите, таким образом, что я полагаю свободу не в свободном решении, а в свободной необходимости.

Но спустимся до сотворённых вещей, которые все твёрдо установленным и точным образом определяются к существованию и деятельности внешними причинами. Чтобы яснее понять это, представим себе вещь совершенно простую. Так, например, камень получает от внешней сообщающей ему толчок причины известное количество движения, с которым он потом, по прекращении толчка внешней причины, необходимо продолжает двигаться и дальше. Это настойчивое пребывание камня в движении потому является вынужденным, а не необходимым, что оно определяется толчком внешней причины. Действительное здесь в отношении камня остаётся действительным и для всякой другой отдельной вещи, сколь бы она ни была сложна и ко многому пригодна, а именно, что каждая вещь твёрдо установленным и точным образом необходимо определяется к существованию и действию внешней причиной.

Допустим теперь, прошу вас, что камень во время своего движения мыслит и знает о своём стремлении по возможности продолжать движение. Этот камень, сознающий лишь своё стремление и отнюдь не пребывающий безразличным, будет думать, что он совершенно свободен и продолжает своё движение ни по какой иной причине, как только по той, что он этого хочет. Но это и есть та человеческая свобода, о которой все утверждают, что они ею обладают, и которая состоит только в том, что люди сознают своё желание, но не знают причин, которыми они определяются. Так верит дитя, что оно свободно просит молока, или рассерженный мальчик, что он свободно хочет отомстить, или трусливый, что он свободно хочет убежать. Далее, так верит пьяный, что он по свободному решению говорит то, чего, протрезвев, охотно не сказал бы; и поскольку этот предрассудок врождённый у всех людей, то от него не легко освободиться. Ибо, хотя опыт в достаточной мере учит, что люди меньше всего способны умерять свои желания и что, движимые противоположными страстями, они видят лучшее, а делают худшее, они, тем не менее, считают себя свободными, и именно потому, что чего-то они желают не слишком сильно, а иное желание может быть легко подавлено воспоминанием о чём-нибудь другом, нередко приходящем на ум».

Созерцание на этот раз длится долго. И оно необыкновенно наглядно. Если мы не мешаем ему попутными мыслями, то в конце его в нас должен родиться вопрос: так не есть ли свобода — «осознанная необходимость»

(К. Маркс)? Все мысли и чувства в нас от такого вывода приходят в напряжение, но остаются без движения. Я становится активным и восприимчивым (в созерцании) обнаруживает в себе понимание главного заблуждения не только Спинозы, но большинства противников свободы.

5. Поскольку мы имеем здесь ясно и определённо высказанный 2. взгляд, то нам легко будет вскрыть и содержащееся в нем основное заблуждение. С той же необходимостью, с какой камень вследствие толчка совершает определённое движение, должен и человек выполнить известный поступок, если его побуждает к нему какое-нибудь основание. Человек считает себя свободным инициатором своего поступка лишь потому, что осознаёт его. Но он при этом упускает из виду, что его движет причина, которой он должен следовать безусловно. — Нетрудно найти заблуждение в этом ходе мыслей. Спиноза и все думающие как он упускают из виду, что человек может осознавать не только свой поступок, но также и причины, которые им руководят. Никто не станет спорить, что дитя *несвободно*, когда просит молока, или пьяный, когда говорит вещи, в которых потом раскаивается. Оба ничего не знают о причинах, действующих в глубинах их организма и имеющих над ними непреодолимую принудительную власть. Но правомерно ли подобного рода поступки сваливать в одну кучу с такими, при совершении которых человек осознаёт не только свой поступок, но также и основания, побуждающие его к нему? Разве все поступки людей однородны? Можно ли поступок воина на поле битвы, научного исследователя в лаборатории, государственного человека в сложных дипломатических обстоятельствах ставить научно на одну доску с поступком младенца, когда он просит молока? Конечно, это верно, что задачу лучше всего пытаться решать там, где дело обстоит наиболее просто. Однако уже не раз отсутствие способности делать различия вызывало бесконечную путаницу. ‡ А ведь разница между тем, знаю ли я сам, 3. почему я нечто делаю, или я этого не знаю, велика. Сперва кажется, что всё это — совершенно само собой разумеющаяся истина. И всё-таки противники свободы никогда не спрашивают, является ли для меня побудительный мотив моего действия, который я знаю и вижу насквозь, принудительным в том же смысле, как и органический процесс, заставляющий ребёнка криком просить молока?

Нами одержана заметная победа. И она самоочевидна. Мы начали видеть-понимать то, чего многие не видят и потому не понимают; хитросплетения мысли лишь закрывают от них важную истину. Итак, вопрос о свободе следует от свободы выбора повернуть к осознанию побудительного мотива. Мы испытываем даже изумление по поводу того, что большие умы, такие как Штраус, Спенсер, Спиноза, «проглядели» простую истину. Каковы причины этого? — Нам выдвигают их две: *внутреннюю* и *внешнюю*. Поскольку мы не вправе ничего навязывать развивающейся мысли и наше завоевание образует в ней лишь положительный «обертон», то индивидуальный облик она получает через Гартмана, который и соединяет ее с двумя сторонами души.

6. Эдуард фон Гартман утверждает в своей «Феноменологии нрав- 4. ственного сознания» (стр. 451 нем. изд.), что человеческое воление зависит от двух главных факторов: от побудительных причин и от характера. Если считать всех людей одинаковыми или допустить, что различия между ними незначительны, то их воление кажется нам определённым *извне*, а именно — окружающими их обстоятельствами. Но если принять во внимание, что различные люди делают то или иное представление побудительной причиной своего поступка только в том случае, если характер их таков, что соответствующее представление вызывает в них желание, то человек является определяемым к поступку *изнутри*, а не *извне*. И поскольку человек навязанное ему извне представление должен сначала в соответствии со своим характером сделать побудительной причиной, то он полагает, что он свободен, т.е. независим от внешних побудительных причин. Однако истина, согласно Гартману, заключается в том, что «хотя мы и сами возводим сначала представление в мотив, но всё же делаем это не произвольно, а по необходимости нашего характерологического предрасположения, т.е. *менее всего свободно*».

Как видим, Гартман дал мысли облик, который ее удушает своей односторонностью. Философ даже не вполне понял, с чем он тут имеет дело. Мысль, будучи гостьей из высшего мира, освобождается от всего затемняющего ее и в стремлении к положительному всеединству, в котором есть свобода, приносит нам в завершение цикла-антитезиса богатые плоды.

7. Но и здесь остаётся совершенно не принятым во внимание разли- 5. чие между побудительными причинами, которым я даю действовать на меня только после того, как я пронизал их осознанием, и такими причинами, которым я следую без ясного знания о них.
- А это непосредственно подводит нас к точке зрения, с которой надо здесь взглянуть на дело. Можно ли вопрос о свободе нашей воли ставить вообще односторонне, сам по себе? И если нельзя, то с каким другим вопросом он должен быть необходимо связан?
- Если существует различие между сознательной побудительной причиной моей деятельности и бессознательным побуждением, то и поступок, который влечёт за собой первая, нужно оценивать иначе, чем тот, который вызван слепым влечением. Итак, первым будет вопрос об этом различии. И только от ответа на него будет зависеть та позиция, которую мы должны занять по отношению к вопросу о свободе в собственном смысле слова.

Тезис следующего цикла также обнаруживает характер октавы по отношению к предыдущему «звукоряду» мышления. Будучи же тезисом цикла III, т.е. цикла-синтеза, он констатирует противоположности и указывает путь к их соединению.

ЦИКЛ III

1. Что значит: иметь *знание* о причинах своей деятельности? Этот вопрос слишком мало принимали во внимание, потому что, к сожалению, всегда разрывали на две части то, что на самом деле является нераздельным целым: человека. Различали человека действующего и познающего, причём упускался из виду именно тот, о котором прежде всего идёт речь: действующий исходя из познания.

Оппонент находится и в этом случае

2. Говорят: человек свободен, когда он находится под властью только своего разума, а не животных желаний. Или же: свобода означает способность определять свою жизнь и деятельность сообразно целям и решениям.

Однако в этой сфере он слаб. Его аргументы перед лицом правильно поставленной проблемы легко снимаются.

3. Но с подобного рода утверждениями мы ничего не выигрываем. Ибо в том-то и вопрос: действуют ли на человека разум, цели и решения с такой же принудительностью, как и животные желания? Если без моего участия, с совершенно такой же необходимостью, как голод и жажда, во мне возникает разумное решение, то я могу следовать ему только вынужденно и моя свобода есть лишь иллюзия.

Поскольку, дискутируя, мы занимаемся выводением суждения, а не догматическим настаиванием на своем, то мы должны признаться, что полученный положительный результат нам невозможно пока созерцать. Он нов, и у него нет собственной окружающей среды. Старая же необыкновенно богата, разнообразна, и нам ничего не остается, как наш синтез погрузить в нее. Посозерцаем, что она сделает с ним.

4. Другой оборот речи гласит: быть свободным — не значит мочь хотеть того, чего хочешь, но мочь делать то, что хочешь. Этой мысли дал ясно очерченное выражение поэт-философ Роберт Гамерлинг в своей «Атомистике воли» (том II, стр. 213 нем. изд.): «Человек, разумеется, может *делать*, что хочет, но он не может *хотеть*, чего хочет, потому что его воля определена *мотивами*! Он не может хотеть, чего хочет? Рассмотрите-ка поближе эти слова. Есть ли в них разумный смысл? Итак, свобода воли должна была бы состоять в том, чтобы можно было хотеть чего-нибудь без основания, без мотива? Но что же значит хотеть, как не то, что человек *имеет основание* предпочитать или стремиться делать то, а не иное? Хотеть чего-нибудь без основания, без мотива означало бы хотеть чего-нибудь, в то же время *не хотя его*. С понятием хотения неразрывно связано понятие мотива. Без определяющего мотива воля есть лишь пустая *способность*; только благодаря мотиву она становится деятельной и реальной. Итак, это совершенно верно: человеческая воля «несвободна» в том смысле, что её направление всегда определено сильнейшим из мотивов. Но, с другой стороны, следует признать,

Ц. III'
1.

что бессмысленно противопоставлять этой «несвободе» некую вообразимую «свободу» воли, которая сводилась бы к возможности хотеть того, чего *не* хочешь.»

Созерцание «от противного» лишь укрепило самоочевидность нашей правоты и даже обнаружило трагизм положения: да, никто не делает различий между осознанными и неосознанными мотивами. Таково наше идеальное *a posteriori*.

5. Также и здесь говорится лишь о мотивах вообще и не делается различия между бессознательными и сознательными мотивами. Если на меня действует мотив и я вынужден следовать ему, поскольку он оказывается «сильнейшим» из ему подобных, то мысль о свободе перестаёт иметь смысл. Какое значение может иметь для меня, могу ли я что-нибудь сделать или нет, если мотив *принуждает* меня сделать это?

В таком случае наша идея получает богатую возможность проявить свой характер. А ей ведь только этого и нужно для ее индивидуализации.

6. Речь прежде всего идёт не о том, могу ли я сделать что-нибудь или нет, когда мотив уже подействовал на меня, а о другом: существуют ли только такие мотивы, которые действуют с принудительной необходимостью? Если я *должен* хотеть чего-нибудь, то мне иногда может быть глубоко безразлично, могу ли я также и сделать это. Если вследствие моего характера и господствующих вокруг меня обстоятельств мне навязывается какой-нибудь мотив, который моему мышлению представляется неразумным, то мне следовало бы даже радоваться, если бы я не смог сделать того, что я хочу.

Соответственно более решительно и персоналистично заявляет о себе и ступень всеединства в цикле. Это общий синтез всех трех циклов.

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

Но тут возникает опасность впасть в догматизм и начать абстрактно триумфировать. Поэтому не забудем, что теперь настала очередь созерцательного цикла. Первые три цикла образовали одну часть нашей трехчастной «симфонии» мышления. Она закончилась, как и полагается, некоторым *crescendo*. Теперь начинается вторая часть — созерцательная, «пасторальная». Ее образует всего один цикл. Будучи внешне пассивным, внутренне он готовит метаморфозу прошлого в будущее. Таков его общий характер, налагающийся на все элементы. Также и в нем, в его тезисе мы должны нечто утверждать. На этот раз мы ограничиваемся констатацией факта. Однако он противоречив, вернее — двухаспектен.

ЦИКЛ IV

1. Отличие человека от всех других органических существ основывается на его разумном мышлении.
2. Способность к деятельности он имеет общую с другими организмами.

Синтез сохраняет черты созерцательности благодаря своему предмету. Он основывается непосредственно на чувственном восприятии.

3. Если для освещения понятия свободы человеческой деятельности мы будем искать аналогии в животном мире, то от этого мы ничего не выиграем. Современное естествознание любит такие аналогии. И когда ему удаётся найти у животных нечто похожее на человеческое поведение, то оно думает, что затронуло самый важный вопрос науки о человеке.

На том же материале, что и синтез, строится 4-й элемент. В нем прямо предлагается созерцать наблюдение, о котором говорит Рее. Идеальное восприятие, порождаемое созерцанием, сводится, как и тезис, к констатации факта.

4. К каким недоразумениям приводит это мнение, видно, например, из книги П. Рее (P. Rée) «Иллюзия свободы воли» (1885 г., стр. 5 нем. изд.), в которой он говорит о свободе следующее: «Если нам кажется, что движение камня необходимо, а хотение осла не необходимо, то это легко объяснимо. Ведь причины, движущие камень, находятся вовне и видимы. Причины же, вследствие которых осел хочет, находятся внутри его и невидимы: между нами и местом их деятельности находится черепная коробка осла... Мы не видим причинной обусловленности и думаем поэтому, что её нет. Пусть хотение, говорим мы, и есть причина, почему осел повернулся, но само оно не обусловлено — оно есть абсолютное начало».
5. Таким образом, и здесь поступки человека, при которых он осознаёт основания своей деятельности, просто не принимаются во внимание, ибо Рее поясняет: «между нами и местом их деятельности находится черепная коробка осла».

Индивидуализация идеи состоит в переносе рассмотрения с осла на человека.

6. Что существуют поступки, правда не осла, а человека, при которых между нами и поступком лежит ставший осознанным мотив, об этом Рее, судя по его словам, даже не подозревает. Несколькими страницами ниже он доказывает это ещё в следующих словах: «Мы не воспринимаем причин, которыми обуславливается наше воление, и поэтому думаем, что оно вообще не обусловлено причинно».

В результате созерцания «от противного» мы убедились в полной несостоятельности доводов в пользу несвободы человека представителей набирающего с конца XIX в. все большую силу физиологического направления

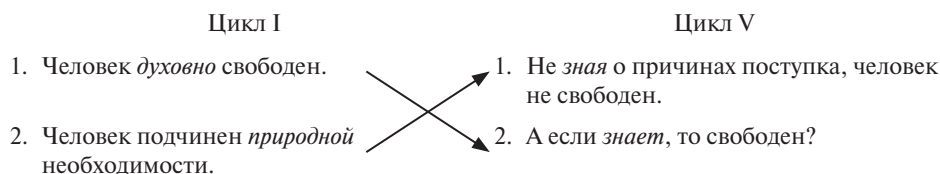
в науке. А это значит, что вывод, к которому мы пришли в конце цикла III, сделался еще основательнее.

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

В современной методологии науки один из критериев научности носит название принципа фальсифицируемости. Что ж, последний пример показал, что Духовная наука может удовлетворять и этому критерию.

С пятым циклом начинается третья часть того большого цикла, который образован всей главой. Но состоит она не из трех, как можно было ожидать, малых циклов, а только из одного. Дело в том, что *субъект* мышления в главе I, которая есть тезис, ставит проблему исследования. Ставит он ее из полноты *своего* духовного существа, которое, как микрокосм, пятичленно. Давать в этой главе VI-й и VII-й циклы означало бы проблему решать, но это задача последующих глав. Делать это в начале исследования означало бы оказать услугу методу в ущерб субъекту познания, что противоречит духу «Философии свободы».*)

Таким образом, цикл V в главе 1 — финальный. Здесь нам должны открыться результаты созерцания, через которое прошло то, что было выработано в трех первых циклах. Диалектическая триада цикла V выявляет это кратко и определенно. В ней на более высоком уровне возрождается диалектическая триада цикла I. Там она звучала довольно абстрактно, теперь же ее наполняет богатое а *posteriori*.



ЦИКЛ V

1. Что не может быть *свободным* поступок, о котором совершающий его не знает, почему он его совершает, — это разумеется само собой.
2. Но как обстоит дело с поступком, об основаниях которого человек знает?
3. Это приводит нас к вопросу: каково происхождение и значение мышления? Ибо без познания *мыслительной* деятельности души невозможно получить понятие знания о чём-либо, следовательно — и о каком-либо поступке. Когда мы познаём, что вообще означает мышление, тогда нам будет легко выяснить себе также и ту роль, которую мышление играет в человеческой деятельности.

*) Но это не мешает читателю, овладев методом и созерцанием, попробовать однажды эти два цикла написать самому.

Созерцание в цикле сведено к минимуму по форме, но оно огромно по содержанию. Пятый цикл — это противоположность цикла IV. В нем мы находим ответ и на выводы Рее, полученные им из наблюдения животных. Сколь, оказывается, возвышенна идея, порождаемая тем, вобщем-то немудреным, опытом, если его не продумывать, а созерцать.

4. «Только мышление делает душу, которой одарено также и животное, духом», — правильно замечает *Гегель*; поэтому и на человеческую деятельность мышление налагает свой своеобразный отпечаток.

Созерцание на этот раз созвучно содержанию тезиса, и в элементе 5 мы приходим к существенным в вопросе о свободе результатам человекопознания.

5. Этим отнюдь не сказано, что вся наша деятельность вытекает лишь из трезвых соображений нашего рассудка. Я совершенно далек от того, чтобы признавать за в высшем смысле слова *человеческие* только такие поступки, которые проистекают из отвлечённого суждения. Но лишь только наша деятельность поднимается над областью удовлетворения чисто животных вожделений, как наши побудительные причины всегда оказываются пронизанными мыслями.

Если мы спросим себя, каким образом могут индивидуализироваться идеи человекопознания, то наилучшим ответом нам послужит элемент 6.

6. Любовь, сострадание, патриотизм — все они являются движущими силами деятельности, не поддающимися разложению на холодные понятия рассудка. Говорят: сердце, душа вступают здесь в свои права. Несомненно, это так. Но сердце и душа не создают побудительных причин для деятельности. Они их предполагают и принимают в свою сферу. В моём сердце появляется сострадание, когда в моём сознании возникает представление о возбуждающем сострадание лице. Путь к сердцу проходит через голову. Не составляет здесь исключения и любовь. Когда она не является просто проявлением полового влечения, она основывается на представлениях, образуемых нами о любимом существе. И чем идеалистичнее эти представления, тем большее блаженство даёт любовь. Также и здесь — мысль является родительницей чувства. Говорят: любовь делает слепым к слабостям любимого существа. Но можно сказать и наоборот, что любовь как раз открывает глаза на его преимущества. Многие проходят мимо этих преимуществ, ничего не подозревая и не замечая их. Но вот один видит их, и именно поэтому в его душе пробуждается любовь. Он не сделал ничего иного, как только образовал себе представление о том, о чём сотни других людей не имеют никакого представления. У них потому нет любви, что им недостаёт *представления*.

И наконец, подобно зрелому плоду, окончательный вывод, как говорится, сам падает нам в руку. И это есть действительное всеединство всей главы.

7. Мы можем подходить к вопросу с какого угодно конца: всё яснее 7. будет становиться, что вопрос о сущности человеческой деятельности предполагает другой: о происхождении мышления. Поэтому я обращусь сначала к этому вопросу.

Теперь произведем своего рода перекрестный контроль выявленной нами структуры мышления. *Структуру мы поверим содержанием.* В отличие от пушкинского Сальери, поверим алгебру гармонией. Как мы уже заметили, смысловую нагрузку несут главным образом элементы 1, 3, 5, 7. Остальные три: 2-й, 4-й и 6-й — способствуют метаморфизированию тех четырех элементов (вопрос этот мы разрабатываем в методологии). Поэтому мы будем сопоставлять в разных циклах только однопорядковые содержательные элементы. При этом их содержание мы постараемся для простоты обзора сократить до минимума (табл. 1).

Из сопоставления этих кратких формулировок мы, прежде всего, хорошо видим отличие диалектической части лемнискаты от созерцательной. Наравне с этим, закон семиступенной метаморфозы мыслительного цикла объединяет *в единое целое однопорядковые элементы в разных циклах.* Так, например, сравнивая между собой тезисы в разных циклах, мы получаем не просто осмысленное, но, в свою очередь, также структурированное по законам семичленной метаморфозы целое: Ц. I (тезис) — человек свободен; Ц. II (антитезис) — но его поступки всегда обоснованы; Ц. III (синтез) — что означает знать о мотивах деятельности? Ц. IV (созерцание; вернее, тезис этот лишь указывает на содержание созерцания): мышление отличает человека от животного; Ц. V (идеальное восприятие) — поступок без знания причин не свободен. Подобным же образом сочетаются и 3-и, 5-е и 7-е элементы.

Таблица 1 позволяет нам сделать ещё одно наблюдение, а именно, что в 1-х и 3-х элементах господствует мышление; в 5-х элементах оно соединяется с чувством; а в 7-х элементах наличествуют и мысль, и чувство, и воля.

Итак, все содержание главы предстает нам единым организмом, все части которого в разных отношениях между собой являют полную смысла структуру целого. К выводам, полученным в главе, можно было бы прийти и одним только спекулятивным методом. Кант в «Критике чистого разума» показал, что спекулятивный разум способен доказать даже бытие высшей сущности. К идее духопознания это его не привело, не дало никакого приращения и вере.

Через борьбу идей выразить драму человеческой жизни, стремящейся из теснины обусловленности вырваться на простор самоопределения, — вот та задача познания, захватывающая также и человеческое сердце, которую решает «Философия свободы». Бесплезно лишь холодным рассудком регистрировать, что вопрос о свободе есть главный и т.д. Кризис жизни, знаем мы, вызван кризисом познания. В мире есть люди, играющие ведущую роль в цивилизации. Эта роль исполняется ими различно, в зависимости

от того, полагают ли они возможной духовную свободу человека или нет. Далее, земная жизнь людей тесно связана с духовной жизнью Вселенной, что дает вопросу о свободе макрокосмическое измерение. В силу всех этих причин драматизм «Философии свободы» вырастает до Мистерии. В Драмах же Мистериях герои не кричат, не катаются по полу, как в обыкновенных современных театральных драмах. В них сквозь внешне спокойную форму выражения можно почувствовать могучий пульс реальной жизни духа, ее высшую борьбу и страдание. К ним мы и ищем отношение, читая такие книги, как «Философия свободы».

В заключение главы кратко резюмируем ее содержание, чтобы взять его с собой как семя для дальнейшей работы с метаморфозами сознания.

Ставя вопрос о свободе, как правило, упускают из виду различие между осознанными и бессознательными мотивами, говоря лишь о свободе выбора. В таком случае свобода представляется невозможной. И это относится к свободе действий. А как обстоит дело со свободой мышления? Если поступок вызван не инстинктом, не бессознательной сферой, а конкретной мыслью о поступке, то нужно понять, как возникает эта мысль о поступке, откуда вообще происходит мышление, и лишь после того решать вопрос о свободе мышления и деятельности.

	Элемент 1. тезис	Элемент 3. синтез	Элемент 5. воспр. идеи	Элемент 7. всеединство
Ц. I.	Человек духовно свободен в своем мышлении и деятельности.	Идея свободы имеет особенно много горячих сторонников и противников.	Это важнейший вопрос жизни, религии, науки.	Но господствует мнение, что свобода <i>выбора</i> есть пустой фантом.
Ц. II.	Поступок человека всегда обоснован.	А все нападки противников свободы направляются против свободы выбора.	В тех нападках они не замечают, что осознать можно не только поступок, но и его причину.	Чтобы судить о свободе, нужно отличать осознанные мотивы от неосознанных.
Ц. III.	Постоянно упускают из виду человека, действующего исходя из познания.	Если и разум действует на воление принуждающе, то свобода есть иллюзия.	Но все ли мотивы действуют только принуждающе?	Главное — это как возникает во мне решение, а не вопрос: могу ли я его исполнить?
Ц. IV.	Мышление отличает человека от животного.	Ища аналогии в животном мире, свободы не обосновать.	Яркий пример недооценки мыслящего человека дает П. Рее.	Многие борются против свободы, вообще не зная, что такое свобода.
Ц. V.	Не зная о мотивах поступка, нельзя быть свободным.	Без познания мыслительной деятельности нельзя судить о свободе поступков.	Все побудительные причины пронизаны мыслями, стоит лишь подняться над инстинктами.	Вопрос о сущности деятельности зависит от ответа на вопрос о происхождении мышления.

Табл. 1

IV. Обзор литературы

Занимаясь методологическими рассмотрениями и практическими упражнениями с текстом «Философии свободы», нам не бесполезно знать о, так сказать, литературной «экологии», в которой протекает наша работа.

На тему «Философии свободы» уже написано довольно значительное число книг и статей. Через большинство из них проходит единое намерение проникнуть в тайну или тайны этой книги. Ее загадочность ощущается многими, многие чувствуют благотворное, упорядочивающее действие на душу одного лишь простого чтения ее, без углубления в структуру текста, в его духовнонаучные тайны. Там же, где стремятся открыть метод работы с нею, люди сходятся в рабочие группы.

Первый опыт такого рода имел место еще в конце 20-х годов. Ученик Рудольфа Штайнера Карл Унгер организовал тогда небольшой кружок философски мыслящих антропософов, и в совместной работе им удалось понять, что книга имеет субстанцию, что если употребить определенные приемы при ее изучении, то она способствует практической выработке созерцающей силы суждения. Карлом Унгером же была почувствована и еще одна особенность книги: что она оказывает на читателя этическое действие и каким-то образом созвучна со Св. Писанием. О главной цели, которую ставила себе рабочая группа, руководимая Унгером, писал его ученик Хайнрих Ляйсте. Она состояла в том, чтобы путем «переработки определенных философских и антропософских познаний, данных Рудольфом Штайнером, овладеть теорией познания *имагинативного* сознания». ¹¹⁶⁾

По причине преждевременной трагической гибели Карл Унгер не смог развить своего духовнонаучного направления, и оно, к сожалению, со временем просто погасло. Тем большее удовлетворение доставило нам сделанное однажды открытие, что основная проблематика наших исследований, сформировавшаяся в иное время, в совершенно другой культурной, социальной и даже этнической среде, является, по сути, прямым продолжением тех далеких начинаний.

В Средней Европе в работе над «Философией свободы» возобладало интеллектуалистическое направление. Произошло это, в первую очередь, по причине перманентного манкирования методологией Духовной науки; а в таком случае мысль неизбежно начинает вращаться по замкнутому кругу рефлексии, который был исчерпан вполне еще в конце XIX в. В Антропософии об этом сказано самым обстоятельным образом, и тем не менее, попытки выйти с помощью «Философии свободы» за границы интеллектуального предпринимаются лишь интеллектуально. Сказанным мы вовсе не желаем лишать кого-либо права на формально-логический или историко-философский подход к этой книге. Мы лишь выделяем первостепенное значение изменения *качества* сознания, без чего книга всегда

будет оставаться «открытой тайной». Мы в полной мере разделяем беспокойство, выраженное Отто Пальмером в его книге, где он собрал большую часть высказываний самого Рудольфа Штайнера о «Философии свободы». Он пишет: «Этой книге угрожает опасность, что с нею станут обращаться так же, как обращаются и с другими философиями. В этом смысле школьная философия проявляет гораздо более верный инстинкт тем, что вообще не принимает во внимание эту книгу. Ибо она представляет собой, в известном смысле, конец философии и творит переход к чему-то совершенно новому». ¹¹⁷⁾

К чему и как творит она этот переход, познать невозможно без систематического углубления в методологию Антропософии. Поскольку же работой этой мало кто желает заниматься, то и результаты поиска того перехода менее чем скромные; «Философию свободы» продолжают изучать как «другие философии». Определенная польза, правда, заключена и в этом, о чем свидетельствует, например, книга Михаила Кирна, задуманная им как многотомное сочинение, в котором он последовательно рассматривает, главу за главой, всю «Философию свободы». Свою задачу он видит в том, чтобы ввести ее содержание в более широкий историко-философский контекст, потребность в чем не отрицал и Рудольф Штайнер. Такое «расширение» содержания «Философии свободы», считает Кирн, раскрывает нам всеобщность ее содержания. ¹¹⁸⁾ Читая книгу Кирна, мы получаем возможность не только пополнить наше знание философии, но и пережить, сколь широк и значителен тот философский контекст, из которого вырастает «Философия свободы», сколь многосложна сфера борьбы человеческих концепций за определение истинно человеческого начала в человеке. С несомненной пользой для себя упражняем мы при этом нашу способность к интеллектуальной сосредоточенности, готовя ум к созерцанию.

Что касается попыток Кирна привести содержание «Философии свободы» в связь с новейшими научными теориями и открытиями — с теорией информатики, с атомистической теорией, — то и это несколько не противоречит ее органической целостности, которая открыта вовне, обусловлена же закономерно-прафеноменологически. Если «Философия свободы» — не частный случай разработки научных идей определенного рода, а основание методологии науки, то ее *осуществление* будет идти вперед по мере поступательного развития не только науки, но цивилизации в целом.

Подобной и по замыслу, и по содержанию книге М.Кирна является многотомная коллективная монография, выходящая под редакцией Томаса Крахта. Она называется «Опыт мышления». ¹¹⁹⁾ Ее достоинство состоит в том, что она представляет на суд антропософской общественности плоды групповой работы с «Философией свободы». В ней прослеживается намерение работать в духе начинаний Карла Унгера: вдумываться в композицию глав, сжимать содержание в кратких резюме и т.д.

Наиболее значительным из всего, что до сего дня написано о «Филосо-

фии свободы», следует признать книгу Герберта Витценмана «Философия свободы как основание художественного творчества». ¹²⁰⁾ Вопрос свободы человеческого духа, несомненно, обусловлен способностью к свободному творчеству в мышлении, поэтому вполне оправдано намерение Витценмана представить «Философию свободы» как плод мышления, коренящегося в художественно-творческих основах души. В своей книге он уделяет много внимания стилю, композиции «Философии свободы», пронизанности ее эстетическим элементом. Сделаны также некоторые попытки ввести ее анализ в плоскость эзотерики и указать на ее укорененность в Христианстве. В книге не забыты и многочленный человек, и гетеанистический принцип метаморфозы. Но во всем этом Витценман, к сожалению, не идет далее хотя и весьма интересных, побуждающих к углубленной работе с «Философией свободы», но только лишь догадок. Виной тому — невнимание Г. Витценмана к методологии Духовной науки. Он, несомненно, обладал, так сказать, «поставленным» философским мышлением, имел потенцию для самостоятельного философского творчества. Но работа с тем, что создано Рудольфом Штайнером, требует углубления именно в методологию *его* творчества, если мы желаем его понять.

В книге Витценмана мы не находим системы, ее тезисы, если даже они верны, лишены систематического духовнонаучного обоснования, а потому в них трудно отличить объективно истинное от просто лишь мнения. Последователи философа могут, возражая нам, сказать, что если Герберт Витценман и не занимался методологией Антропософии, то, по крайней мере, ее методы познания стояли у него на первом месте; и в книге, которую мы рассматриваем, он пишет во введении: «Происходящее в ней (в книге) поκειται на применяемом Рудольфом Штайнером методе...» (S. 25).

Мы, в свою очередь, отвечая на такое возражение, должны сказать, что в основе «Философии свободы» заложена целая *система методов*. Она вообще является основным сочинением по методологии Антропософии. Витценман ссылается на то, что стоит на титульном листе книги, что в ней даны «результаты душевных наблюдений согласно естественнонаучному методу». Сам же метод этот состоит, по мнению Витценмана, в том, что образование представлений «происходит не через судящего субъекта, а только через воспринимаемый объект» (S.44). Что это определение не вполне отвечает принципам Духовной науки — вопрос отдельный. Но и будучи взятым как таковое, оно совершенно недостаточно для того, чтобы решать такую задачу, как структурный анализ книги, имеющий целью проникнуть к ее сути. Определение метода, данное Витценманом в виде попутного замечания с отсылкой читателя к другим своим работам, лишает рассматриваемое нами его сочинение фундамента. Ошибка эта вскоре мстит за себя: анализируя структуру книги, Витценман не раз приходит к суждениям (представлениям), образованным как раз «*через судящего субъекта*», что мы покажем чуть ниже.

Антропософия как наука находится в особом положении. Ее методы

неразрывно слиты с ее содержанием и еще не выделены, не познаны ее последователями как целостная в себе система. Спорадические методические замечания не дают ничего при попытке изучать Антропософию как Духовную науку. Суждения черпают из объекта и в других науках; естественнонаучным методом пользуются и материалисты, в том числе и психологи. Кроме того, это не вполне верно, что образование представления возможно без «судящего субъекта», только «через восприятие» и к тому же «в облике акцептации, т.е. индивидуализации предложенного ему (восприятию) понятия!» (S. 44) Ничего, кроме вопросов и определенных недоумений, такие формулировки не вызывают. И уж ни в коей мере их не достаточно, чтобы начинать познавательную-практическую работу с «Философией свободы». Мы заявляем это не голословно, а опираясь, фактически, на все содержание нашей книги, способной, по нашему мнению, доказать тезис: без систематического изучения методологии Духовной науки сути «Философии свободы» не понять; эта книга остается тогда тайной за семью печатями.*)

Но мы заранее готовы к тому, что кто-то не пожелает посчитаться со всем тем, что мы предлагаем в нашей книге. В таком случае пусть он обратит внимание на то, что мы с нашими выводами не одиноки. Вот, например, мнение по дискутируемому нами вопросу Андрея Белого — личного ученика Рудольфа Штайнера, гениального художника слова, обладавшего широкой философской эрудицией, доказавшего свою способность мыслить философски самостоятельно.**) В конце жизни, уже подводя итоги своего опыта общения с Рудольфом Штайнером и осмысления его системы знания, он писал: «Я изучал материалы его текстов; и я знаю: касание к ним есть огромный труд, *долженствующий внятно раскрыть его методологию* (выделено нами. — Авт.), его теорию знания; в них с беспрецедентной логически неопровержимой смелостью дана нам *база* (выделено нами. — Авт.) огромной системы». И далее: «Новая страница его деятельности: самая теософская схема в ее классической семерке истолкованием идей Штайнера ложится в основу небывало оригинальной философии истории и культуры, внутри которой — тот же гносеологический остов. ... И в ней по-новому критически воскресает Гегель с его диалектическим методом; он (Р.Штайнер) вскрывает диалектику тройки в семерке, ибо семерка его — две тройки, схватившиеся в одном неповторимом, четвертом целом, как бы ни называть это *целое*, философски, пифагорейски, аритмологически или теософски; теологический, микрокосмический треугольник

*) Ну а тому, кто методологические основы этой книги постиг, становится абсолютно ясно, что субъект при образовании представлений не устраним. Он остается даже при снятии низшего «я» в созерцании, остается, когда мышление становится импинативным и т.д. Индивидуализация мышлевосприятия есть плод его усилий, его порождение.

**) См. его работы «Рудольф Штайнер и Гёте в мировоззрении современности», «История души самосознающей» и др.

«плюс» диалектическая тройка; в связывающей их точке неповторимости в целом, вскрытом как «Я» человека и являющемся в антропософском взятии новым учением о человеке, в гегелианском смысле *синтезе*, как символу целого, и в теологическом смысле учением о четвертой, так сказать, ипостаси божества, как «божества» человека, а не только «*бого-человека*» (в ритме извечности, как Логоса), или только «человекобога», противопоставленного божеству; отсюда — антропософия, как оригинальная теология, история, феноменология духа, антропология, философия культуры, которой корень — тоже логически неуязвимая теория знания и тоже согласие со всеми ее выводами (теорией восприятия, смысла, действительности). ...

Особенность учения Рудольфа Штайнера о «Я» в том, что его не отделишь в одном отношении от биогенетической тройки (минеральная, растительная, животная природа), от исторической тройки (тезис, антитезис, синтез), от тройки способностей (ум, чувство, воля); а с другой стороны, его не отделишь от теологической и гносеологической извечной триады; обе триады пересекаемы в «Я» и вращаемы в Я: $3 + 3 + 1 = 7$. И это же учение в культуре раскрыто как учение о семи этапах... все *исторические и англологические* правые и левые тройки семерки ($3 + 1 + 3$) выводимы *a priori* из учения о «Я», вскрытого как никогда не данная в истории теории сознания». ¹²¹⁾

Итак, строгая духовно(спиритуально)-методологическая упорядоченность, новизна отличает Антропософию от других, известных наук. И новизна эта в полной мере пока что никем не познана, что и вынуждает каждого желающего разрабатывать те или иные вопросы Антропософии исследовательски начинать с изложения методологических предпосылок и условий. Иначе он рискует оказаться в мире произвольных суждений.

Витценман желает доказать наличие в структуре «Философии свободы» принципа симметрии. Он считает, что первая и вторая части книги как бы зеркально противостоят одна другой, т.е. что между ними проходит ось (или плоскость) симметрии и по отношению к ней главы не просто «отражаются» одна в другой: 1-я — в 14-й, 2-я — в 13-й и т.д., — а «выворачиваются» своим содержанием. Имеется ли при этом в виду метаморфоза — об этом Витценман прямо не говорит, но что другое тут может быть?

Итак, Витценман пытается в своем исследовании опереться на законы симметрии и метаморфозы. Намерение само по себе правомерное, но чтобы его осуществлять, нужно прежде изложить свой взгляд на природу и действие этих законов. Метаморфоза в ее гетеанистическом понимании представляет собой систему, целостность, обладающую набором элементов и связей, а также системообразующим принципом. Элементов в такой системе должно быть не более *семи*. Если согласиться с Витценманом, что первая часть «Философии свободы» метаморфозируется во вторую, то мы имеем систему из 14 элементов, а с осью симметрии (она ведь тоже участвует в метаморфозе) — 15. Возможны ли такие системы метаморфозы и

как они осуществляются, — этого пока никто не знает, это нужно исследовать, а Витценман делать этого не желает. Он дает анализ *содержания* глав и так хочет доказать, что они симметричны и «выворачиваются», но весь его анализ — сплошные натяжки (таким способом можно доказать и обратное).*) А кроме того, получается, что метаморфоза — это не закон природы и мышления, а нечто подобное рисункам, образованным сыростью на стене: один их видит так, другой — иначе.

Но нет, метаморфоза есть *закономерное и живое целое*, коренящееся в целом эволюционного цикла. Она не только семичленна, но еще и жестко структурирована трехчленно, обладает триединством частей: исходной, новообразования и переходной части, которая осуществляет и принцип симметрии. В цикле метаморфозы феномен видоизменяется: отрицается, снимается, да, — выворачивается, но в соответствии с *рядом закономерностей*, каждую из которых нужно знать. Ничего этого в книге Витценмана нет. Он просто исходит из того, что якобы существует смысловой параллелизм между предисловием ко второму изданию «Философии свободы» и 1-м приложением к ней, и потому считает себя вправе вести разговор о симметрии двух первых частей (S. 31f.).**) И к тому же он еще утверждает, что обе части находятся «в отношении вывернутости». Но какой? — «Первая часть описывает выходение (происхождение — *Hervorgehen*) человека из существующей действительности, вторая — новой действительности из человека» (S. 33).

Стоит ли доказывать, что «новая действительность» выходит из человека — автора «Философии свободы», ну и читателя тоже — и в первой части? А во второй человек, восходя к интуициям, выходит «из существующей действительности»? Впрочем, и сам Витценман страницей позже дает еще одно определение частей, которое сводит на нет первое. Он пишет, что первая часть есть «путь упражнений медитативной культуры спиритуальной активности», а вторая «обращена к познающему человеку» (S. 35f.). Что совместить оба эти высказывания невозможно, что путь упражнений дан и во второй части, а к «познающему человеку» в равной степени обращена и первая часть — все это вещи самоочевидные для всякого изучающего текст «Философии свободы».

Наконец, ещё раз о «вывернутости»: если речь идет не о содержании глав, а о человеке, то неплохо было бы обратить внимание на то, что по этому поводу говорит Рудольф Штайнер: «Человек постоянно посылает в мир свою моральную, интеллектуальную и эстетическую ауры...». (ИПН. 155, 16.7.1914.) Такова действительность, выходящая из человека. «Философия свободы» в обеих своих частях показывает, как можно научиться той действительностью управлять и почему внутри ее можно стать свобод-

*) Мы даже не можем поручиться, что, ища симметрию между частями, сами части Витценман рассматривает как целостности.

**) Выходит, что в *первом* издании книги такой симметрии в ней не было!

ным. Для этого книга предлагает не столько «путь упражнений медитативной культуры», сколько метод, с помощью которого можно метаморфизировать сознание, взойти от рефлексии к созерцанию, т.е. выработать созерцающую силу суждения, о которой Витценман в своей книге почему-то ничего не говорит. Когда мы читаем у него: «Если мыслительная активность становится напряженной, но лишь для того, чтобы себя удержать в самой себе, т.е. задерживает в себе переход в мыслительное содержание, а тем самым и ставший проницаемым благодаря ему мир восприятий, то тогда возникает так называемый мыслевзор, наблюдение или внимательность, т.е. в себя рефлексированное сознание» (S. 43), — то не знаем, что следует думать по этому поводу. Описывает ли он тут переход к созерцанию идей или что-то другое? Если это переход к созерцанию, то никакой «рефлексии в себя» быть не может. «Рефлексия в себя» есть интроспекция; созерцание же означает *снятие* рефлексии, что признает и сам Витценман, тут же говоря, что «душевное наблюдение есть смотрящее (взглядывающее) ... мышление» (S. 43).*)

Г. Витценман считает, что две части «Философии свободы» связаны с человеком тела, души и духа; при этом первая часть соответствует телу, вторая — духу, а душа стоит между ними. И тогда получается, что тело симметрично духу за счет наличия души между ними, ну а в книге ей соответствует пустая страница между частями.**) Поскольку реального, т.е. духовнонаучного обоснования таких связей не дается, то ведь можно, и даже с большим на то правом, утверждать, например, что 1-й части соответствует душа рассудочная, 2-й — сознательная, а симметрию между ними образует Я. Но все эти варианты не имеют права на существование до тех пор, пока мы природу объекта познания определяем, исходя *не из него самого, а из нас*. Витценман декларировал неприемлемость такого приема, а потом поступил согласно ему.

Поверхностным, вне всякого сомнения, является и то понимание монизма, какое он дает в анализируемой нами книге. Он пишет: «...мир есть *духовное* единство, поэтому мировоззрение, проистекающее из истинного познания, есть монизм» (S. 56). Нет, монизм «Философии свободы» есть мировоззрение идеал-реализма, а единство мира чувственно-сверхчувственное. Но мы имели и еще будем иметь повод поговорить об этом и потому сейчас не станем задерживаться на раскрытии этого понятия.

Противоречит гетеанистическому принципу, характеру познания и не оправданная задачами исследования, искусственная терминологическая усложненность, к которой порой прибегает Г.Витценман: «копулирование», «ингеренция», «эвоцирование», «трансгредиенция» и т.п. Всё это

*) Что «взглядывающее» мышление не является, как утверждает он, «коммуницирующим» — это тоже еще большой вопрос.

**) Не следует ли в таком случае душу рассматривать как 15-й член в четырнадцатичленной метаморфозе частей? На этот вопрос ответа в книге нет.

без надобности нагружает мышление интеллектуализмом, абстрактностью, которые как раз в процессе работы с «Философией свободы» мы имеем задачу преодолеть, метаморфизировать.

И уже совсем непоследовательным и неприемлемым является заявление Витценмана, что он будет считать противоречащим своему сочинению «усердное выискивание дальнейших композиционных элементов «Философии свободы»», при котором рискуют интеллектуализмом повредить «духовно живому образованию» и утратить «душевно наблюдающий взгляд» (S. 206). Искать и далее композиционные элементы ничуть не вредно, если они оказываются элементами живого духовного организма, который Г. Витценманом не познан; не познана им и суть идеального восприятия, т.е. созерцание. Однако его неудача не есть трагедия. Она — правомерный этап на пути дальнейшего научного поиска.¹²²⁾

Мы познакомились с работой Г. Витценмана уже после того, как был написан первый вариант нашей книги. И тогда обнаружилось, что все открытое и описанное нами в области методологии Духовной науки образует большой развернутый антитезис к книге Витценмана, если дать ей полный критический анализ. Так внешне не видимым образом работают духовные взаимосвязи в процессе познания.

Состав проблем, поставленных Г. Витценманом в его книге при его попытке проникнуть в глубинную суть «Философии свободы», стал после него определяющим для других ее исследователей. Но поскольку они унаследовали и недостатки витценмановского подхода, то продвинуться дальше него никто из них не смог. Тут, скорее, мы наблюдаем один лишь регресс, о чем, например, свидетельствует книга Франка Тайхмана, вышедшая под значительным названием: «Воскресение в мышлении».¹²³⁾ Она представляет собой некое отпочкование от той групповой работы, плоды которой опубликованы в книге под редакцией Т. Крахта.

Ф. Тайхман взвесил и изложил все предварительные, необходимые для решения поставленной им задачи условия. Практическая работа с «Философией свободы», пишет он, «ни в коем случае не может быть заменена интеллектуальным ознакомлением»; тут необходимо «с помощью подготовительных упражнений обратить внимание на внутренние движения и формообразования» (S. 12). Он приводит также ряд решающих высказываний Рудольфа Штайнера о «Философии свободы», которые помогают искать *качественно* иной к ней подход. Тайхман правильно замечает, что морфологический характер мышления неизбежно связан с законом органического и со всей эволюцией мира, что, например, законы числа, в первую очередь семеричность, определяют развитие как мира, так и человека, и мышления. «Членение на семь есть бросающийся в глаза, главенствующий принцип формообразования» (S 68), — справедливо пишет он. Замечателен также его вывод, что «Философия свободы» «является организмом мыслей, духовным художественным произведением, обладающим прекрасным обликом» (S. 110).

Такова, так сказать, преамбула сочинения Ф. Тайхмана, но он как будто бы забывает о ней, когда приступает к анализу структуры «Философии свободы». Принципом семичленности он пользуется механистично и абстрактно, совершенно искусственно расчленяя каждую главу «Философии свободы» на семь частей. Он кратко формулирует семь тезисов, которые, якобы, содержит в себе *каждая* глава, но когда читаешь их, то понимаешь, что с таким же успехом можно сформулировать и пять, и десять, и двенадцать тезисов. Тайхман как будто бы вовсе не знает, что семичленность есть *структура системы*, а у системы есть элементы, связи и системообразующий принцип. Не выявив их, говорить о семичленности бессмысленно. Поэтому не основано ни на чем утверждение Тайхмана, будто бы каждой из определенных им семи частей третьей главы соответствует одна из семи глав первой части «Философии свободы», а семи частям девятой главы — семь глав второй части. Все это, вынуждены сказать мы, не более чем произвольная игра ума.

Следует также, говоря о семичленной структуре мышления, с осторожностью прибегать к аналогиям в иных сферах бытия. Да, за семью главами «Философии свободы» просматривается семичленное существо человека, но лишь в плане определенных закономерностей, и потому нельзя прямо утверждать, что основная идея третьей главы, как ее кратко определяет Тайхман: «понимание понятия», — связана с астральным телом, а пятой: «истина понятия», — с Самодухом, и т.д. (S. 95). По поводу каждого случая, в том числе и определений сути содержания глав, мы вправе тут поставить вопрос: почему? И нас вовсе не удовлетворяет аргументация типа: «как легко заметить».

Главный недостаток книги Ф. Тайхмана коренится в ее, скажем даже, антиметодологичности. Он утверждает: «Философия свободы не есть ни «наукоучение», ни «теория познания», она является сочинением о сущности мышления» (S. 67). — Увы, дело обстоит прямо противоположным образом, что частично признает и сам Тайхман второй частью своего утверждения. И мы спросим еще автора: а что делать, например, с такими тезисами Рудольфа Штайнера: «Но о возможности познания нельзя договориться до тех пор, пока не ответишь на вопрос о *что* познавания. Тем самым вопрос: что такое познавание? — становится первым вопросом теории познания»; познавание «вне мышления не может найти никакого бытия»; «*наша теория познания есть наука о назначении всех других наук*» (ИПН. 1, S. 143, 157, 165)? Так, выходит, и учение о «сущности мышления» вне теории познания если и мыслимо, то лишь в аспекте физиологии мышления, но вряд ли Ф. Тайхман оставляет на долю «Философии свободы» лишь этот аспект. Кроме того, согласись мы с Тайхманом, и тотчас же перед нами встает вопрос: а что тогда делать с «Истиной и наукой»? Отказать ей в праве быть прологом к «Философии свободы»? Нет, обе эти книги содержат в себе и наукоучение, и теорию познания, только границы этих последних необычайно расширены по сравнению с традиционными.

* * *

Прибегая к языку образов, мы могли бы «Философию свободы» уподобить некой твердыне с вертикальными, гладкими как стекло и твердыми как сталь стенами. Новоявленные «паладины» интеллектуализма, наострив копыя рассудочности и сделав небольшой разбег, кидаются на приступ ее в надежде проделать в ней таким способом брешь. Ничего, кроме полуманных копий и ушибленных интеллектов,¹²⁴⁾ способ этот принести не может. Здесь необходимо выработать совершенно особое умение «ходить» по вертикальным, гладким (как зеркало нашего мозга для интеллекта) стенам. Метод для выработки такого умения дан, но «паладины» не решаются поверить в него. Подойдут, ткнут его раз-другой копьем и отходят, пожимая закованными в железо плечами. Оттого в их среде возникла заминка, застой. Застоя же в таких делах быть не должно, поскольку они имеют отношение к *ядру становления мира*. Вот потому-то и напозла на них «тьма египетская».

Мы приступаем теперь к рассмотрению книги, которая называется: «Пробуждение сердечного мышления». ¹²⁵⁾ Автором ее на титульном листе назван Флорин Лоундес, однако сам он пишет в предисловии, что «сердцем предлагаемого (им) сочинения» являются «плоды» работы американского антропософа Георга О'Нила, который сам не успел опубликовать свой труд по причине «темперамента» и из-за «недостатка интереса к нему» в антропософских кругах. Задачу эту взял на себя его многолетний ученик (т.е. Лоундес), поскольку, как пишет он далее, «будучи подготовленным судьбой моей жизни, познал я очень скоро из глубины сердца его труд» (S. 9). Получив после смерти О'Нила (и его жены) его архив, Лоундес приступил к работе, в которой сам он, «подобно гному на плечах великана», смог «открыть некоторые еще невидимые области». Однако, подчеркивает он, «собственно О'Нил должен был написать эту книгу... Задача письменной разработки была после его смерти возложена на меня».

Такая вот преамбула, вызывающая ряд недоуменных вопросов. Во-первых, что это означает: «письменно разработать» чужие взгляды? Во-вторых, что может из этого выйти, исходя из соотношения «гном» — «великан»? Предположим на миг, что Гегель оставил бы лишь наброски своей системы, а, скажем, Пауль Рее их бы «письменно разработал», что получилось бы в таком случае? Далее, если сам О'Нил не стал публиковать свой труд, то не может ли это означать, что он считал его не законченным? Может быть, он чувствовал себя стоящим на полпути? «Недостаток интереса» в антропософской среде к серьезным исследованиям универсален, но тот, кто приходит в научной работе к значительным результатам, не пишет книг лишь на злобу сегодняшнего дня. Наконец, если один человек описывает воззрения другого, то книгу в таком случае озаглавливают иначе, например так: «Воззрения Г.О'Нила на проблему пробуждения сердечного мышления», и далее обильно цитируют изучаемого автора, заключая его мысли в кавычки. Таковы элементарные правила научной корректности.

Такого рода мысли и недоумения вызывает первое соприкосновение с книгой Лоундеса, а далее они только возрастают. В книге имеется ряд фрагментов, где мысль изложена последовательно, логично, снабжена многочисленными цитатами из трудов Штайнера. Но вокруг этих фрагментов царит хаос произвольных мыслей, сгущающихся подобно туману и готовых рассеяться от первого луча духовнонаучной экспертизы. Во многих местах книги цитаты, что называется, свалены кучами, их не пронизывает, не организует авторская мысль. И на каждом шагу оказывается, что в цитатах речь идет об одном, а у публикующего их — о другом, часто *прямо противоположном*. Поэтому невольно спрашиваешь себя: что тут принадлежит О'Нилу, а что Лоундесу?

В большей части книги — там, где хаос — язык, стиль изложения напоминают сочинения парапсихологов. Поскольку мы имеем одну книгу Георга О'Нила изданной¹²⁶, то это позволяет нам сделать заключение, что автором парапсихологического хаоса является Лоундес. Для пишущих парапсихологов, псевдоокультистов старого толка характерно стремление нагромождением всяческой информации и несуразностей создать впечатление, что они владеют большой эрудицией, и, подавив критическое мышление у читателя, увлечь его за собой. То же самое находим мы и у Лоундеса. Напластованием цитат он хочет убедить нас, что основательно владеет Антропософией, а наравне с этим предлагает, например, формулу (называя ее почему-то символом), в которой занимается арифметическим сложением и делением закономерностей (!) (S. 60).

$$\text{Метаморфоза (M)} = \frac{\text{возрастание (S)} + \text{полярность (P)} + \text{выворачивание (U)} + \text{ритм (R)}}{4}$$

Продолжая в том же духе, можно закон всемирного тяготения сложить с протяженностью, разделить на 2 или на 20 и так совершить переворот в физике, точнее — в физиках.

Подобных «заморочек» у Лоундеса много, но главное заключается все-таки не в них, а в желании поставить с ног на голову фундаментальные положения Антропософии. Он утверждает, и это составляет главную «клюкву» его книги, что «центральным открытием» Рудольфа Штайнера является «сердечное мышление». В доказательство он приводит изречение, данное Рудольфом Штайнером, в котором говорится:

*В сердце тклет чувство,
В голове светит мышление.*

(ИПН. 40, S. 121.)

Как видим, и в этом случае логика та же, что и в вышеприведенной формуле. Об открытом же — не Рудольфом Штайнером, а Лоундесом — «сердечном мышлении» этот последний пишет, что оно «как основу имеет вообще не мозг, а сердце как его *физиологический* (выделено нами. — Авт.)

орган» (S. 79). И мы должны верить, что предлагаемый в книге метод такого «сердечного мышления», приведенный в связь с «Философией свободы», не есть изобретение автора, «он есть метод Рудольфа Штайнера» и открыт был О'Нилом (S. 124f.). И еще о том же: «Живое мышление (есть) совершенно иной мыслительный процесс — если его рассматривать физиологически ... оно использует сердце как свой непосредственный орган» (S. 72f.).

Однако и в методе, и в сообщениях Рудольфа Штайнера содержится совсем иное. Начать с того, что в одной из лекций он говорит о совершенно особом соотношении физического и эфирного тел в грудной области человека. Там имеет место своего рода инверсия, и эфирное сердце у человека находится справа, тогда как эфирное тело мозга пронизывает физический мозг (см. ИПН. 109/111, 5.6.1909.). Поэтому, даже подходя чисто внешне, не противоречие ли это — говорить о «живом» мышлении, в отличие от «мертвого», головного, и связывать его с *материальным* сердцем?*) Но и о головном мышлении в «Философии свободы» сказано, что *вся* человеческая организация «не обуславливает ничего существенного в мышлении, отступает назад, когда начинается деятельность мышления; она упраздняет свою собственную деятельность, она очищает место, и на очищенном месте выступает мышление». (ИПН. 4, S. 147.)

В одной из лекций, объясняя, что такое «чистое мышление», еще сохраняющее связь с понятийной деятельностью, Рудольф Штайнер говорит, что уже в этом случае ему присуща *волевая* природа, но нигде *он не утверждает, что в сердце человека живет воля*. Работая с «Философией свободы», мы развиваем именно волевую природу сначала чистого, а потом созерцающего мышления. И уже первое из них «сначала с силой вырывается из человеческой груди, а потом из всего человеческого тела ... как будто бы из последнего клеточного волокна большого пальца ноги вытягиваете (извлекаете) вы это мышление**)... вы чувствуете, что в вас родился новый внутренний человек, способный из духа приводить в движение волю». (ИПН. 217, 12.10.1922.)

Есть, правда, у Рудольфа Штайнера кое-что об особом *эфирном* сердце как органе мышления. Он говорит, что в процессе нового *посвящения*, когда дело подходит к раскрытию лотосов, *вне* человеческого сердца «развивается нечто подобное ... некоему роду эфирного сердца. ... *И не следует думать* (выделено нами. — Авт.), что с тем, так сказать, сердцем, которое человек *имеет в своем теле*, он присутствует при духовнонаучном познании...» (ИПН. 161, 1.5.1915.)

Надо заметить, что весь склад мышления у Ф. Лоундеса склоняется к материализму и материалистическому оккультизму (что опять-таки при-

*) Если кто-то пожелает возразить нам, что сердце как «физиологический орган» мышления и материальное сердце — разные вещи, по пусть он докажет, что физиологические процессы носят не материальный характер.

***) Не означает ли это, что нам дан повод развивать метод мышления, «физиологическим органом» которого является большой палец ноги?!

сущее парапсихологам). В философском плане его можно было бы причислить к кругу формально-лингвистических редукционистов позитивизма, хотя сами они, скорее всего, сказали бы, что он лишь пародирует их взгляды. Давая практические рекомендации, как следует *медитативно* работать с «Философией свободы», он пишет: «Медитативная работа, как к своему первому результату, должна привести именно к тому, что *отпечатанный черной типографской краской* на страницах соответствующей книги Рудольфа Штайнера текст станет *образом*, который созерцают и в котором *каждое* предложение, *каждый* абзац, отрывок и т.д. являются равноправными членами» (S.138).

Это провоцирует нас тут же задать автору вопрос: а что будет с медитативным процессом, если текст напечатать зеленой краской или читать его с экрана компьютера? Но нам, признаться, вовсе не до смеха, ибо с помощью таких приемов Лоундес хочет вести людей прямо к раскрытию «сердечной чакры»^{*}). Мы же знаем, что *принципиальное* отличие пути посвящения, который Рудольф Штайнер дал именно для современного человека, от старых и даже традиционных путей состоит в том, что *первым* должен быть развит *двухлепестковый лотос* в области лба. Раскрытие же первым двенадцатилепесткового (сердечного) лотоса ведет *к несчастью*, ибо делает человека *визионером*, оккультным фантастом.

В книге «Как достигается познание высших миров?» (ИПН. 10) Рудольф Штайнер пишет о необходимости образовать, сформировать с помощью соответствующих упражнений некий центр в эфирном теле. Он лишь располагается вблизи физического сердца, но не является его повторением в эфирном теле. В «особенно близком отношении» к нему находится 12-тилепестковый цветок лотоса (S. 141). Но что особенно важно нам знать: *начинать развивать* тот эфирный центр следует *не в области сердца*, «а в области головы. Ясновидящему он открывается там как исходный пункт движений». (Ibid., S. 142.) Для этого необходимо особым образом упражнять мышление, освободить его от всех впечатлений внешних чувств, вырабатывать созерцающую силу суждения, а не медитировать над типографской краской текста.

Ясновидец не смеет терять контроля над сверхчувственными восприятиями, поэтому прежде он должен учиться господствовать своим Я над опытом мышления и восприятий. Если в наше время раскрытие лотосов пойдет в человеке не сверху (от головы) вниз (к Кундалини), а наоборот, то ему грозит утопание в бессознательном и просто безумие, что отзовется в его карме и через тысячу лет. Однако *именно к этому* призывает Лоундес. Он ссылается на комплекс из шести упражнений, данный Рудольфом Штайнером (Nebenübungen). Но они даны им не для раскрытия «сердечной чакры», а для необходимой *подготовки* 12-тилепесткового лотоса к

^{*}) Пользоваться словом «чакра» также принято лишь в парапсихологии. Р.Штайнер говорил о «цветах лотоса» и реже — о «чакрамах».

раскрытию, когда придет его черед: *после раскрытия 2-х и 16-тилепесткового лотосов*. И Рудольф Штайнер говорит об этом совершенно недвусмысленно.

Именно для развития 2-хлепесткового лотоса и для того, что последует на пути посвящения *в дальнейшем*, необходимо сформировать эфирный центр, «эфирное сердце», но — *в области головы*. Эту мысль Рудольф Штайнер поясняет рисунком (рис. 45) и говорит, что когда мышление (благодаря созерцанию) начинает опираться на эфирное тело, то это последнее расширяется в области головы (внутри астральной ауры). И особенным при этом является то, что человек, вырастая таким образом из собственного тела, развивает вне себя «некий род “эфирного сердца”».» (ИПН. 161. 1.5.1915.)

Одного этого разъяснения достаточно для того, чтобы обратить в прах все выдумки Лоундеса. Однако вот что поразительно: он также приводит, правда в другой своей книге, этот рисунок! Но, конечно, в общей свалке цитат и, вероятно, не помня, о чем в них идет речь; но, может быть, и рассчитывая на глупость читателя?

Рудольф Штайнер, развивая свою мысль далее, говорит: «В ясновидении мы образуем себе ... по отношению к мозгу высший орган. Как обычный мозг связан с физическим сердцем (через кровообращение, а не «мышление» физическим сердцем. — *Авт.*), так то, что вовне, в астральном теле развивается как мысль, связано с эфирным сердцем (в области головы. — *Авт.*). Это высшее ясновидение: *головное ясновидение*» (!) (Ibid.) Оно принципиально отличается от визионарного ясновидения, возникающего в силу различных *аномалий* развития, в том числе и преждевременного «пробуждения» «сердечной чакры».

Ф. Лоундес, развивая свои домыслы, рекомендует: созерцайте напечатанную типографской краской страницу «Философии свободы» как сад, абзацы — как грядки, предложения — как цветы, и ваше мышление станет «живым», у вас откроется «сердечная чакра». — Вздор все это, да и только!

Возможно, серьезный читатель, потеряв терпение, не без резкости спросит нас, зачем мы так скрупулезно занимаемся явными глупостями. — Мы не могли пройти мимо книги Лоундеса по той причине, что она имеет успех в антропософской среде, что уже существуют группы, в которых ее автор помогает «эзотерикам-камикадзе» запускать в действие «сердечную чакру», используя для этого «Философию свободы». В антропософской печати появляются хвалебные и даже апофеозные рецензии на книгу. Так, в центральном еженедельнике ААГ бывший генеральный секретарь финского Антропософского общества Р. Вилениус пишет: «Эта книга является *пролагателем пути* в центральной антропософской обла-



Рис. 45

сти исследований». ¹²⁷) Ну да, «пролагателем» — в добровольное слабоумие.

Антропософия вовсе не настаивает на том, чтобы, мысля, человек убил свое сердце. Напротив, в ней участию сердца в мышлении придается большое значение. Рудольф Штайнер говорит: «Рассудок и разум суть лишь посредники в постижении сердцем». И, разъясняя, что он подразумевает под этим, продолжает*): «Рассудком и разумом человек проникает к божественным мыслям. Но если человек имеет мысли таким образом, то он должен научиться их *любить*. Человек постепенно научается любить все вещи. Этим не утверждается, что он без суждения должен прилепляться сердцем ко всему, что ему встречается. Однако если постараться существо или вещь исследовать в их божественной основе, то их начинаешь любить. ... И если сердцем владеет любовь к истине во всех существах, то живет «дух в сердце». Такая любовь есть одеяние, которое душе надлежит носить всегда. Тогда она сама вплетает Божественное в вещи». (ИПН. 266/1, S. 61.)

Работа сердца создает условия, необходимые для созерцания объекта познания. Восприятие идеи через созерцание предполагает отождествление, полное слияние субъекта познания с объектом. Такое возможно лишь при любви к объекту познания. Тогда «в вещах» открываются божественные идеи, бывшие «до вещей», открывается истина — в субъекте и через субъект. Именно в таком смысле методология Духовной науки имеет в виду участие сердца в процессе познания. В первой главе «Философии свободы» сказано, что «путь к сердцу проходит через голову», любви нет у тех, кому «недостает представления». «Эфирное сердце» в области головы есть нечто совсем иное. По мере развития цветов лотоса, т.е. овладения человеком высшими ступенями сознания, оно опускается в область 12-лепесткового лотоса. Наиболее гармонично и безопасно этот процесс совершается в том случае, если он подготовлен работой сознания с «Философией свободы». Да, мы действительно имеем здесь дело с «центральной антропософской областью исследований», и потому не следует никому позволять ее исказить, фальсифицировать, пародировать.

Нам еще осталось решить, что следует думать об исследованиях самого Георга О'Нила. Нам довелось прочесть машинописную копию одной его рукописи с цветными рисунками, сделанными его рукой. Она озаглавлена: «A work-book an Rudolf Steiner's "The philosophy of spiritual activity"». Ни единого слова о раскрытии «сердечной чакры», о мышлении физиологией сердца мы в ней не нашли. Напротив, в ней чувствуется серьезное, ответственное отношение к понятиям Духовной науки. Нет в ней, в отличие от Лоундеса, и утверждения, будто бы структура мышления в «Философии свободы» не семичленна, а девятичленна. «Живое» мышление О'Нил характеризует следующим образом: «...thinking becomes a seeing, a seeng that

*) Лоундес приводит начало этой цитаты и умалчивает о том, что в ней говорится дальше, — т.е. о сути вопроса.

at the same time is thinking» (мышление становится видящим, (это) видение есть в то же самое время мышление).¹²⁸ Что касается его структурного анализа текста «Философии свободы», с разбивкой по четырем уровням, дающим в результате семичленность, то он, несомненно, заслуживает серьезного изучения, но в подаче Лоундеса это вряд ли возможно сделать, поскольку тот как писатель не вызывает доверия.

* * *

В истории философии XX в. имеется два случая, когда философы, отталкиваясь от «Философии свободы» Рудольфа Штайнера, написали собственные сочинения на эту тему. Одна из таких попыток принадлежит Николаю Бердяеву, другая — Николаю Лосскому.

Книга Бердяева так и называется: «Философия свободы»¹²⁹). Ее написание было обусловлено тем, что в работе Рудольфа Штайнера Бердяев, считавший себя истинным философом свободы, увидел своего рода личный вызов. Он полагал, что своей книгой восстанавливает, так сказать, истинное положение вещей, не понятое Рудольфом Штайнером. Однако бердяевская концепция свободы страдает двумя крупными недостатками, лишаящими ее состоятельности. Первый из них заключается в безапелляционной убежденности Бердяева в том, что теория познания «не может строиться без предпосылок», она «вторична» (с. 46). Он пишет: «С самого начала я прекращаю всякий разговор на чисто гносеологической почве потому, что отрицаю саму эту почву. Первое слово гносеологии я считаю уже ложью...» (с. 45). В этом смысле концепция Н. Бердяева действительно является радикальной антитезой тому, что берет за основу свободы Рудольф Штайнер, и потому чем больше выигрывает концепция свободы Рудольфа Штайнера, тем больше проигрывает таковая же Николая Бердяева. Плодотворный диалог между ними был бы возможен лишь в том случае, если бы Бердяев оказался в состоянии непредвзято прочесть теоретико-познавательные работы Штайнера, в первую очередь «Истину и науку». Но Бердяев страдал своеобразной формой субъективизма (присущей многим русским интеллигентам), сопровождающегося изрядным зарядом фанатизма, делающего мыслящего человека слепым в отношении идей, которые он не желает принимать.

Фанатизм Бердяева-философа коренился в его взгляде на отношение между оккультизмом и религией. Его-то он и положил в основу своей концепции свободы как второе коренное заблуждение. Он отрицал Антропософию на том обобщенном основании, в силу которого, как он считал, «в современной “теософии” есть то же рациональное бессилие, что и в старых ересях... для “теософии” нет веры, нет чуда, нет соединения и претворения, для нее все разумно и натуралистично, все отдельно и не полно» (с. 228). И вообще, оккультизм — это «интеллигентское сектанство»

(с. 232). Философия же свободы — это «философия чуда, свобода — чудесна, она не натуралистична, она не есть результат развития» (с. 233–234).

Будучи знакомым с рядом книг Рудольфа Штайнера, в которых даны основы его системы знания, посетив даже некоторые его лекции, зная книгу Андрея Белого, в которой тот защищает теорию познания и гетеанистические работы Рудольфа Штайнера от нападок Э. Метнера («Рудольф Штайнер и Гёте в мировоззрении современности»), Бердяев оказался не в состоянии хотя бы на миг задержаться мыслью на том, сколь отлична теософия Рудольфа Штайнера от теософии, скажем, Ледбитера и ему подобных, что в ней *имеется* все то, что он в своей концепции свободы приписывал церкви, «требующей» «преображения всего мира, всей плоти» (с. 288), и что в ней *нет* ничего из того, в чем он ее обвинял, обвинял Рудольфа Штайнера.

Бердяев пишет: «Замечательный современный теософ-оккультист Р. Штайнер» «разлагает человека на ряд скорлуп, наложенных одна на другую, и выводит все эти скорлупы из эволюции иных планетных миров. Тайна личности, единой и неповторимой в мире, личности цельной, в которой ничто не может быть разорвано, тонет в натуралистической эволюции Вселенной, выраженной в терминах планетарной теософии. Все теософское учение о переселении душ есть последовательная форма эволюционизма натуралистического, не ведающего преодоления природы чудом и благодатью. Судьба личности ... сверхразумна, сверхприродна, катастрофична» (с. 233).

Мы не станем тратить время на опровержение пустых и даже вздорных обвинений Бердяева. Они рассыпаются в прах, стоит лишь прочесть одну-две книги Рудольфа Штайнера. Тогда становится прекрасно видно, насколько «не по адресу» выступает Бердяев, ниспровергая Антропософию и ее философию свободы. Единственно, в чем Бердяев прав, — это что в ней действительно нет «катастрофичности», которой, как дитя «серебряного века», мучился сам Бердяев. И вот его-то муки и интересны нам. То были муки безысходности перед лицом тотального духовного кризиса, выход из которого показал Рудольф Штайнер: путем «преображения всего мира, всей плоти».

В отличие от Бердяева, это прекрасно понял Николай Лосский. В своей «Свободе воли» он находит способ, мысля в духе «Философии свободы» Рудольфа Штайнера, создать оригинальный, самодовлеющий труд, в котором он монистическую позицию своего «конкретного», «органического» идеал-реализма выводит как синтез полярной противоположности детерминизма и абсолютного индетерминизма (на позиции которого стоял Н. Бердяев).

По причине, на которую мы указывали выше, Лосский не стал открыто обнаруживать себя как сторонника Антропософии. В тех кругах русской интеллигенции, где он вращался, будучи в эмиграции, об Антропософии можно было либо молчать, либо говорить только плохое. Он, будучи хоро-

шим психологом, понимал, сколь бессмысленно провоцировать фанатизированный субъективизм и люциферизированное, экзальтированное отношение к церковности. Но для «знающих» и «понимающих» он дал в своей «Свободе воли» оригинальный опознавательный знак. Чтобы его обнаружить, нужно сравнить начала первых глав «Философии свободы» и книги Н. Лосского. Они удивительно похожи. Начало «Философии свободы» мы уже знаем. У Лосского книга начинается так: «Проблема свободы обсуждается в европейской философии приблизительно со времен Аристотеля. Ей посвящена грандиозная литература, может быть, более обширная, чем по какому бы то ни было другому философскому вопросу. И неудивительно: судьба высших ценностей и святынь тесно связана с таким началом, как свобода. Так, есть философии, страстно борющиеся против учения о свободе воли, потому что, по их мнению, свобода несовместима с условиями возможности науки. Наоборот, другие философы с не меньшим пылом отстаивают свободу воли, так как полагают, что без свободы были бы невозможны нравственность, право, религиозная идея греха, объяснение зла и т.п.»¹³⁰)

Такое стилистическое и смысловое родство ни в коем случае не может быть случайным. Лосский создал его сознательно. В то же время, в своей книге Николай Лосский проявляет себя как самостоятельный мыслитель высокого класса, способный вести плодотворный диалог с «Философией свободы» и находить к ней новые подходы. В этом убеждаешься все больше, углубляясь в его книгу, и в конце концов приходишь к мысли, что она является прекрасным пропедевтическим прологом к «Философии свободы».

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Глава 2. Основное побуждение к науке

Общий характер главы 2 определяется тем, что она является антитезисом по отношению к главе 1. Содержание гл.1 кладется, подобно семени, в «почву» гл. 2. Начинается процесс их взаимного отрицания. Все приходит в повышенное движение. Каждый элемент мышления, сохраняя свое основное свойство внутри соответствующей семичленности, обнаруживает тенденцию чему-либо противопоставляться. В силу совершенной новизны тезиса гл. 1, против него, можно сказать, восстает всё. Наука получает побуждение основательно пересмотреть свои результаты. Поэтому «древо познания» в гл.2 начинает сильно «ветвиться». От «ствола» ее главного цикла вырастают «ветви» побочных циклов, которые, в свою очередь, также «ветвятся». Образуется целая «крона» познания.

В целом глава состоит из трех непропорциональных циклов. Элементы второго из них носят сложный характер, сами являются циклами (подциклами). Элементы подцикла иногда накладываются на несколько элементов главного цикла. Структурно переживаемое содержание книги начинает напоминать многоголосное пение, в котором, изойдя из общего исходного тона, голоса расходятся по своим темам, но оставаясь в подчинении у основной темы, и в конце концов вновь сходятся вместе. Поскольку борьба противоречий составляет основную тональность главы, то тезис и антитезис в ней столь тесно сплетаются один с другим, что их становится порой невозможно «услышать» последовательно один за другим. Но борьба их насквозь созидательна, она представляет собой процесс становления жизни духа — жизни мышления в мыслящем духе.

Особенной сложностью отличается структура у цикла II. Объясняется это тем, что он *второй* во *второй* главе. Он несет в себе главную нагрузку антитезиса. Поскольку же глава должна представлять *единое целое*, в ней содержится три цикла. Это диалектическая триада познания, противостоящая мыслящему субъекту, микрокосму первой главы (пятичленной).

Первый цикл в гл. 2 является тезисом главы. Он посвящен постановке проблемы двойственности, дуализма души. Первые два элемента цикла даны в поэтической форме, в виде эпиграфа к главе, чем выражена их основополагающая значимость для всего ее содержания. Неким «*подтоном*» смысла они звучат на всем ее протяжении.

ЦИКЛ I

- 1.-2. «Ах, две души живут в груди моей,
Друг другу чуждые, и жаждут разделенья.
Из них одной мила земля,
И здесь ей любо, в этом мире,
Другой — небесные поля,
Где духи носятся в эфире».
(Фауст, I; перевод П. Холодковского)

Синтез представляет собой истолкование поэтического отрывка.

3. Гёте выражает в этих словах черту характера, глубоко коренящуюся в человеческой природе. Человек не является раз и навсегда организованным существом. Он всегда требует больше, чем мир дает ему добровольно.

Все в этой триаде является «душевым» результатом психологических наблюдений, и противоречие носит *душевный* характер.*) Это существенно заметить, поскольку за чисто теоретическими противоречиями в книге постоянно просматривается экзистенциальный план. Проблема свободы есть, по преимуществу, проблема жизни — духовной, в первую очередь. Духовное же освобождение начинается с победы над рабством природы. Потому нам и следует начинать с этого противоречия между природой и духом, но не спекулятивно, а созерцательно.

4. Природа дала нам потребности; среди них есть такие, удовлетворение которых она предоставляет нашей собственной деятельности. Обильны дары, уделённые нам, но ещё обильнее наши желания. Мы словно бы рождены для недовольства. Наше стремление к познанию — лишь особый случай этого недовольства. Мы два раза взглядываем на дерево. Один раз мы видим его ветви в покое, другой раз — в движении. Мы не удовлетворяемся этим наблюдением. Почему дерево один раз предстаёт нам в покое, другой раз в движении? — Так спрашиваем мы. Каждый взгляд, брошенный на природу, вызывает в нас какое-то количество вопросов. Вместе с каждым выступающим нам навстречу явлением нам даётся и задача. Каждое переживание становится для нас загадкой. Мы видим, как из яйца выходит существо, похожее на материнское, — мы спрашиваем о причине этого сходства. Мы наблюдаем у живого существа рост и развитие, приводящие его к известной степени совершенства, — мы ищем, чем обусловлен этот опыт.

Созерцание возносит нас над всеми частностями к самому последнему противостоянию: «Я» и мира.

*) Так вступает в действие методологический принцип, указанный на титульном листе книги.

5. Нигде мы не довольствуемся тем, что природа простирает перед нашими чувствами. Всюду мы ищем того, что называется *объяснением* фактов.

Преобладание того, что мы ищем в вещах, над тем, что нам дано в них непосредственно, раскалывает всё наше существо на две части; мы приходим к осознанию нашей противоположности миру. Мы противопоставляем себя миру как самостоятельное существо. Вселенная является нам в двух противоположностях: «я» и *мир*.

А когда идея индивидуализируется, то нам остается лишь понять, что мы сами являемся «отцами» дуализма. Сама наша жизнь, ввергающая нас в материю, есть диалектический процесс, в котором духу надлежит снимать материю и многое другое, чтобы восходить к более высокому единству.

6. Эту границу между собой и миром мы воздвигаем, как только в нас вспыхивает сознание. Но мы никогда не теряем чувства, что мы всё же принадлежим миру, что существует связь, соединяющая нас с ним, что мы представляем собой существо не *вне*, а внутри Вселенной.

7. Это чувство вызывает стремление преодолеть [возникающую] противоположность, перекинуть через неё мост. И в преодолении этой противоположности состоит, в конечном счете, все духовное стремление человечества.

К циклу II мы подготовлены общей задачей нашего познания: наводить мосты между всеми видами дуализма. Внешняя колоссальная философская работа загнала, однако, это дело наведения в тупик. В конце XIX в. он оказался особенно безысходным, поскольку был «доказан» также и естественнонаучно. Созерцание этого тупика носит довольно беспокойный характер — ведь созерцать приходится поистине *мировую* борьбу, борьбу в мире общечеловеческой культуры и цивилизации. К настоящему времени она пришла к печальному результату уже не только в сфере идей, — в социальных отношениях она обернулась *кризисом личности*.

Но рассмотрим сначала структуру цикла в ее целом (табл.2). В ней, как мы видим, имеются разные уровни развития. Главное течение мысли разбивается на два подцикла, что отражает двойственный характер цикла II также и содержательно (в ином смысле он двойственен как две части лемнискаты, т.е. структурно). Второй подцикл (II–B) также сложносоставной, его элементы 5 и 6 образованы подциклами третьего уровня.

Диалектическая триада цикла II дуалистична за счет состава своего содержания. В ней тезис и антитезис по ходу изложения неоднократно противостоят друг другу, корреспондируют друг с другом. Содержательно речь в них идет о трех вещах: о религии, искусстве и науке — главных составляющих духовной жизни человека, — и подаются они в двух проекциях: на «я» и на мир. В результате образуется две троичности: субъектная и объективная (рис. 46).

Противоречие, заключенное в диалектической триаде, можно назвать универсальным, его составляют мировоззрения *монизма* и *дуализма*. Противоположность между ними имеет всемирно-историческое значение.

Все дальнейшее содержание «Философии свободы» до тех пор пронизывается противостоянием этих двух мировоззрений, пока окончательно в ней не победит монизм, что имеет основополагающее значение для обоснования возможности свободы духа.

Противоположность между «я» и миром есть главный источник дуализма, над преодолением которого бьется человеческая мысль. Коренится он в человеке, поэтому в человеке же следует искать и его преодоление. Речь об этом идет на протяжении всего цикла II и даже далеко за его пределами, но «узел» проблемы завязан в диалектической триаде цикла. Постановка же этой проблемы, как мы помним, сложилась в элементе 5 первого цикла.

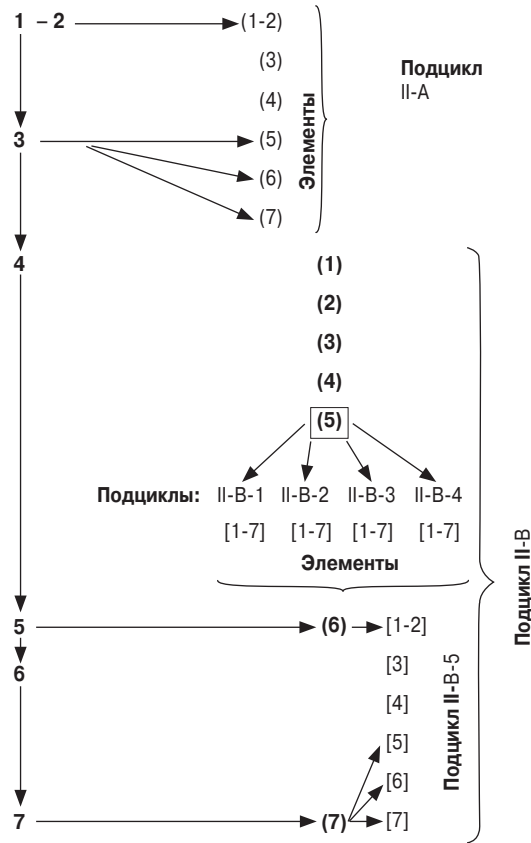


Табл. 2.

Постановка же этой проблемы, как мы помним, сложилась в элементе 5 первого цикла.

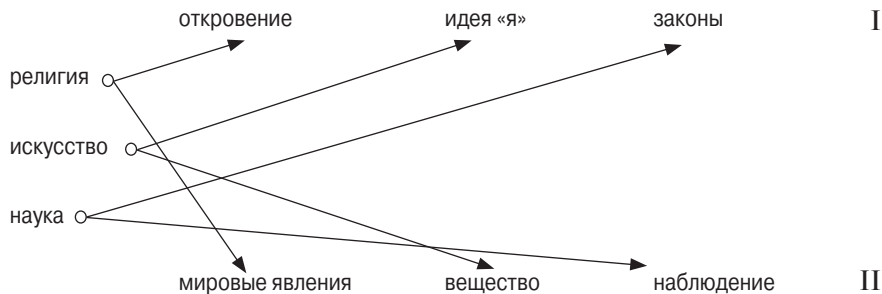


Рис. 46

ЦИКЛ II*)

- 1.-2. Подцикл II-A История духовной жизни есть постоянное искание (1.-2.)
 единства между нами и миром. ‡ Религия, искусство, наука — (3.)
 все они в одинаковой степени преследуют эту цель. ‡ Религиоз- (4.)
 но верующий человек ищет в откровении, уделяемом ему Богом,
 решения мировых загадок, которые задаёт ему его не удовлет-
 ворённое одним миром явлений «я». Художник пытается веще-
 ству напечатлеть идеи своего «я», чтобы живущее внутри себя
 примирить с внешним миром. Также и он чувствует себя не удо-
 влетворенным простым миром явлений и пытается в виде худо-
 жественных форм включить в него то большее, что таит в себе
 его «я», когда выходит за пределы этого мира. Мыслитель ищет
 законы явлений, он стремится мыслью пронизать то, что узнаёт
 посредством наблюдения.
3. ‡ Лишь сделав *содержание мира содержанием нашей мысли*, мы сно- (5.)
 ва находим ту связь, которую сами расторгли. ‡ Мы, правда, увидим (6.)
 позже, что эта цель достигается лишь при гораздо более глубоком
 понимании задач, стоящих перед научным исследователем, чем это
 часто происходит. ‡ Всё это положение вещей, которое я здесь из- (7.)
 ложил, выступает перед нами в одном всемирно-историческом яв-
 лении: в противоположности между целостным миропониманием,
 или *монизмом*, и теорией двух миров, или *дуализмом*.

Яков Бёме, как мы помним, говорит об антитезисе, что в нем проявля-
 ются сила и жизнь. С особой наглядностью мы смогли пережить это в при-
 веденной диалектической триаде, которая разработана как семичленный
 цикл. В ней троичность метаморфизуется параллельно в семеричность.
 Это, несомненно, диалектика алхимического искусства, перенесенного в
 сферу мышления. Музыкально это соответствует сложному дуэту, скажем,
 фортепьяно и скрипки.

В философской, мировоззрительной борьбе между монизмом и тео-
 рией двух миров переломано бесчисленное число копий, но без осязательного
 результата. Рудольф Штайнер, внося в эту борьбу свою лепту, избирает
 иной, совершенно новый, путь: созерцание многообразия форм дуали-
 стических и монистических воззрений. Игра элементов разных уровней в
 этом большом созерцании сложна, но интересна. Мы переживаем воззре-
 ния в некой их «возгонке», пока на дно не выпадет искомый «философ-
 ский камень», который они скрывают в замутненной среде своих односто-
 ронностей. Мы уже говорили, что на всех элементах главы 2 лежит оттенок
 борьбы противоположностей, поэтому и предстоящее созерцание облада-
 ет повышенной активностью; однако наша задача остается прежней: дать
 всему этому совершаться в нашей душе, но без нашего интеллектуально
 активного соучастия.

*) Обратим внимание на то, что в главе 2 очень часто элементы 1 и 2 слиты воедино. Так
 выражает себя глава-антитезис.

4. **Подцикл II-B** Дуализм направляет свой взор лишь на произведённое человеческим сознанием разделение между «я» и миром. Всё его стремление является бессильной борьбой, направленной на примирение этих противоположностей, которые он называет то *духом и материей*, то *субъектом и объектом*, то *мыслью и явлением*. Он чувствует, что должен существовать мост между обоими мирами, но он не в состоянии его найти. Переживая себя как «я», человек не может мыслить это «я» иначе, как на стороне *духа*; а противопоставляя этому «я» мир, он вынужден причислять к последнему данный его внешним чувствам мир восприятий, мир *материальный*. Тем самым человек включает самого себя в противоположность духа и материи. Он тем более вынужден так поступать, что к материальному миру принадлежит его собственное тело. Таким образом, «я» принадлежит, как часть, к *духовному*, а *материальные* вещи и процессы, воспринимаемые чувствами, — к «миру». Все загадки, относящиеся к духу и материи, человеку суждено найти вновь в основной загадке своего собственного существа. ‡ Что же касается *монизма*, то он направляет свой взор только на единство и пытается отрицать или сглаживать уже существующие противоположности. Ни одно из (1.)
(2.)
(3.)
(4.)
обоих воззрений не может быть признано удовлетворительным, поскольку они не в состоянии справиться с фактами. ‡ Дуализм рассматривает дух («я») и материю (мир) как две коренным образом различные сущности и потому не в силах понять, как они могут воздействовать друг на друга. Как может дух знать, что происходит в материи, если её своеобразная природа совершенно чужда ему? Или как может он при этих условиях так воздействовать на неё, чтобы его намерения превратились в поступки? Остроумнейшие и нелепейшие гипотезы были выдвинуты для решения этих вопросов. Однако и с монизмом дело пока обстоит не намного лучше. До настоящего времени он пытался выйти из затруднения трояким способом: либо отрицая дух и становясь материализмом, либо отрицая материю, чтобы искать спасения в спиритуализме, либо, наконец, утверждая, что и в простейшем существе материя и дух неразрывно связаны между собой и потому нечего удивляться, если обе эти формы бытия, которые ведь нигде не разделены, выступают и в человеке.
- Подцикл II-B-1.** ‡ *Материализм* никогда не сможет дать удовлетворительного объяснения мира. Ибо каждая попытка объяснения должна начаться с образования *мыслей* о мировых явлениях. Поэтому материализм начинается с *мысли* о материи или материальных процессах. ‡ Тем самым он сразу же оказывается перед двумя различными областями фактов: перед материальным миром и мыслями о нём. Он пытается понять последние, рассматривая их как чисто материальный процесс. ‡ Он полагает, что мышление в мозгу совершается приблизительно так же, как пищеварение в животных органах. И как он приписывает материи механические и органические действия, точно так же приписывает он ей и способность при известных условиях мыслить. ‡ И он забывает, что [мысля таким образом] (5.)
[1.-2.]
[3.]
[4.]
[5.]

он лишь перенёс проблему в другое место. Вместо себя самого он приписывает способность мышления материи. И тем самым он снова оказывается у своей исходной точки. † Каким образом материя приходит к тому, чтобы размышлять о своём собственном существе? Почему она не просто довольна собой и не принимает просто своего существования? Материалист отводит взгляд от определённого субъекта, от нашего собственного «я», и приходит к неопределённому, туманному образованию. А здесь ему навстречу выступает та же самая загадка. † Материалистическое воззрение не в состоянии разрешить проблему, оно может её только передвинуть. [6.] [7.]

Подцикл II-B-2. А как обстоит дело со спиритуалистическим воззрением? Чистый *спиритуалист* отрицает материю в её самостоятельном бытии и рассматривает её лишь как продукт духа. † Но как только он делает попытку применить это мировоззрение к разгадке собственного человеческого существа, он тотчас же оказывается прижатым к стене. † Нашему «я», которое может быть поставлено на сторону духа, непосредственно противостоит чувственный мир. К нему, по-видимому, не открывается *духовного* доступа, он должен быть воспринят и пережит «я» посредством материальных процессов. Таких материальных процессов «я» не находит в себе самом, если желает признать себя лишь за духовное существо. В том, что оно вырабатывает себе духовно, никогда не содержится чувственного мира. «Я» оказывается, по-видимому, вынужденным признать, что мир остался бы для него закрытым, если бы оно не поставило себя в отношении к нему недуховным образом. Равным образом и приступая к деятельности мы бываем вынуждены переводить наши намерения в действительность при помощи материальных веществ и сил. † Таким образом, мы зависим от внешнего мира. † Самый крайний спиритуалист или, если угодно, представляющий собой, благодаря абсолютному идеализму, тип крайнего спиритуалистического мыслителя, — это *Иоганн Готтлиб Фихте*. Он пытался всё мироздание вывести из «я». Чего ему при этом действительно удалось достигнуть, так это величественного *мысленного образа* мира, лишённого всякого опытного содержания. † Как материалисту невозможно декретом устранить дух, так спиритуалисту — материальный внешний мир. [1.-2.] [3.] [4.] [5.] [6.] [7.]

Подцикл II-B-3. Поскольку человек, направляя познание на «я», воспринимает сначала действие этого «я» в мысленной выработке мира идей, то спиритуалистически ориентированное мировоззрение при взгляде на собственное человеческое существо может почувствовать искушение и в области духа признать один только этот мир идей. † Спиритуализм тогда становится односторонним идеализмом. Он не приходит к тому, чтобы *через* мир идей искать *духовный* мир. † Он видит духовный мир в самом мире идей. † В силу этого он оказывается вынужденным остановиться со своим мирозерцанием, словно скованный чарами, в пределах деятельности самого «я». [1.-2.] [3.] [4.] [5.]

‡ Примечательную разновидность идеализма представляет собой воззрение *Фридриха Альберта Ланге*, изложенное им в его многочитаемой «Истории материализма». Он согласен, что материализм совершенно прав, когда все явления мира, включая и наше мышление, объявляет продуктом чисто вещественных процессов; но только должно быть верно и обратное: материя и её процессы сами суть также продукт нашего мышления. «Внешние чувства дают нам ... *действия* вещей, а не точные их образы и уж, конечно, не сами вещи. Но к этим пустым действиям принадлежат также и внешние чувства вместе с мозгом и мыслимыми в нём молекулярными движениями». То есть наше мышление порождается материальными процессами, а сами они — мышлением «я». ‡ Таким образом, философия Ланге есть не что иное, как переведённая на язык понятий история храброго Мюнххаузена, держащего себя в воздухе за собственный вихор. [6.] [7.]

Подцикл П-В-4. Третья форма монизма — это та, которая и в простейшем существе (в атоме) уже видит соединёнными обе сущности: материю и дух. ‡ Однако и этим не достигается ничего, ‡ кроме того, что вопрос, возникающий, собственно, в нашем сознании, переносится на другую арену. ‡ Каким образом простое существо приходит к двоякому проявлению себя, если оно представляет собой нераздельное единство? [1.-2.] [3.] [4.] [5.-7.]

Да, «полифония» цикла II сложна, в особенности его четвертого элемента. Чтобы созерцание его состоялось, можно попытаться пережить его на слух, поскольку в феномене созерцания действует тот же самый принцип, благодаря которому в звучащем слове мы переживаем его смысл. Может оказаться, что, слушая чтение элемента 4, нам будет легче сдвинуть его «мелодии» (темы) во времени, превратить их в гармонию и так воспринять в единый миг. Воспринятым в таком случае окажется элемент 5 — та основная, первофеноменальная идея, которая в созерцаемом была скрыта от спекулятивной деятельности ума. Именно чрезмерное увлечение «мелодикой» мировоззрений, т.е. их чисто философской стороной не позволяет вскрыть основную идею монизма. Поэтому Рудольф Штайнер и меняет в данном случае метод познания. Тогда нам удастся хорошо расслышать главного виновника дуалистических построений — мыслящего субъекта. Мы, правда, обнаружили его уже ранее, но чисто теоретически, а *prigori*. Иное дело, когда нам являет его многообразие мировоззрений.

5. **Подцикл П-В-5.** На все эти точки зрения следует возразить, что (6.) основное и первоначальное противоречие встречается нам [1.-2.] прежде всего в нашем собственном сознании. ‡ Это мы сами от- [3.]деляем себя от материнской почвы природы и противопоставляем себя «миру» как «я».

Полученный (идеально воспринятый) вывод крайне персоналистичен, поэтому в подцикле П–В ему соответствует элемент (6). Настолько точен «контрапункт» мыслетворчества в цикле. Еще раз индивидуализирован-

ный характер элемента 5 подчеркнут триадой элементов [1–3] подцикла II–В–5. Когда же дело доходит до элемента 6, то уже индивидуализированная идея элемента 5 получает *личностное* выражение в устах Гёте.

6. Классически высказывает это Гёте в своём сочинении «Природа», [4.] если даже его манера может показаться на первый взгляд совершенно ненаучной: «Мы живём среди неё (природы) и чужды ей. Она не престанно говорит с нами, но не выдаёт нам своей тайны». Но Гёте знает и обратную сторону: «Все люди в ней, и она во всех».

Поскольку мышление Гёте созерцательное, то в подцикле II–В–5 элемент [4] соответствует элементу 6. — Созерцающее мышление апеллирует к высшему началу в человеке.

Наконец, цикл II во всех своих подтемах восходит к их всеединству. Долго длившаяся борьба сил и субстанций приходит к своему успокоению. В нашей главе II мы рассматривали триединого Бога, Который открывается внутри универсального единства. Оно, в конце концов, и есть единая природа, разделившаяся в самосознающем субъекте на мир его мышления и мир восприятий. Человеку остается лишь понять, как это произошло *в нем*.

Сколь верно, что мы отчуждились от природы, столь же верно и (7.) наше чувство, что мы находимся в ней и принадлежим к ней. Дея- [5.] тельность, которая живёт в нас, может быть только ее собственной деятельностью.

‡ Мы вновь должны найти путь назад, к ней. Простое соображе- [6.] ние может указать нам этот путь. Правда, мы оторвались от природы, но должны же мы были при этом что-нибудь принять от неё в наше собственное существо. Мы должны отыскать это природное существо в нас, тогда мы снова найдём и связь. Это упускает из виду дуализм. Он считает внутренний мир человека совершенно чуждым природе духовным существом и пытается как-нибудь прицепить его к ней. Нет ничего удивительного в том, что ему не удастся найти соединительного звена. Мы сможем найти природу вне нас только тогда, когда сначала узнаем её *в нас*. Подобное ей в нашем собственном внутреннем мире пусть будет нашим проводником. Этим предначертан наш путь. Мы не хотим создавать никаких умозрений о взаимодействии между природой и духом. Но мы хотим спуститься в глубины нашего собственного существа, чтобы там найти те элементы, которые нам удалось спасти при нашем бегстве из мира природы.

7. ‡ Исследование нашего существа должно принести нам решение [7.] загадки. Мы должны прийти к той точке, где мы можем сказать себе: здесь мы уже не одно только «я», здесь находится нечто большее, чем «я».

Заметим еще, что в цикле II–В–5 элементу 7 соответствуют элементы [5], [6], [7], т.е., как мы ее назвали, идеально-восприятийная триада семичленной лемнискаты цикла, в отличие от диалектической триады. По-

добные закономерности соблюдены и во всем большом цикле, но так, что его первой триаде соответствует подцикл II–А, второй — подцикл II–В–5, а подцикл II–В объемлет собой и вторую триаду, и переходный элемент 4, чем особенно усиливается действие подцикла II–В в пользу идеально-восприимчивой триады.

Третий цикл в главе совсем маленький. Все существенное в ней решено в первых двух циклах — именно двух, поскольку это глава — антитезис. Первый цикл приводит ее в связь с главой 1, а затем, в цикле II совершается вся необходимая борьба противоположностей. Третий цикл необходим для придания главе единства, а также для связи ее с последующим. Эту роль выполняет последний вывод цикла III.

Третий цикл производит также впечатление, что он возводит семичленность предыдущего цикла в октаву. В нем также имеется свой звуко-ряд (мелодия), но он не успевает развернуться для нас во времени*), — звуки-элементы, подобно обертонам, сливаются в один аккорд (тон) мыслеволевого всплеска, в котором методологическое начало значительно преобладает над смысловым. В дискуссии с противниками монизма, а также и свободы поставлен, тем не менее, главный акцент, а именно: мы будем наблюдать теперь, как сознание *живет*.

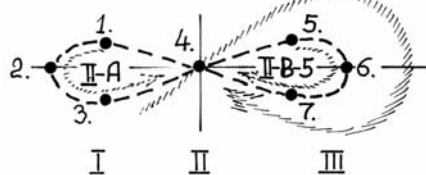


Рис. 47

ЦИКЛ III

1.-2. Я заранее готов к тому, что, дочитав до этого места, иные найдут мои рассуждения не отвечающими «современному уровню науки». **3.** Я могу на это только возразить, что до сих пор я хотел иметь дело не с какими-нибудь научными результатами, а с простым описанием того, что переживает каждый в своём собственном сознании. **4.** Если при этом и были высказаны отдельные фразы относительно попыток примирить сознание с миром, то это имело единственную цель: сделать более ясными сами факты. Поэтому я не придавал особого значения тому, чтобы отдельные выражения, такие как «я», «дух», «мир», «природа» и т.д., употреблять в том точном смысле, как это принято в психологии и философии. **5.** Повседневное сознание не знает резких разграничений, принятых в науке, **6.** а до сих пор дело шло лишь об описании повседневного, фактического положения вещей. **7.** Для меня важно не то, как наука до сих пор интерпретировала сознание, а то, как оно ежечасно живёт.

*) Между семичленностью мышления и музыкальным звуко-рядом имеется *естественное* родство, у них одна духовная основа, поэтому наши сравнения мыслительного с музыкальным есть нечто большее, чем просто аналогии.

Теперь, как и в главе 1, произведем содержательный контроль выявленной нами структуры мышления (табл. 3).

	1-е элементы	3-и элементы	5-е элементы	7-е элементы
Ц. I	В человеке борются между собой высшая и низшая природа.	Человек стремится выйти за рамки природы.	Нам мало восприятий, мы ищем понятий, объясняющих наблюдения.	В наведении моста между человеком и миром состоит все стремление человечества (борьба за монизм).
Ц. II	За этой борьбой таится противоположность между нами и миром.	Он делает это в религии, искусстве и науке.	Если при этом возникает противоречие, то оно встает в нашем собственном сознании.	Чтобы его навести, нужно исследовать наше собственное существо.
Ц. III	В познании она превращается в противоположность между методами: философским и духовнонаучным (см. мотто на титульном листе).	И человеку нужно разобраться, что при этом происходит в его сознании, а не усложнять вопрос наукообразием.	Тут нужно воспользоваться повседневным сознанием.	Важно не объяснять сознание, а увидеть, как оно ежечасно живет.

Табл. 3.

Как видно из таблицы, однозначные элементы, будучи взятыми в трех циклах, образуют диалектические триады. В них, правда, преобладают не противопоставления, а отношения. Это триады развития.

В нашей таблице мы не учли материал подциклов. Проведем одну общую контрольную пробу. Всего в главе у нас получилось восемь циклов. Сравним между собой их итоговые, *седьмые*, элементы.

1. Цикл I.

В наведении моста между человеком и миром состоит все духовное стремление человечества.

2. Цикл II—A.

Работой этой заняты два мировоззрения: монизм и дуализм.

3. Цикл II—B—1.

Материалистическое мировоззрение не способно обосновать единую картину мира.

4. Цикл II–B–2.

Спиритуалисту не дано устранить внешний мир (т.е., добавим от себя, он не способен созерцать!), и потому он остается дуалистом.

5. Цикл II–B–3.

Идеализм Ланге — фантастичен.

6. Цикл II–B–4.

Монизм, возводимый на атомистической теории, также несостоятелен (антииндивидуализация).

7. Цикл II–B–5.

Исследование загадки человека дает возможность построить мост между «я» и миром.

Налицо семичленная структура, восходящая к октаве.

8. Цикл III.

Ключ к загадке человека — в исследовании жизни его сознания.

Так убедительно демонстрирует законы своего движения живое мышление. Законы же его суть законы становления эволюционного цикла.

Теперь нам осталось сформулировать итоговое резюме, чтобы, не обременяя чрезмерно память, что мешает созерцанию, мочь тем не менее проследить и макрометаморфозу, идущую от главы к главе.

Человек экзистенциально переживает двойственный характер своего существа. Начав мыслить о мире, он обнаружил себя противостоящим ему и пришёл к вопросу: не имеем ли мы тут дело с абсолютным противостоянием двух миров: духовного в нас и физического вовне? Вопрос этот пытаются решить на путях религии, науки и искусства и во всех случаях упускают из виду, что теория двух миров рождена мыслящим сознанием. Вне его дуализма не существует. Сознание также есть форма бытия. Исследуем, чем и как оно живет, наравне со всем другим, что существует, и тогда поймем, почему в нем возникла идея двойственности и что такое истинный монизм, единство.

Существенные дополнительные разъяснения главы 2 мы найдем, работая с главой 9.

V. Религиозно-этический характер мыслеметаморфоз

Повторим вкратце, каким образом Божественное триединство открывается как план и основной закон нашего эволюционного цикла. Становление рождается из вечного, и оба они объемлются принципом универсального всеединства. На языке философии это можно описать следующим образом. Отчий принцип всеединства есть всезнание в-себе-и-для-себя; в Ипостаси Сына всеединство есть универсальное бытие (жизнь) всезнания в-себе-и-для-себя; в Ипостаси Св. Духа всеединство есть наличное бытие всезнания в-себе-и-для-себя. Сначала мы имеем самообусловленное сознательное всезнание, потом — движение, жизнь (бытие) этого сознания и, наконец, его форму (бытие формы). В соответствии с этими тремя категориями и построен Универсум. Закон его формы есть основная идея мира. Поэтому Гёте считал, что идея единственна и вечна, к ней, как к основной форме, сводимо все многообразие идей, обнаруживающих себя в явлении. Основная идея выше становления, поэтому она — одна и та же как в начале, так и в конце мира. Но в конце она отделена от начала становлением. Становление соединяет идею мира как форму, обусловленное, с безусловным всеединством. Таково становление свободы.

Идея в явлении становится многообразием форм мира (космических, растительных, исторических, духовных и т.д.). В соответствии с классификацией форм можно произвести классификацию идей наличного бытия. Более того, метаморфозы форм идентичны метаморфозам идей, и наоборот. Поэтому правомерной является приведенная нами аналогия между семичленной метаморфозой растения и таковой же мыслительного цикла, к которой мы пришли в предыдущих рассуждениях. Гегеля и Гёте роднит то обстоятельство, что один из них изучал чистую идею в явлении, другой — явление идеи в вещах. Оба они двигались навстречу друг другу. «Так стоят перед нами, — говорит Рудольф Штайнер, — Гёте как духовная субстанция и Гегель как духовная форма». (ИПН. 113, 31.8.1909.) В их время им не хватало общего звена, способного соединить их мировоззрения. Его отсутствие было обусловлено предшествующим эволюционным процессом мира; им же обусловлено и его образование. Им стала теория познания Рудольфа Штайнера, которой обосновано существование *живой идеи, данной в восприятии*. Становление ее в человеке есть становление его свободным. Об этом и идет речь в «Философии свободы».

Мировое Триединство выразилось на плане человеческого самосознающего бытия в триединстве опыта, теории (мировоззрения) и соединяющего их звена: мыслящего «я», способного также и на интроспекцию, на самонаблюдение. Понять это последнее по времени явление мировой эволюции можно, лишь обращаясь к познанию принципов становления мира, что мы и пытаемся делать с помощью Духовной науки.

На макроуровне идея мира, или наличное бытие всеознания в-себе-и-для-себя, есть семь эонов нашего эволюционного цикла. Их единство можно назвать потенциальным. Во 2-м Логосе мировое единство носит динамический характер, в 1-м Логосе — субстанциональный. Бог един не только Сам по Себе, но и в каждой из своих Ипостасей. Их можно переживать как три абсолютных качества, в каждом из которых содержатся два других. В явлении меняются их отношения и порядок действия, что выражается в законах Мироздания.

Божественное Триединство выступает из мира Великой Пралаи как план новой Вселенной. Он состоит в том, чтобы первоимпульс, исходящий из всеознания Отца, отраженный и наделенный жизнью в Сыне, а затем обретающий форму в Св. Духе, вернуть (отразить) назад Отцу, но так, чтобы единое Божественное сознание породило многообразие наличных сознаний, *наполнило* их собой и, преобразив, соединило в высшем единстве. Не следует искать причин, в силу которых возник такой план. Божественное сознание не имело нужды что-то наполнять собою. «Оно имеет в себе все. — Так характеризует его Рудольф Штайнер. — Но Божественное сознание не эгоистично. Оно предоставляет неизмеримому числу существ то содержание, которым обладает само». (ИПН. 155, 24.5.1914.) Всеопределяющими для него являются *любовь* и *свобода*. Однако, наполнив существа собою, Божественное сознание встает к ним в *отношение*, — и теперь уже нуждается в них и стремится поднять их до своего уровня. Поэтому основу законов Мироздания также составляют любовь и свобода. Законы естественного развития являются их производными. Силы материального мира: магнетизм, гравитация и др., — действуя в человеческом теле, оказываются поставленными между нравственными принципами добра и зла. Миром управляет *этическое начало*. Все исходит из него и в него возвращается.

Переход Божественного замысла в стадию осуществления опосредуется существами Первой Иерархии, в первую очередь — Серафимами. Само их имя, говорит Рудольф Штайнер, если его правильно понять в духе древнееврейской эзотерики, означает, что они «имеют задачу высшие идеи, цели мировой системы воспринять от Троицы». (ИПН. 110, 14.4.1909.) И при этом Серафимы суть высшие существа *Вселюбви*. Стоящие ступенью ниже Херувимы — существа *высшей Мудрости*, которая в той высокой сфере образует единство с Вселюбовью. Они имеют задачу цели, воспринятые от Троицы, развивать (*ausbauen*). Непосредственное же осуществление божественных планов берут на себя Троны, Духи Воли. Они обладают силой «додуманное (продуманное — *Ausgedachte*) через Херувимов» (*Ibid.*), превратить в действительность. Они совершают это путем принесения в жертву «на алтарь творения» своей собственной *субстанции*, исходя из высшей любви к поступку.

Через действия существ Первой Иерархии Божественное Триединство постепенно переходит в имманентное отношение к новому облику

Вселенной. Переход совершается через Ипостась Св. Духа, как наиболее близко стоящую к миру Божественных Иерархий. Именно ее «лицезреют» Серафимы. Она открывает им идею мира, план творения нового эволюционного цикла. Ту идею (план), когда она становится достоянием Иерархий, затем «продумывает» Иерархия Херувимов, т.е. одаряет ее жизнью уже в мире Иерархий, в чем выражается действие Ипостаси Сына. Наконец, Престолы, или Духи Воли, опосредуя Импульс Отца, жертвуют собственной субстанцию воли. Рудольф Штайнер описывает этот процесс следующим образом: «Сначала Св. Дух вработывается в астральную материю. Затем связанный с астральной материей Дух вработывается в эфирную материю — это Сын; а затем приходит Отец, Который овладевает физической плотностью. Так в три ступени строится Макрокосм: Дух, Сын, Отец». (ИПН. 93, 5.6.1905.) Описанный принцип творения носит универсальный характер и действует на протяжении уже нескольких эонов. «И человек, — добавляет Рудольф Штайнер, — когда он [собственными силами] стремится к высшему, идет от Духа через Сына к Отцу». (Ibid.) Он «идет» в чувственно проявленной Манвантаре, тогда как вышеописанное взаимодействие Троицы с Иерархиями совершается в высших, духовных состояниях формы Манвантары. А им, в свою очередь, предшествует первооткровение Отца Сыну, а Сына Духу, что остается в мире Великой Пралайи неизменным для всех семи эонов.

Все три показанных этапа эволюции мира находятся в тесной взаимосвязи, поняв которую, мы поймем также способность человеческого духа стоять на самом себе. Семичленная лемниската мышления имеет своим прафеноменом лемникату действия мирового принципа. В мире же Великой Пралайи коренится начало ее становления. Если попытаться составить себе образ этой взаимосвязи, то он разъяснит нам весьма существенные особенности пути человека к Богу, пролегающего через сферу мышления (рис. 48).

Как видно из нового рисунка, всё обсуждавшееся нами ранее в связи с рис. 9 а, б, представляет собой начало становления лемникаты мирового развития. В том начале 3-й Логос осуществил переход Порога, отделявшего первооткровение от процесса творения. И он же, 3-й Логос, Св. Дух, положил начало этому творению тем, что открыл ему его план. Между двумя этими явлениями Св. Духа как основание отношения, как опосредующее звено выступила Иерархия Серафимов. Далее первооткровение развернулось еще раз, но в обратном порядке. О нем и говорит Рудольф Штайнер в приведенной выше цитате. В результате было положено субстанционально-вещественное начало становлению мира — в Отце на древнем Сатурне.

Далее развитие Манвантары стало все более переходить в мир инобытия. На Пороге к нему, где в первом случае стоял Св. Дух (рис. 48, точка А), поочередно, от эона к эону, встают существа Иерархий (точка В). В конце этого процесса образуется человек, диалектически мыслящий. За триадами его мышления совершенно теньным образом стоит Божественное Три-

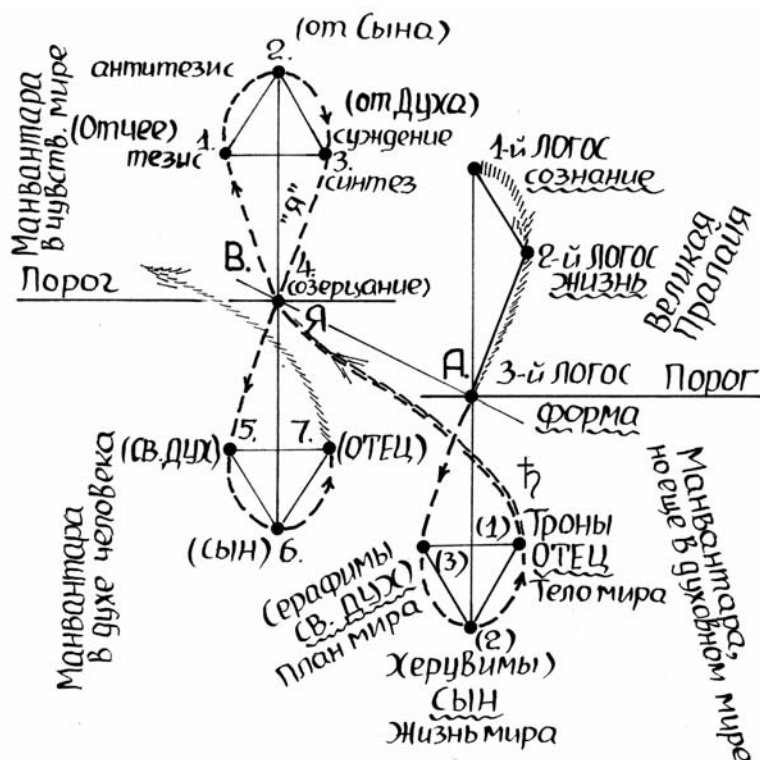


Рис. 48

единство. В диалектике человек идет от Отца к Духу, к индивидуальным суждениям, которыми живет низшее «я». Если оно становится достаточно сильным, то, снимая себя, оно переступает в созерцании (элемент 4) порог сознания и метаморфозируется в высшее Я, живущее созерцающей силой суждения. Так начинается путь человека от Духа через Сына к Отцу, Который импульсирует стремление всех проявлений мировой Идеи, в том числе и абстрактных, к всеединству.

По лемнискате морфологического мышления человек должен двигаться много раз, прежде чем у него разовьются в полную силу чувство мысли и созерцающая сила суждения. Когда же они станут достоянием его индивидуального духа, то куда он пойдет далее? В нижнюю часть Мировой лемнискаты: к Манасу Св. Духа, потом к Будхи Сына и к Атма Отца. После этого он, как индивидуальный самосознающий дух, встанет на Порог Великой Пралайи*).

Таковы отношения между феноменом мыслящего «я» и его космическим прафеноменом. Различие между ними просто колоссально. Чтобы

*) Из рис. 48 становится также понятно, что в диалектической части лемнискаты мы, хотя и бессознательно, пребываем в сфере первого триединого откровения.

им воссоединиться, разворачивается мировая эволюция как семичленная система эонов (рис.49). Божественная Троица приходит в имманентное отношение с ней, но так, что субсистенция, самообусловленное существование, Всесознания также и здесь, сначала только в духовном феномене, несомом Иерархиями, остается абсолютным единством.

Но затем Манвантара начинает разворачивать себя во времени, потом в пространстве. В них проявляется иное Всесознания и всего Божественного



Рис. 49

Триединства. Рудольф Штайнер говорит, что высшие отношения, имеющие место внутри Троицы, при их переходе в материализующуюся Манвантару (ее высший аспект как бы «опрокидывается», или зеркально отражается в низшем) приобретают противоположный характер. Так, если в 1-м Логосе мы имеем высший духовный свет, то его отражение в 3-м Логосе представляет собой «обратную деятельность», которая есть «самая внешняя духовная тьма». (ИПН. 89, 10.11.1904.) Мы находим ее в минеральном царстве и в ре-

флектирующем мышлении. Жизнь в 1-м Логосе, приносящая себя в жертву, есть одновременно Любовь. Во 2-м Логосе она является «полученной» жизнью. В 3-м Логосе, действующем, естественно, в Манвантаре, она становится «абсолютным желанием», «тоской» по 1-му Логосу, стремлением вернуться в его лоно. Наконец, 3-й Логос становится простым «отражением» 1-го Логоса. (Ibid.) Таков он в человеке. В своей форме мыслящего сознания человек ведет духовное, но лишенное субстанции бытие. И в нем живет «тоска» по полному жизни и света сознанию. Этой тоской движется диалектическое отрицание, снятие идеи в отражении. Субсистенция Всесознания обернулась в мыслящей форме человеческого сознания тьмой, но погружение в духовную тьму сопровождалось (сразу же после изгнания из Рая) рождением в астральном теле абсолютного желания. Оно породило в инобытии тьму низших вожелений, но высшее пра-желание, как тоска по высшему и индивидуальному духу, повела человека путем развития тройственной души. После Мистерии Голгофы высший духовный свет светит непосредственно во тьму душевно-духовного бытия человека, и тому лишь остается постараться «постичь» его.

Во тьму внешнего бытия погружается все, что выпадает из света мирового Всесознания. Именно в духовной тьме жертва Престолов в зоне древнего Сатурна превращается во внешнее тепло. Абсолютное желание в каждом моменте становления проявляется как претворяющая, обновляющая и возвышающая сила. В человеке она рождает побуждение к действию. Но

у желания есть и обратная сторона, противополож, где желанием тьма сгущается, благодаря чему и произошла грубая материализация Земли. В человеке она продолжается в процессах восприятия и мышления, когда живая материя нервов минерализуется. Это тема девятой главы «Философии свободы», к которой мы подойдем в свое время — тема амбивалентности мотивов и побуждений к действию.

Основу жизни души и духа в человеке составляет триединое тело. Его тьме (бессознательному) противостоит формирующая сила света триединого духа: Манаса — Буддхи — Атма. Действие 2-го Логоса в этом триединстве выражается как единство сознания (света) и жизни. Христос возвышает, облагораживает желание в человеке благодаря тому, что выступает в единстве с Отцом, Который жизнь приносит в жертву в Сыне. Потому мы и говорим, что Бог есть Любовь. В единстве с Отцом Христос может сказать: «Мое Я пришло в мир как свет...» (Ин. 12, 46) и: «Я есмь хлеб жизни», «шедший с небес», «хлеб живой» (Ин. 6; 35, 41, 51). Свет Христова Я светит во «тьму» малого «я» человека и после Мистерии Голгофы, где Бог принес Себя в жертву, может наделить человека жизнью, если тот, подражая Христу, принесет в жертву это малое «я». После Голгофы принцип вселенской любви соединился с Землею. Человек же приходит к соединению с ним, развивая любовь к объекту познания, с чего начинается созерцание.

Происходящее описанным образом с человеком имеет мировое значение, коренится в эволюции мира. Семь раз земной эон проходит через семь состояний формы, образуя семь состояний жизни. Из 7 x 7 состояний формы рождается в инобытии одна определенная форма сознания — бодрственное, предметное сознание, опирающееся на опыт восприятий чувств и понятийное мышление. Его внутренняя структура трехчленна. Первый ее элемент составляет Отчее наследие: образное мышление; второй — собственно предметность, это аналитическое и чистое мышление в понятиях; третий элемент начинается с выработки созерцающей силы суждения. Второй элемент сознания должен бы быть в человеке Христовым, однако на современном этапе развития именно в нем происходит наибольшее отпадение человека от Бога. Созерцающая же сила суждения остается пока чуждой человеку. Ее прообраз дан в празднике Троицы, который, следует признаться, также еще человеку чужд, непонятен.

Временное отпадение от Бога вызвано необходимостью для человека перейти от природной, объективной эволюции к собственной — к Я-эволюции. И в этом мы также находим манифестацию мировой идеи: на ступени становления человеческого я-сознания. Для этого ею задается особый закон развития всей четвертой рунды — ее семи состояниям формы, в четвертом из которых мы теперь находимся. Здесь происходит наибольшая материализация духа; «стенание твари» по духу достигает своего апогея, но при этом «Свет во тьму светит» (Ин. 1, 5). Это живой свет Всесознания, который должна «постичь» «тьма» человеческих абстракций. И она спо-

собна на это, поскольку у нее общий с ним пра-источник. Мы имеем тут дело с полюсами единого целого. Дух в своем могучем стремлении из будущего к Отцу как бы «пробуравил» все сферы инобытия, отверг все формы ставшего, упразднил в человеке сам принцип жизни, вызвал в нем не обусловленную естественным процессом смерть материи и тем освободил от нее человека, но ... как тень духа! Ибо Св. Дух достиг этого в человеке без соучастия Сына.

«Мышление, — говорит Рудольф Штайнер, — есть последнее звено в последовательном ряду образующих природу процессов». (ИПН. 2, S. 115.) В то же время, оно составляет в этом ряду исключение. По своей сути мышление есть деятельность Св. Духа в человеке, в абстрактном же мышлении Его нет. Оно люциферично. Ибо Св. Дух всегда работает с субстанцией Отца, давая ей форму, но вот возникает форма, в которой Отчая субстанция приходит к своему концу, умирает. Поэтому возникает проблема: как дать такой форме жизнь?

В одной из лекций 1920 г. Рудольф Штайнер, описывая процесс, в ходе которого потерявшее субстанцию мышление может вновь ее обрести, говорит о том, что весь человеческий облик, вплоть до физического тела, соткан мировыми силами, приходящими из двенадцати областей Зодиака. Когда мы мыслим, они вступают в сферу взаимодействия нервных процессов с циркуляцией крови, дыханием и обменом веществ. В далеком прошлом, еще до Мистерии Голгофы, мышление, сопровождаемое обменом веществ в голове, неким образом воплощалось в нас, приходя извне, соединялось с вещественностью тела. Иными словами, древняя мудрость (она носила восприимчивый характер) являлась в человеке продолжением универсального процесса оплотнения духа до состояния материи.

Но начиная уже с V–IV вв. до Р.Х. в человеческом существе возникает некая метаморфоза указанных процессов, в результате которой образы мышления становятся пустыми. Головная деятельность начинает собирать просто образы, а материальное отбрасывать. Так совершился переход к чисто понятийному мышлению. В нем «все материальное, участвовавшее во внутренней человеческой жизни» отбрасывается назад, в организм, «и остаются одни образы. ... Наша душа живет в образах. И они представляют собой все то, что остается от прошлого. Остается не материальное, остаются образы». (ИПН. 201, 16.5.1920.)

Материя, отбрасываемая подобно шлаку при таком мышлении, исчезает из трехмерного пространства. Ее атомы, говорит Рудольф Штайнер в другом месте, идут в царство Аримана, и он создает из них некий анти-Юпитер, эон пустых образов, из которых, как ужасный пережиток, в зоне Юпитера сгустится его спутник, сохраняющий в себе минеральное царство. Так, оставаясь при абстрактном ткании мыслей, человек невольно творит мировое зло.

* * *

Теперь нам необходимо сделать небольшое отступление и поговорить о духовнонаучном представлении об атомах. Также и в этом вопросе следует начать издалека. Наша (4-я) эфирно-физическая глоба (состояние формы) образована четырьмя видами эфира: тепловым, световым, химическим (звуковым) и жизненным. Их действиями сгустилось материальное планетной системы, которое на Земле представлено четырьмя элементами: теплом, воздухом, водой и землей (подробный разговор о них у нас впереди). Сгущение элементов до состояния грубого вещества было предопределено с самого начала эволюционного цикла, содержалось в том мировом плане (замысле), который Серафимы переняли от Божественного Троиинства. Следовательно, придя в сверхчувственное отношение к элементам и эфирам, можно найти индивидуализированное отношение к тому плану мировой эволюции.

Об этом во все времена знали великие посвященные — полубожественные и человеческие существа, значительно опережающие общее развитие человечества. В соответствии с тем знанием они учреждали, например, ритуалы посвящения в Мистериях, где человек впервые начал овладевать индивидуальным «Я». Для этого в древности он погружался в летаргическое состояние, в котором астральное и эфирное тела выделялись из физического. И тогда всё высокое, индивидуальное, что ученик до посвящения мог напечатлеть своему астральному телу (очистив его от животных наклонностей), он напечатлевал эфирному, т.е. жизненному, телу, пронизывал его Св. Духом и так восходил, как было сказано выше, «обратным» путем от Духа через Сына к Отцу. Иным путем мудрость Манаса, «Слово», как говорилось тогда, не могло входить в эфирное тело. Пройдя процедуру посвящения, ученик мог сохранить свое эфирное тело после смерти от растворения в мировом эфире и взойти с ним, т.е. индивидуализированно, вплоть до высшего Девахана (см. ИПН. 93, 5.6.1905).

Одаренное Словом эфирное тело посвященного оказывало особое действие на физическое тело, закладывало в него план будущего зона Юпитера, где физическое не будет сгущаться до минерального состояния. Рудольф Штайнер говорит о высочайших посвященных Земли, которые на своем уровне постоянно совершают работу *Первой Иерархии*, воспринимающей план мира и прорабатывающей его, что «когда планетарное развитие (земное. — *Авт.*) подойдет к концу, тогда и Мастера Мудрости и Созвучия Ощущений (так называют в эзотерике тех посвященных. — *Авт.*) закончат работы с планом (развития), который они должны выработать для (зона) Юпитера. И тогда в конце такого планетарного развития произойдет нечто в высшей степени необыкновенное.

Этот план с помощью некоей процедуры будет одновременно и бесконечно уменьшен, и бесконечное число раз размножен, так что в бесчисленном числе экземпляров, но совершенно *en miniature* будет существовать

план целого Юпитера. Так это было и на (древней) Луне: там существовал план земного эона, и он был бесконечно уменьшен и размножен (полубожественными водителями того развития. — *Авт.*)». Так говорит Рудольф Штайнер и продолжает: «И знаете ли, что представляет собой этот уменьшенный план, выработанный тогда в духе? Это суть действительные *атомы*, лежащие в основе Земли. И атомы, которые будут лежать в основе Юпитера, они опять-таки будут миниатюризированным планом, который теперь вырабатывается в ведущей Белой Ложе (человечества). Лишь знающий этот план способен знать, что такое атом». (ИПН. 93, 21.10.1905.)*»

Таким образом, деятельности Аримана в мыслящем сознании человека, где он стремится атомы дематериализующейся материи получить в свое распоряжение, противодействует работа великих посвященных. Это есть противостояние мирового добра и мирового зла. Человек находится в его центре, точке соприкосновения добра со злом и имеет задачу участвовать в *претворении* зла в добро. Традиционно он делает это в религиозном культе, где совершается таинство пресуществления *земных элементов*. (Опять-таки и этого таинства не понять, не приобретя духовнонаучного знания о природе атомов.) Но одного культа недостаточно, поскольку за его пределами человек совершает интеллектуальную мыслительную работу. Ему необходимо научиться поклоняться Богу «в духе и истине». Первой ступенью такого ученичества является выработка морфологического мышления, основанного на идеальном восприятии. *Благодаря ему человек перестает опираться на материю, в атомах которой исчерпан план старой вселенной, нашего эона.*

С другой стороны, Ариман всеми силами старается удержать человека в интеллектуальном и в круге лишь материалистических представлений. В своем устремлении он апеллирует к прошлому, к ставшему миру, где субсистенция Отчего принципа сделалась в конце концов диалектической субсистенцией мыслящего в понятиях сознания. Это ставшее нельзя отрицать; его можно только претворить, понимая, что мышление способно непосредственно влиять на материю, но что и манипуляции с материей также влияют на мышление. Представления о квантовой природе мышления, о торсионных полях, обладающих единственным свойством — переносить информацию, о нейтрино, фотонах, не обладающих ни зарядом, ни массой, ни магнитным моментом, но тем не менее существующих бесконечно долго, именно вкупе с мыслительной деятельностью человека творят ариманическую будущность эона Юпитера, а в земном эоне ведут человеческое сознание к симбиозу с электромагнитными полями.

*) Некоторые естественнонаучные фантазии представляют собой материалистические интерпретации высокоспиритуальных истин. Таковы астрономическая концепция возникновения Вселенной в результате взрыва первоатомов, достигших неимоверной концентрации, а также идея «перманентного» атома, содержащего в себе всю информацию о жившем человеке и переносящего ее в новое земное бытие.

В истинном их значении и назначении все новейшие открытия физики должны служить подтверждением того, что нет ничего духовного, которое тем или иным образом не заявляло бы о себе в физически-эфирном (в феномене живого) или физически-минеральном мире. К мышлению не следует идти от материи, оно спиритуально даже в своей абстрактной форме; материализация мира явилась побочным, хотя и неизбежным, следствием его становления.

* * *

В лекции от 16 мая 1920 г. (ИПН. 201), уже цитированной выше, Рудольф Штайнер говорит о Парсифале как о душе, стремящейся в пустое «образное бытие» человеческого сознания, выкристаллизовывающееся, когда от образного мышления, от образных мифологических представлений, идущих из глубокой древности, отфильтровывается всё материальное, внести «субстанциональность, внутреннюю сущность (Innerlichkeit), действительное бытие». Для этого ему требуется многое: в центре, в котором рыцари Круглого стола Артура переживали действия двенадцати зодиакальных сил, встать собственным индивидуальным Я и из него развивать собственную деятельность, идущую навстречу тем космическим силам. Такую способность он обретает, находя отношение к Мистерии Христа. С тех пор проблема, решаемая Парсифалем, встает перед каждой человеческой индивидуальностью. Совершив полярную инверсию духовной (рыцарской) ориентации Круглого стола Артура, Парсифаль на мистериальном уровне предвосхитил великую метаморфозу, в результате которой производившаяся прежде в тайных святилищах Мистерий работа с планом мирового развития вышла на поверхность культурно-исторической жизни. Уже в новой культурной эпохе в отношении, в котором находились Парсифаль и круг Артура, встают Гёте и Гегель. Гегель теперь является носителем духовной формы. Гёте в роли нового Парсифаля выступает носителем духовной субстанции. В отличие от Гегеля, он желает иметь дело лишь с субстанциональным, сущностным индивидуальным мышлением. В этом смысле он одновременно и традиционалист, и новатор, поскольку имеет в виду не старую субстанцию, которая наполняла мыслеобразы силой природных (в широком смысле) закономерностей, исключавших индивидуальное отношение к пан-интеллигенции. Он ищет, как наполнить пустые формы чистого мышления новой субстанцией — эфирной субстанцией воскресшего Христа. В культурном процессе возникает отражение того, о чем говорится в начале Ев. от Иоанна. Индивидуализирующий импульс из надвременного сущностного входит в подготовленную ему культурной работой форму. — Словами Иоанна Крестителя Гегель мог бы сказать: за мною идет Гёте, который встал впереди меня. Наконец, на рубеже XIX—XX вв. происходит культурно-историческая полярзация

древнего мистериального отношения: в роли Парсифаля с идеей свободы выступает Рудольф Штайнер, а ему противопоставляет вся форма старой, пришедшей в упадок цивилизации. Как на спасительное средство указывает он (создав для этого соответствующую методологию) на необходимость *субъективно воскреснуть в мышлении*, чем полагается начало того великого Воскресения, которое явил миру Христос.

В мышлении человеку впервые предоставляется возможность совершить в полном смысле слова *свой* и судьбоносный поступок: упразднить себя как мыслящего субъекта и осознать себя как субъекта, наделенного способностью воспринимать идеально. Для этого от рефлексии должен остаться волевой элемент, позволяющий созерцать диалектическое движение идей. Чисто волевая установка сознания возможна лишь при полном освобождении от всякой чувственности, от всякой, выражаясь образно, «волосатости» мозга, т.е. от вовлеченности в животную жизнь страстей и вожделений, помыкающих мышлением. Когда мышление обретает чистую субсистенцию*), для воли создаются благоприятные условия, чтобы снять его рефлексивный характер и наполнить чистую форму индивидуального духа эфирной субстанцией пан-интеллигенции.

Поняв это, мы приходим к следующему: «Кто признаёт за мышлением способность воспринимать, выходя за пределы чувственного постижения, тот вынужден признать его лежащие выше чувственной действительности объекты. Но объекты мышления — это *идеи*. Когда мышление овладевает идеей, то оно сливается с праосновой мирового бытия; действующее вовне вступает в дух человека: он становится *единым* с объективной действительностью в ее высшей потенции. *Обнаружение идеи в действительности есть истинное причастие человека*». (ИПН. 1, S. 125f.)

Созерцая движение чистого мышления, мы можем пережить его идентичность с волей. И сделать это надлежит нам самим, поскольку и по ту сторону чувственного мира нашему созерцающему духу, Я, открывается, что «живая идея, идея как восприятие дана единственно лишь человеческому самонаблюдению». (ИПН. 6, S. 206.) При таком самонаблюдении аппарат мышления становится органом идеального восприятия. А поскольку всё встает на сверхиндивидуальную основу, то Я выступает как творящее, оно наполняет мышление эфирной субстанцией уже по законам будущего мира, творит сами эти законы, согласно которым происходит воскресение вещества: его атомы одухотворяются посредством мысле-волевого творчества субъекта. В действие приходит индивидуальный человеческий Манас, через который благовествует Дух Святой. И Он благовествует о Христе в индивидуальном Я человека. Поэтому Христос говорит: «Но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников ищет Себе Отец». (Ин. 4, 23) Их

*) В философском смысле субсистенцией является то, что существует благодаря себе, основывается на себе самом.

«поклонение» состоит в реальном спасении Отчей субстанции от Аримана, от нисхождения за тот предел, где искажается первозамысел мирового творения.

Когда с таким пониманием, с таким настроением мы подходим к работе с мышлением, то с нами рано или поздно поистине начинает происходить то, о чем совершенно замечательно пишет Г. Ляйсте: «Друг Антропософии, уже долгое время усердно изучавший ее, однажды внезапно пробуждается к глубоко волнующему его пониманию, что по отношению к Антропософии он находится в положении, характерном для (ученика) Мистерий. В один миг он вступает в преддверие эзотерики, новых Мистерий. Он теперь знает, что свою внутреннюю экзистенцию он может укоренить в духовной основе «Философии свободы». И он чувствует, что его свободная суть требует от него, чтобы и в овладении Антропософией он был также свободным, т.е. творческим. Факт, что Антропософия доведена ее основателем до «философии о человеке», приобретает для него методическое значение. Как ее ученик, он вначале имеет дело хотя и с высоко спиритуальной, но все-таки лишь философией. С помощью такой философии, в ее свете он должен стараться все более приближаться к Антропософии, но творчески. И в процессе этого душевного странствия в его сердце начинает слагаться развивающаяся сама собой его собственная антропософская философия. ... Методом, с помощью которого обретается антропософская философия, служит «Философия свободы».¹³¹⁾

Антропософская философия — это наукоучение, соединяющее в себе гносеологию с наукой посвящения на базе нового учения о душе — психософии. Это есть, собственно говоря, философия Св. Духа или также — Христианство Св. Духа, о котором Христос говорит следующим образом: «Когда же придет Утешитель, которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать обо Мне» (Ин. 15, 26). Он исходит от Отца, из надвременных высей, где все семь эонов существуют одновременно, где прошлый Сатурн и будущий Вулкан образуют одно целое (см. рис. 49). В эволюции Он дает Отчему импульсу формы, последняя из которых — абстрактно-логическая форма мышления. Ее нужно преодолеть. Поэтому Христос говорит далее: «Лучше для вас, чтобы Я пошел (здесь имеется в виду Воскресение и Вознесение. — *Авт.*); ибо если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам». (Ин. 16, 7) Он впрямь «не придет» к человеку общеэволюционным путем, чтобы способствовать его индивидуальной эволюции, поэтому в новых условиях, чтобы освободить человека от Отчей, объективной эволюции, которая для человеческого духа исчерпана, Св. Дух должен «прийти» от воскресшего Христа. Тогда и человек воскреснет в мышлении.

Ради того, чтобы выработать на Земле «я», говорит Рудольф Штайнер, человек должен был получить распадающееся тело. — Такова цена индивидуальной эволюции. Но пока человек инволюирует в своем низшем «я», он не способен взять в свои руки деятельность природы в себе, компенси-

ровать тот урон, какой он наносит ей (также и в окружающем мире) своей индивидуализацией.

Мы уже говорили: индивидуальное Я есть достояние иерархических существ. Они обрели его из Отчего принципа мира. Я как таковое есть антагонист всего инобытия. Поэтому в Мистериях древности к Я приобщались, покинув физическое тело. В таком состоянии в посвящаемого вливался Отчий принцип и давал ему переживание Я. Посвященные Мистерий не становились иерархическими существами, но и просто человеческими они также не были. В них соединялись земная и небесная природа, при этом небесная действовала в земной наподобие того, как в развитии физического плана действуют иерархические существа: свыше и опосредованно.

Но в эволюции человек шел к тому, чтобы и оставаясь в физическом теле развить индивидуальное Я. Чтобы никак при этом не противоречить законам мира, он должен был в инобытии взять на себя работу Иерархий над физически-материальным миром. Но поскольку первым в человеке возникает низшее «я», которое, будучи все же существом божественного рода, работу эту пока что совершать в высшем смысле не способно, то оно инобытие просто отрицает, и потому заключенный в человеческой телесности план мира начинает переходить к господину материи — Ариману. Разрешить этого противоречия в одиночку человек не может. Поэтому на помощь ему и именно непосредственно в условия материального бытия пришел Сам Бог.

Благодаря Мистерии Голгофы, говорит Рудольф Штайнер, наступило следующее: «... человеческие души, пройдя врата смерти, могут теперь сказать себе: да, мы несли его на себе на Земле, это распадающееся физическое тело; благодаря ему мы имеем возможность развивать в человеческом существе свободное Я. Но благодаря тому, что Христос жил в Иисусе из Назарета, Он исцелил это физическое тело, и оно больше не вредно для земного бытия, и мы успокоенные можем взирать вниз на земное бытие, зная, что после Мистерии Голгофы в это земное бытие больше не упадет через то тело, которое необходимо человеку для того, чтобы пользоваться Я, неправомерное семя. Таким образом, Христос прошел через Мистерию Голгофы ради того, чтобы исцелить человеческое физическое тело для земного бытия». (ИПН. 214, 30.7.1922.)

Такова помощь, оказанная человеку Богом на пути развития Я в мире инобытия. Но помощь эту человеку не следует принимать пассивно, ибо Я и пассивность суть вещи взаимоисключающие. Человеку не достаточно, что Христос просто действует в нем. Опираясь на помощь Христа, человек должен самостоятельно сделать еще один шаг: взять на себя, подобно посвященным древности, но, в отличие от них, всецело в посюстороннем, работу по спасению своего тела. Чтобы «не мешать» человеку в этой работе, Христос и стал невидим, «вознесся на небо», а в помощь ему послал Св. Духа, к которому надлежит восходить в Я путем созерцания. Выбатывая созерцающую силу суждения, не опирающуюся на физическое тело,

не убивающую его, человек говорит себе: «Со Святым Духом воскресаем». Такова сущность воскресения в мышлении, образующего первый шаг на пути к грядущему воскресению плоти.

* * *

Уяснив себе, в чем состоит религиозно-этический характер развития человека к свободе, посмотрим теперь, как он сочетается с логикой созерцающего мышления. Вспомним еще раз, что семичленная лемниската морфологического мышления есть последнее, граничное выражение семичленного цикла эволюции. В них обоих действуют одни и те же закономерности. В эволюции происходит нисхождение высших духовных импульсов по ступеням налагающихся одна на другую семичленностей: рунд, глоб, коренных рас, культурных эпох. Последняя в этом ряду — семичленность мышления; в ней высший импульс начинает освобождаться от инобытия и вновь восходить: через человеческое Я. (С царствами природы дело пока обстоит иначе.)

В семичленности эволюционного цикла различным образом проявляется деятельность Божественного триединства. Она присутствует и в семичленности мыслительного цикла.

Подытоживая сказанное, выразим его в виде рисунка (рис. 50). Он возводит наши исследования на следующую ступень.



Рис. 50

* Эон Земли, в совокупности эволюционного цикла, состоит из двух частей: одна управляется Марсом, другая — Меркурием. В таком случае Вулкан образует октаву.

Семичленность созерцающего мышления есть плод высшего откровения, поэтому в ней присутствует Сам Бог в трех Своих Ипостасях. С ее помощью индивидуальное Я может совершать то же самое, что происходит в церковных таинствах. Ибо поклонение Богу «в духе и истине» не означает отвержение чувственной реальности и принятие приходящих извне готовых истин. Христианство есть религия свободы, а не отказа от индивидуальности. Оно будет понято не ранее, «чем пронизет всё наше познание, вплоть до физики». (ИПН. 201, 16.5.1920.) Познание же начинается с теории познания, поэтому и антропософская философия начинает с нее, но при этом христианизует ее.

Человек ныне может сказать себе: во мне действует принцип Отца, Он помогал древним посвященным овладевать индивидуальным Я. Ныне он предоставил меня люциферизированной диалектике, Сам же остается позади нее. Хотя понятийное мышление и бессущностно, в нем я родился из Бога как индивидуальность. Теперь передо мной стоят две альтернативы: умереть через мышление также и в низшем «я», поскольку материя деградирует под действием его силы отрицания, или умереть во Христе. Во втором случае смерть я должен превратить в процесс, оживляющий труп мышления. Тогда я приду к новому сознанию, воскресну со Св. Духом — в высшем Я. «Отец является нерожденным родителем, — говорит Рудольф Штайнер, — ставящим Сына в физический мир. В то же время, Отец пользуется Св. Духом, чтобы сообщить человечеству, что сверхчувственное постигаемо в духе также и тогда, когда дух не созерцается, но когда этот дух лишь внутренне также и в своей абстрактной духовности *дорабатывается до живого*, когда он через внутренне живущего в нем Христа также и труп мысли ... пробуждает к жизни». (ИПН. 214. 30.7.1922.)

В этих словах Рудольфа Штайнера мы имеем описание внутренней, духовной, божественной стороны того, что внешне, поюсторонне мы исследуем как семичленный цикл, единство морфологического мышления. На рис. 50 мы показали обе его стороны вместе. И мы можем теперь сказать, что именно как отражение сложного взаимодействия Божественного Троиинства рождается семичленная метаморфоза мышления, в которой интеллектуальное способно вработаться в живое духа еще до наступления сверхчувственного опыта. Отчий принцип преобладает в диалектической части метаморфозы, но (как и в эволюции) простирается до ее конца, выступая основой понятийного принципа. Св. Дух преобладает в последней, созерцательной, триаде метаморфозы, но простирается (как и в эволюции) до ее начала, выражаясь в формах ее элементов, в форме мышления, меняющегося от элемента к элементу, т.е. он действует и в связях элементов как законы их метаморфоз.

Сына Отец вводит в мир уже от начала его становления. В системе семи эонов Сын выступает Регентом *трех* из них — *ключевых для станов-*

ления человека: Солнца, Земли и Венеры. Христос поэтому являет внутри эволюционного цикла всю полноту Божественного Триединства. Это по преимуществу *Ego* цикл эволюции. В мыслительном цикле это находит свое выражение в том, что Импульсом Христа в нем управляются 2-й, 4-й и 6-й элементы — те элементы, природа которых близка к природе *связей* элементов, т.е. законов метаморфозы. — Но таковы на макроуровне и три указанных эона. Христос являет миру абсолютное Я. Оно динамично, действует во всех метаморфозах. Также и названные элементы образуют тождество с деятельностью мыслящего «я», идущего от претворения к претворению. В диалектической триаде «я» отрицает ставшее, отождествляясь с антитезисом; в созерцании (элемент 4) оно пытается отрицать самое себя, чтобы возродиться как высшее Я в мире интеллигибельных сущностей, индивидуализированных мысле-существ. Таков смысл вработывания в живую духовность через живущего в человеке Христа. Все эти три элемента образуют единство по мере созидания высшего Я. Прафеноменом этого триединства в совокупности семичленного существа человека выступает триединый дух: Манас, Буддхи, Атма. В морфологической системе мышления он должен быть христианизирован. И именно это происходит, когда Манас в антитезисе отрицает грехопадение Идеи, выраженной в ставшем, остановившемся тезисе. Буддхи в созерцании отрицает всё нервно-чувственное, материальное основание субъекта, что может быть плодотворным лишь в случае, если оно совершается по принципу: Во Христе умираем. Тогда прошедший через ряд отрицаний мыслящий человеческий дух воскресает как интеллигибельная сущность, и в таком качестве он может вернуться, вознестись к Отчей основе мира. Здесь в нас начинает действовать Атма: высшее Я приступает к преобразению телесности.

Так Христос через мыслительную деятельность выступает в Своей спасительной роли, как сила, помогающая человеку преодолеть первородный грех. Рудольф Штайнер говорит: «Кто видит Крест на Голгофе, должен в то же время видеть Троицу, ибо в действительности Христос в Своей полной сотканности с земным развитием человечества являет Троицу». (Ibid.) В мыслительном цикле это выражается в «сотканности» указанных трех элементов (2, 4, 6) с его остальными четырьмя. Два первых из них коренятся в многообразии содержания ставшего мира (элементы 1 и 3), два последних ткут содержание будущего мира *человеческих* мысле-существ (элементы 5 и 7). В семичленном существе человека эти четыре элемента коренятся в его триединой телесности и в рождающемся на ее базе мыслящем в понятиях «я». Прафеномен этих четырех элементов можно видеть в Голгофском Кресте. Ведь

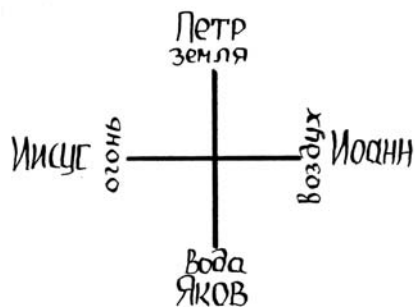


Рис. 51

он есть мировой крест, на котором, по словам Платона, распята Мировая Душа, но также и индивидуально осознанная триединая плоть каждого человека, сотканная из элементов огня, воздуха, воды, земли.

На горе Фавор, как говорит Рудольф Штайнер, крест тот был представлен тремя апостолами и Самим Иисусом; его элементом был огонь — элемент Я (рис. 51).

* * *

Таким образом, в иерархии семичленных метаморфоз мы находим мировое развитие, совершающееся согласно одним и тем же принципам как на макро-, так и на микрокосмическом уровнях. Крайние пределы этих уровней, т.е. границы проявленной Вселенной, образуют семичленные единства эволюционного цикла и логики созерцающего мышления. Базисом, на котором они воссоединяются, является семичленный человек — духовно-органическая целостность, система. В нем мировое развитие в своей главной сути, в Я, пришло в состояние кризиса, разрешимого лишь при участии самого человека. В помощь ему дано Самим Богом особое моление, способное пронизать силами возрождения, преображения всю его семичленную сущность. Мы имеем в виду молитву «Отче наш». Рудольф Штайнер раскрывает ее эзотерический смысл, чем значительно повышается ее действенность.

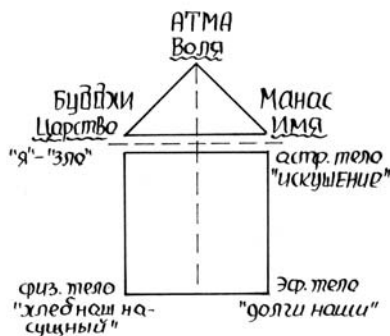


Рис. 52

Своей структурой молитва образует две геометрические фигуры (Бог геометризирует!), обладающие особенно глубоким смыслом в эзотерике числа и символа. И фигуры и элементы молитвы Рудольф Штайнер показал в виде рисунка, который мы и воспроизводим (рис. 52).

Заключительные слова молитвы способствуют возведению семичленного существа человека в сферы состояний жизни (рунд), состояний сознания (зоны) и состояний формы (глобы): «Ибо Твое есть Царство, и Сила (Власть), и Слава (Величие)» (см. рис. 24), — т.е. по ступеням эволюции (см. ИПН. 93а, 27.10.1905).

Зная обо всем этом, мы начинаем глубже понимать, почему «Отче наш» является главной христианской молитвой и краеугольным камнем наиважнейшего церковного таинства — обедни, во время которой совершается пресуществление земных веществ и причастие. Триединый высший дух человека соединяет четыре части обедни, производя тем самым просветление, одухотворение, возвышение «четырёхугольника» человеческого существа.

В ходе земной инкарнации человек проходит через две мистерии: Мистерию рождения и Мистерию смерти. И в той и в другой по четыре части. Мистерия рождения начинается с нисхождения человека из общности с духом в земное тело. Затем совершается вхождение в родство с материей. Третье — приспособление к Земле, к ее центральным силам. Наконец, происходит овладение речью. К Мистерии смерти, к другому полюсу жизни, мы приближаемся, как говорит Рудольф Штайнер, идя «обратным» путем, начиная с дара речи. И это первая часть обедни: чтение Евангелия. Его иногда дополняют проповедью, которую не следует интеллектуализировать, поскольку тогда в слушающих ее (в силу законов диалектики) будут рождаться противоречия. Проповедь должна содержать в себе субстанцию гения речи (сверхчувственного иерархического существа).

Далее в ритуале обедни совершается бескровное жертвоприношение, воскурение ладана. Так создается противовес центральным силам Земли, что помогает человеку приспособиться к периферии духа — к бытию в материи (но также и в интеллектуализме), не поработавшая ею. Тут имеет место полярная инверсия процессов рождения и воскресения. Из духовного центра мира рождается человек, сходя на материальную его периферию. Но, становясь здесь Я-центром, он духовные дали мира (область духовного Зодиака и даже то, что стоит выше ее) переживает как некоего рода сферу, бесконечно удаленную от него. Жертвоприношение совершается таким образом, что дыму ладана напечатлеваются *формы* произносимых слов. Так способствует человек *Славе* мира.

В третьей части обедни совершается претворение материи, ее одухотворение. Какой силой совершается оно? «Точно так же, как силы периферии действуют по направлению к центру, когда речь идет о рождении, так теперь силы, вызванные нами через жертвоприношение, действуют (в направлении от нас. — *Авт.*) в мир. Они действуют потому, что мы воскурению доверили наше слово. Они теперь действуют от центра и несут дематериализованное слово вовне; тут действует сила самой речи (слова), и благодаря этому мы оказываемся в состоянии совершить четвертое — противоположное нисхождению (на Землю): соединение с высшим, причастие». (ИПН. 343, S. 178f.)

Обе Мистерии вместе образуют семичленное единство, поскольку они соединяются в человеке, а он — семичленен, и они также вписываются в семичленную «чашу» эволюции, которая для человека, участвующего сознательно в *таинстве развития*, есть чаша Грааля, несущая в себе просфору причастия — жизнь Самого Христа. Сказанное можно также пояснить рисунком (рис. 53).

Поверхность, форма чаши Грааля (чаши причастия*) есть Слава Божия; содержащееся в ней вино (вода) причастия есть Царство Божие, или

*) Мы помним, что она была чашей Тайной Вечери и в нее Иосиф Аримафейский собрал на Голгофе кровь Спасителя.



Рис. 53

Жизнь; облатка есть Сила Божьего Царства, соединяющего в себе Жизнь и Славу. В ней: «Я и Отец — одно».

В результате соединения обеих Мистерий человек из своего объективного развития, приведшего его во «тьму» материального мира, инволюирует духовную силу, вновь возводящую его в высшие сферы бытия. Природа при этом освящается, пронизывается (как и прежде) духом, нисходящим из высей. Человек в этом процессе — лишь посредник: священник (жрец).

Христианство будущего с его поклонением Богу «в духе и истине» превращает индивидуального человека одновременно в алтарь и жреца; субстанции же для претворения берутся из самой души человека. Не случайно у средневековых алхимиков-розенкрейцеров высшим действием в их работе с элементами было чтение мессы (см. ИПН 343, S. 122). В индивидуальном культе, обращенном в будущее, алтарем служит развивающийся в области головы эфирный центр — «эфирное сердце», а теургией — восхождение от рефлексии к созерцающему духу и к имажинативному сознанию. Осуществление такого Христианства многими стало возможным с началом эпохи Архангела Михаэля (с 1879 г.). Для этого нужно научиться мыслить не абстрактно, а в Троице, где соединительным звеном всех противоположностей выступает Христос (см. рис. 50). Он, как воплотившийся на Земле Жизнедух, должен занять господствующее положение в нашем триединном духе, стать высшим законом, вызывающим метаморфозу «четырёхугольника» тела и «я» с помощью «треугольника» духа, действующего во всей семичленности мышления. «Треугольник» этот необходимо направить вершиной вниз, а поскольку он находится в динамике развития, то, по мере преображения «четырёхугольника», он со временем займет положение — под действием высшего Я человека — вершиной вверх (см. далее рис. 54).

Поскольку описываемая нами работа духа внутри нас является продолжением объективного мирового эволюционного процесса, то структура семичленного человека благодаря ей метаморфозируется. Она приобре-

тает иной вид, по сравнению с тем, что дает Рудольф Штайнер на рисунке, который приведен у нас под номером 52. Показанное на том рисунке выражает констелляцию творения в его отношении к Творцу. Это, если можно так выразиться, основная структура, из которой исходит процесс развития человека и в которую он возвращается. Сам же процесс развития обусловлен иными положением и отношением Божественного Троиинства к творению. Они показаны на рис. 26, 27, 30, и мы уже описали их становление.

Таким образом, действие триединого духа в четырех членах человека и в семичленностях мыслительных циклов всецело соответствует процессу мировой эволюции. Подобного рода взаимосвязи не могут не носить религиозного характера. Ведь цель развития, как и цель религии, состоит в соединении человека с Богом. Если мы новый мыслительный процесс можем переживать религиозно, то он уподобляется мессе, совершаемой нами в нас самих. Чтение Евангелия в таком случае соответствует выдвиганию начального тезиса. Ведь мы ставим его, исходя из задач познания, которое является для нас Богопознанием и самопознанием. Он есть плод нашего «я» и одновременно вестник Духа — тень интеллигибельного существа. Тогда синтез может быть пережит как воскурение ладана, как жертвоприношение. Он, как суждение, принадлежит нам, и мы стараемся вписать его (как феномен нашего земного духа), «вдумать», в мировой эфир, оторвать процесс мышления от физического тела и так *начать* «платить» «долги наши», преодолевать первородный грех.

При переходе от третьего к пятому элементу мыслительного цикла начинается процесс пресуществления низшего «я», в нас совершается Гётево «умри и будь». В результате этого процесса должно очищаться астральное тело, должны быть преодолены внутренние и внешние искушения, чтобы чистая любовь к объекту познания соединила нас с ним в одно и он бы открыл нам свою идею в идеальном восприятии. На этой ступени совершается пресуществление, преображение всего человеческого существа, высшим же плодом его является «эфирное сердце» (см. рис. 45). Это, по сути, есть чаша Грааля, которую мы обретаем внутри нас самих. В ней мы находим гостию: понятийные и нравственные интуиции, о которых пойдет речь во второй части «Философии свободы». Это не противоречит сказанному выше, что эфирный мозг представляет собой алтарь спиритуально-мыслительного культа. Отношения в таком культе настолько одухотворяются, что служащее алтарем для совершающего культ есть в то же время чаша для высших даров духа, и человек, сделав всё для получения интуиций, все же не может принуждать их являться ему. Рудольф Штайнер говорит: «Кто знает, что человек при каждой мысли дает устремляться в себя божественному потоку, кто осознает его, тот в результате получает дар высшего познания. ... кто знает, что познание есть *причастие*, тому известно также, что оно ... символизировано в Тайной Вечере. ... Необходимо сделать себя достойным и способным к познанию». (ИПН. 266/1, S. 48.)

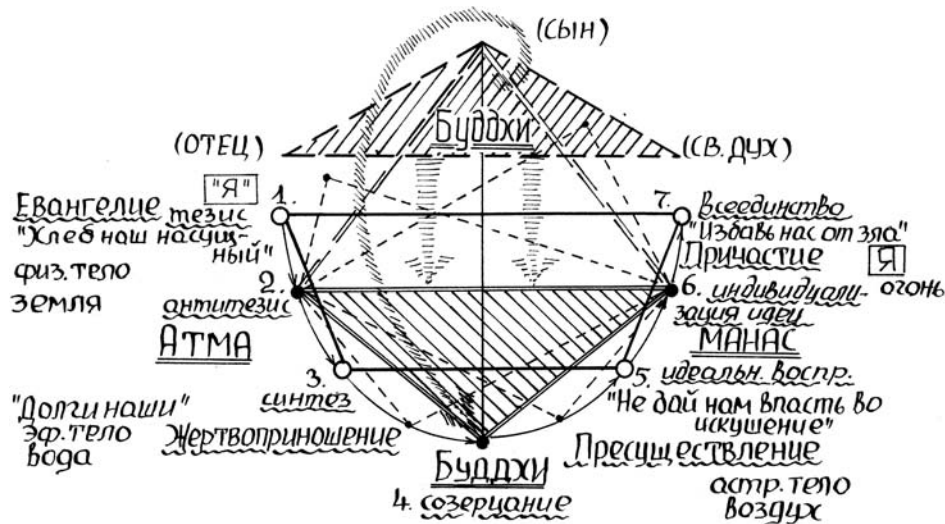


Рис. 54

В процессе своего нового преобразования структура нашего мышления уподобляется чаще эволюции. И примечательно (как это видно из рис. 54), что вся она «прочерчена», «вычеканена» в таком случае в нас деятельностью вершины Божественного Треугольника, т.е. *деятельностью Христа* (см. также рис. 26, 27). Таково действие «Отче наш» в человеке, если к нему обращаются, чтобы служить Богу «в духе и истине». Мы находим эзотерическую структуру этой молитвы, показанную на рис. 54, иной, чем ее дает Рудольф Штайнер. Объясняется это тем, что в том случае она призвана помочь человеку прийти в связь с Отцом мира, правящим в вечности, с его первым откровением (см. рис. 52). Поэтому божественный Манас в той структуре приближен к астральному телу человека и «я». В нашем случае мы рассматриваем молитву в динамике такого индивидуального развития, когда не наше «я», а Я Христа, Господа Царства преображает нас, начиная с *физического тела и абстрактного мышления*, а мы изо всех сил нашего сознания стремимся идти навстречу Ему.

Божественное Триединство действует в нас как наш высший триединый дух, которым мы овладеем сознательно в будущем. В семичленном цикле мышления он действует в элементах отрицания, созерцания и индивидуализации идеи: по оси нашего восхождения от низшего «я» к высшему. Это треугольник самосозидания. Когда мы метаморфизируем мышление, Божественный Треугольник, сначала опирающийся на наши физическое тело и высшее Я, *опускается* вглубь нашего существа и начинает опираться на эфирное и астральное тела, в одном случае (антитезис) по принципу «я и Отец одно», в другом (элемент 6) по принципу: Я пошлю вам «Духа Утешителя». Именно в этой констелляции Божественное берет нас с со-

бой в духовные выси, мы начинаем поклоняться Богу «в духе и истине», что ведет нас к овладению индивидуальным Манасом, т.е. к становлению десятой Иерархией.

Метаморфозы описываемого нами мышления пронизывают человеческое существо вплоть до его органического состава и функций. Ведь если мы освобождаемся от мышления в теле, то в нем должно измениться и отношение синей и красной крови, связь дыхания с кровообращением. Преодоление же первородного греха означает воссоединение в нас библейского «Древа жизни» с «Древом познания». На них-то, собственно говоря, и опирается в нас треугольник самопреображения. Но эти вопросы мы сможем рассмотреть лишь в последних главах, пройдя через необходимое для них подготовку.

Соединение разделившихся после грехопадения человека райских деревьев означает наделение индивидуального сознания истинным бытием. Так далеко может повести нас логика созерцающего мышления. Овладение ею первоначально происходит на понятийном уровне, но ведет она нас к высшему познанию, сопровождающемуся преобразованием души и духа, к индивидуальной свободе.

В заключение этой главы следует еще напомнить о том, что в мире Великой Пралайи Триединое Божество открывает Себя как пятичленность (см. рис. 40), и эта последняя есть высший прафеномен человека, макроантропос. Именно он и «встает» в Манвантаре, как на две колонны, на «Древо жизни» (красную кровь) и «Древо познания» (синюю кровь). В истории культуры те «колонны» особенно ярко представлены Гёте и Гегелем. Духовная наука Рудольфа Штайнера воссоединяет их с помощью пентаграммы микроантропоса, мыслящего по законам логики созерцающего мышления, которая в ее осуществлении есть *религия мыслящей воли*, ибо мышление в таком случае должно быть освящено и стать чистой волей (рис. 55).

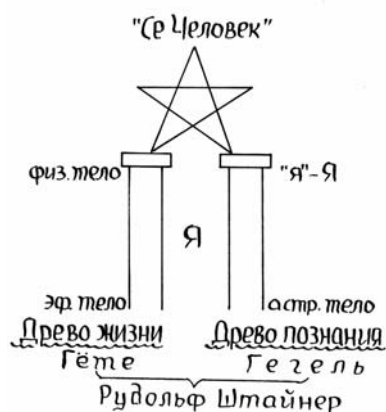


Рис. 55. (Согласно рис. 26 и 54)

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Глава 3. Мышление на службе у миропонимания

У Рудольфа Штайнера имеются две характеристики «Философии свободы», особенно важные для понимания совершаемой нами работы. В одной из них он говорит, что книга эта, собственно говоря, «является лишь неким родом партитуры, и читать эту партитуру следует во внутренней деятельности мышления...». (ИПН. 322, 3.10.1920.) В другом месте, а именно в «Очерке тайноведения» в главе «Познание высших миров», Рудольф Штайнер пишет, что в таких его сочинениях, как «Философия свободы», «Основные черты теории познания мировоззрения Гёте», показано, чего может достичь мышление, отдаваясь «не впечатлениям физически-чувственного мира, а *только самому себе*. ... Они предлагают то, чего может достичь мышление, когда оно поднимается над чувственным наблюдением, но еще избегает вступать на путь духовного исследования. Кто открывает всю свою душу воздействию этих сочинений, тот уже находится в духовном мире; только мир этот открывается ему как мир мыслей». (ИПН. 13, S. 343f.)

В этих книгах, таким образом, предлагается практика *посвятельного* пути, и она по своему характеру родственна художественному творчеству. Это последнее ведь также поднимается над чувственным наблюдением и, оставаясь явлением «посюсторонним», открывает собой сверхчувственную реальность. Но может ее и не открывать. Например, дирижер, имея перед собой партитуру симфонии, может поставить перед музыкантами метроном и предложить им строго следовать его «указаниям». — Ну а когда и каким инструментам вступать в игру, — добавит он при этом, — все это отмечено в нотных листах. Совершенно очевидно, никакого феномена искусства при таком исполнении симфонии не возникнет.

То же самое можно сказать и о работе с «Философией свободы». Даже разгадав ее структуру, характер движения мысли в ней, мы ничего не достигнем, оставаясь при «метрономе» рассудочного мышления. Ибо ее «партитура» читаема лишь созерцающей силой суждения, лишь она способна переносить нас в сверхчувственное еще *до* наступления сверхчувственных восприятий.

Реальность интеллигибельного мира открывается земному человеку на путях мышления, а также в этических и эстетических переживаниях. Желаем мы с тем миром прийти в непосредственную связь — нам необходимо все три рода его явления свести воедино. Только тогда мышление станет созерцающим.

Художественное не может быть строго формализовано. С другой стороны, у него есть границы. В соответствии с тем, что мы говорили по поводу рис. 23 — о том, как выражает себя в становлении мира всеопределяющее действие Божественного Триединства, — следует и о художественном про-

изведении сказать, что уже в начале его создания творец, художник предчувствует его окончание, некую границу. Она — чисто *эстетического* рода, может быть чрезвычайно удалена от всего чувственного и даже быть не выразимой вполне, однако она существует. Периодически она преодолевается, меняется, и тогда в искусстве возникает новое направление. О том, что это обстоит именно так, свидетельствует полная несостоятельность поп-арта с его эстетическим и этическим релятивизмом.

Достоинства логики созерцающего мышления состоят в том, что в ней есть как формально закрепленные элементы, так и простор для, скажем, *организованного воображения*. Оно у каждого человека свое. Поэтому нашим структурным анализом мы не предполагаем дать единственно возможное прочтение партитуры «Философии свободы». Наша задача — показать, что ее можно читать. Художественное произведение представляет собой некое объективное, одной из составных частей которого является переживающий его субъект.

Имея в виду эти дополнительные соображения, приступим к третьей главе. Вся она пронизана принципом синтеза. К суждению, к утверждению устремляются все ее элементы. Поэтому затруднительно будет переживать в ней элементы созерцания. Однако и в мире природы объекты созерцания ведут себя по-разному. Одно дело — созерцать растение, другое — животное или человека. Что-то подобное можно сказать и о различии созерцаний в главах первой, второй, третьей.

Все содержание главы, а в особенности ее цикл I, развивается в духе последнего умозаключения предыдущей главы, которое гласит: для нас важно, как сознание ежечасно живет. Живет же оно, о чем уже многократно говорилось, будучи раздираемым противоположностью между идеей и восприятием. В главе 3 предпринимается, наконец, попытка перекинуть через разделяющую их пропасть первый мост и так привести их к предварительному синтезу. Сначала это делается очень размеренно, созерцательно, чтобы дать проявиться *самоочевидности* некоторых фактов. Тезисом в цикле I выступает наблюдение, антитезисом — размышление по поводу наблюденного. Первый синтез получается довольно скромным, но так это кажется лишь на первый взгляд; стоит в него вдуматься, и он окажется прямо-таки глобальным: существует два мира, один из которых творит *сам* человек.

ЦИКЛ I

1. Когда я наблюдаю, как один бильярдный шар, получив толчок, передаёт свое движение другому, то на течение этого наблюдаемого процесса я не оказываю никакого влияния. Направление движения и скорость второго шара обусловлены направлением и скоростью первого. Пока я ограничиваюсь простой ролью наблюдателя, я лишь тогда могу что-либо сказать о движении второго шара, когда оно наступит.

2. Иначе обстоит дело, когда я начинаю размышлять о содержании моего наблюдения. Мое размышление имеет целью образовать понятия о процессе. Я привожу понятие упругого шара в связь с некоторыми другими понятиями механики и принимаю во внимание особые обстоятельства, имеющие значение в данном случае. Таким образом, к процессу, совершающемуся без моего участия, я пытаюсь присоединить второй, происходящий в сфере понятий. Последний зависит от меня. Это обнаруживается благодаря тому, что я могу ограничиться одним лишь наблюдением и отказаться от всякого подыскивания понятий, если не имею в том потребности. Но если такая потребность существует, то я успокоюсь только тогда, когда мне удастся понятия шара, упругости, движения, толчка, скорости и т.д. привести в известную связь, к которой наблюдаемый процесс находится в определенном отношении.
3. И как достоверно, что механический процесс совершается независимо от меня, так же достоверно и то, что логический процесс мышления в понятиях не может произойти без моего содействия.

Элемент созерцания семичленен, дан в виде подцикла, что усиливает его внутреннюю активность. Объект этого созерцания — сам человек. Необходимо приучить себя по-разному переживать созерцания в зависимости от их объекта. Перед этой задачей стоял и Гёте, когда от растительного мира обратился к изучению животных.

В элементе 4 активность — не интеллектуального рода. Она направлена лишь на отслаивание того, что в данный момент мы созерцать не хотим. Так по мере отделения существенного от несущественного, вернее сказать, во внутреннем всматривании в этот процесс мы попросту остаемся с самым существенным; оно и образует элемент 5.

4. Является ли эта моя деятельность действительно продуктом моего самостоятельного существа † или же правы современные физиологи, утверждающие, что мы не можем мыслить как хотим, а должны мыслить так, как это определяют находящиеся в нашем сознании мысли и сочетания мыслей (см. *Циген. Учебник физиологической психологии*. Иена, 1893, стр. 171 нем. изд.), — † этот вопрос будет предметом дальнейшего рассмотрения. † Пока мы хотим лишь установить факт, что мы чувствуем себя постоянно вынужденными подыскивать к данным нам без нашего содействия предметам и процессам понятия и сочетания понятий, стоящие в определённом отношении к ним. † Является ли такая деятельность на самом деле *нашей* деятельностью или мы выполняем ее по неотвратимой необходимости, — это мы пока оставим в стороне.
5. Бесспорно, на первый взгляд она нам является как наша. Мы знаем совершенно точно, что вместе с предметами нам не сразу бывают даны их понятия. И хотя это может быть лишь видимость, будто я сам являюсь деятельным участником, — непосредственному наблюдению дело представляется именно так. † Вопрос заключается в следующем: что мы выигрываем, находя к некоему процессу понятийное соответствие?

Индивидуализация идеи вновь возвращает нас к тезису и антитезису. Их определенность здесь значительно возрастает, поскольку их берет в себя и подвергает испытанию мыслящий субъект. Когда с процессом наблюдения так активно соединяется мыслящее «я», то тут же начинает проявляться и их единство, что показывает элемент 7.

6. Существует глубокое различие в способе, каким соотносятся для меня между собой части какого-нибудь процесса до и после нахождения соответствующих понятий. Простое наблюдение может проследить отдельные части данного процесса в их течении; но связь их между собой остаётся темной до привлечения на помощь понятий. Я вижу, как первый бильярдный шар движется с известной скоростью по направлению ко второму; что произойдёт после их столкновения — это я должен выждать, но и тогда я смогу проследить это опять-таки только глазами. Положим, что в момент столкновения кто-то закроет мне поле зрения, в котором происходит процесс, и тогда — как простой наблюдатель — я останусь неосведомлённым обо всём, что произойдет потом. Но дело будет обстоять иначе, если еще до закрытия поля зрения я найду соответствующие понятия для определения взаимоотношений между шарами. В таком случае я смогу знать о происходящем и после того, как прекратится возможность наблюдения.
7. Лишь наблюдаемый процесс или предмет из самого себя не даёт никакого знания о своей связи с другими процессами или предметами. Эта связь становится очевидной только тогда, когда наблюдение соединяется с мышлением.

Второй цикл построен кратко и энергично. Ведь мы работой антитезиса достаточно много занимались в главе 2. Недостаточно чуткому в отношении чувства мысли читателю может показаться, что элементы 1–2 цикла II являются просто продолжением элемента 7 цикла I. Но стоит задержаться на этих элементах подольше, и мы отчетливо почувствуем их разнохарактерность. Элементы 1–2 возводят цикл I в октаву, и они есть новое начало. У них, так сказать, иной *стиль* звучания по сравнению с элементом 7, который, в свою очередь, стилистически вполне соответствует всему, что его подготовило в цикле I. Диалектическая триада цикла II наминает таковую в цикле I главы 1.

ЦИКЛ II

- 1.-2. *Наблюдение и мышление* суть две исходные точки для всякого духовного стремления человека, поскольку он сознаёт таковое.
3. Приёмы как обычного человеческого рассудка, так и сложнейших научных исследований основываются на этих двух главных столпах нашего духа (ума).
4. Философы исходили из различных изначальных противоположностей: идеи и действительности, субъекта и объекта, явления и вещи в себе, «я» и «не-я», идеи и воли, понятия и материи, силы и вещества, сознательного и бессознательного.

5. Но легко показать, что всем этим противоположностям должна предшествовать противоположность *наблюдения и мышления*, как самая важная для человека.
6. Какой бы принцип мы ни установили, мы должны показать, что он где-либо наблюдался нами, или же высказать его в форме ясной мысли, которая может быть затем продумана каждым. Всякий философ, вздумав говорить о своих исходных принципах, вынужден пользоваться формой понятий, а следовательно — и мышлением. Этим он косвенно признает, что для своей деятельности он уже предполагает наличие мышления.
7. Является ли мышление или что-нибудь другое главным элементом мирового развития — об этом здесь пока ещё рано судить. Но что философ не может без мышления получить об этом никакого знания — это ясно заранее.

Не следует антитезис рассматривать исключительно лишь как отрицание тезиса. Напомним еще раз, что об этом говорит Бёме, что тезис замкнут в себе, неподвижен или, скажем, малоподвижен. Его символом Бёме называет алхимическую соль, а символом антитезиса — ртуть (меркурий). Благодаря ей в «терпкость», в «солевое» тезиса вступают сила и жизнь. Именно таким можно пережить отношение между циклами I и II. А далее, продолжает Бёме, «в борьбе покоя и движения, смерти с жизнью открывает себя третий природный образ (форма — *Naturgestalt*) (сера)». (ИПН. 7, S. 128.) Борьба эта может быть разного рода, качества, не только между «да» и «нет», но и между «покоем» и «движением». Главное в ней — появление некоего нового, третьего облика, который проявляется подобно фотографии на фотобумаге, погруженной в специальный раствор.

Наблюдение в нашем случае играет роль соли, мышление о нем — роль ртути. Но что из их взаимодействия открывает себя как сера — это находит свое выражение в *приоритете мышления перед наблюдением*. Мы подходим к циклу III. Его тезис находится точно в таком же отношении к элементу 7 цикла II, как это было в случае циклов II и I. Развитие мысли идет от октавы к октаве, т.е. путем метаморфоз.

Но следует отметить ещё одну особенность, присущую третьей главе. Благодаря ей три первых цикла соединяются в единство ещё одним способом. В главе рассматриваются, можно сказать, два столпа, на которых зиждется бытие индивидуального духа, это — мышление и наблюдение. Сначала в цикле I предпочтение отдается наблюдению, но из рассмотрения его выявляется роль мышления. Сказать, однако, что из них над чем превалирует, тут ещё нельзя. Поэтому в цикле II тезис и антитезис даны не просто слитно — в такой их формулировке мы вольны считать тезисом как наблюдение, так и мышление. Дело начинает понемногу разясняться лишь к концу цикла II и вполне определенным делается в цикле III. Становится как бы самоочевидным, что в жизни духа первостепенное значение имеет мышление, и, кроме того, *мышление можно ещё наблюдать*.

ЦИКЛ III

1. Пусть мышление играет второстепенную роль при возникновении мировых явлений, но при образовании воззрений на них ему, несомненно, принадлежит главная роль.

Синтез, согласно Бёме, рождается из борьбы покоя и движения. Она в цикле III налицо. Но характер ее теперь иной. В цикле II она состояла в том, чтобы цикл I «поглотить» и привести в движение. Что последует из этого, мы не знали. Мы видели только, что без мышления полноценное наблюдение состояться не может. Теперь нам открывается, что если наблюдать мышление, то в нас возникает нечто уникальное.*) Так поистине алхимически ткёт себя диалектическая триада в семичленном цикле мышления.

2. Что же касается наблюдения, то наша потребность в нём коренится в нашей организации. Наше размышление о лошади и предмет «лошадь» суть две вещи, выступающие для нас раздельно. И этот предмет становится доступен нам только через наблюдение. Сколь мало через простое глядение на лошадь мы можем составить себе понятие о ней, столь же мало через простое мышление мы в состоянии создать соответствующий предмет.

Во времени наблюдение даже предшествует мышлению. Ибо и с мышлением мы должны сначала познакомиться через наблюдение. [Поэтому] существенным было дать [сперва] описание наблюдения, когда мы в начале этой главы изобразили, как мышление загорается при том или ином процессе и выходит за пределы того, что дано без его участия. Всё входящее в круг наших переживаний мы замечаем только через наблюдение. Содержание ощущений, восприятий, созерцаний, чувств, волевых актов, образов сна и фантазии, представлений, понятий и идей, всяких иллюзий и галлюцинаций — всё это даётся нам через *наблюдение*.

3. Однако мышление как объект наблюдения всё же существенно отличается от всех других вещей. Наблюдение стола или дерева возникает у меня тотчас же, как только эти предметы появляются на горизонте моих переживаний. Но мышление об этих предметах я наблюдаю не одновременно. Я наблюдаю стол, совершаю мышление о столе, но я не наблюдаю этого мышления в тот же самый момент. Я должен сначала перенестись на точку зрения, находящуюся вне моей собственной деятельности, если наряду со столом я хочу наблюдать и моё мышление о столе. Между тем как наблюдение предметов и событий и мышление о них являются обычными состояниями, заполняющими мою повседневную жизнь, наблюдение мышления есть своего рода исключительное состояние. Необходимо соответствующим образом принять во внимание этот факт,

*) В соответствующем месте мы еще займемся специальными алхимическими рассмотрениями, чтобы понять роль солевого и серного процессов в организме при возникновении мышления.

когда речь идёт об определении отношения мышления ко всем другим содержаниям наблюдения. Следует уяснить себе, что при наблюдении мышления к нему применяется приём, который для наблюдения всего остального содержания мира является нормальным состоянием, но который для мышления не наступает в этом нормальном состоянии самостоятельно.

Поскольку цикл, рассматриваемый нами, является третьим в третьей главе, то процесс образования синтеза должен быть выражен в нем с особым искусством и обладать повышенной диалогичностью. И мы видим, что по ходу дальнейшего изложения элемент 3 берется как тезис и ему противопоставляется новый антитезис, элемент 2', после чего возникает ещё один синтез.

1. тезис	}	<i>тезис</i> ← антитезис 2' = синтез 3' → 4, 5...
2. антитезис		
3. синтез		

Рудольф Штайнер использует здесь классический прием диалектического мышления, несчетное число раз встречаемый в сочинениях Гегеля. Для несведущего читателя приведем один пример. Гегель начинает введение к своей «Энциклопедии философских наук» следующей диалектической триадой: [*Тезис*] «Философия лишена того преимущества, которым обладают другие науки. Она не может исходить из предпосылки, что ее *предметы* непосредственно признаны представлением и что ее *метод* познания заранее определен в отношении исходного пункта и дальнейшего развития. [*Антитезис*] Правда, она изучает те же предметы, что и религия. Философия и религия имеют своим предметом истину... что Бог и *только* Он *один* есть истина. ... [*Синтез*] Философия может, следовательно, предполагать знакомство с ее предметами... хотя бы потому, что сознание составляет себе *представления* о предметах раньше, чем *понятия* о них, и, только проходя через представления и обращая на них свою деятельность, *мыслящий дух* возвышается к мыслящему познанию и постижению посредством понятий».

Далее Гегель использует полученный результат как тезис, т.е. не формулирует его заново, и противопоставляет ему новый *антитезис*: «Но когда приступают к мыслящему рассмотрению предметов, то вскоре обнаруживается, что оно содержит в себе требование показать *необходимость* своего содержания и доказать как самое бытие, так и определение своих предметов. [*Новый синтез*]. Таким образом, оказывается...» и т.д.

2' Кто-нибудь мог бы на это возразить, что подмеченное здесь мною относительно мышления, приложимо также и к чувствованию и к другим видам духовной деятельности. Когда мы, например, испытываем чувство удовольствия, то оно также загорается от какого-нибудь предмета, и я наблюдаю именно сам этот предмет, а не чувство удовольствия.

- 3' Но такое возражение основано на ошибке. Удовольствие вовсе не находится в таком же отношении к своему предмету, как образуемое мышлением понятие.

Но сходство диалектических приемов, к которым прибегают Гегель и Рудольф Штайнер, остается все-таки лишь внешним. Их различие заключается в том, что Гегель и не помышляет выходить из сферы чисто понятийного. Рудольф же Штайнер, решая ту же самую, что и Гегель, задачу — доказать необходимость мысленного рассмотрения наблюдаемого, — приходит к совершенно особенному содержанию этого рассмотрения: к наблюдению того, что находится в действии — самого мышления. В этом акте возникает новое качество, мы ставим себе задачу покинуть план лишь мыслительного. Это ключевой момент. Он нуждается еще в детальной понятийной разработке. И чтобы вернуться к ней, и потребовался еще один синтез. Его можно созерцать, и это не будет созерцательной «тавтологией», которая возникла бы, если бы мы попытались созерцать мышление, с которым мы имели дело в элементе 3, а не в элементе 3'.

4. Я совершенно определённо сознаю, что понятие вещи образуется моей деятельностью, между тем как удовольствие вызывается во мне предметом подобно тому, как, например, падающим камнем вызывается изменение в предмете, на который он падает. Для наблюдения удовольствие дано совершенно таким же образом, как и вызывающий его процесс. Того же самого нельзя сказать о понятии. Я могу спросить: почему известный процесс вызывает во мне чувство удовольствия? Но я отнюдь не могу спросить: почему процесс вызывает у меня определённую сумму понятий? Это просто не имело бы смысла. При размышлении о процессе дело вовсе не идёт о воздействии на меня. Я ничего не могу узнать о себе самом из того, что мне знакомы понятия, соответствующие наблюдаемому мною изменению, произведённому в оконном стекле брошенным в него камнем. Но я, конечно, узнаю кое-что о своей личности, если мне знакомо чувство, пробуждаемое во мне тем или иным процессом. Когда я, наблюдая предмет, говорю: это роза, — то я решительно ничего не высказываю о себе самом; но когда о той же вещи я говорю, что она вызывает во мне чувство удовольствия, то я характеризую не только розу, но и самого себя в моём отношении к розе.

Созерцание ввело нас в широкую сферу жизни чувств, соединило с полнотой внутреннего мира человека. Из этого созерцания с новой силой, с двойной убедительностью (за счет проверки опытом) вновь (в новом облике) является тезис.

5. Таким образом, не может быть и речи об одинаковости отношения мышления и чувствования к наблюдению. То же самое легко можно было бы вывести и для других видов деятельности человеческого духа. В их отношении к мышлению они стоят в одном ряду с другими наблюдаемыми процессами и предметами. Своеобразная природа мышления состоит как раз в том, что оно есть деятельность, направленная только на наблюдаемый предмет, а не на мыслящую личность.

Индивидуализация идеи протекает в самонаблюдении, которое задается полученным выводом. Элемент 7 представляет собой еще одно и последнее усилие, совершаемое тезисом на пути к новой для него истине — к свету. Так ведет себя слабое на вид растение, пробивающееся к солнцу сквозь толщу асфальтного покрытия: вот оно вспучило это покрытие, образовало в нем трещину, разлом и, наконец, пробилось из тесноты и мрака к воздушному простору и свету. В подобном духе идет и развитие циклов мышления.

6. Это сказывается уже в самом способе, каким мы выражаем наши мысли о вещи, в противоположность нашим чувствам или волевым актам. Когда я вижу предмет и узнаю его как стол, то я ведь обычно не говорю: я мыслю о столе, — а скажу просто: вот стол. Но я не задумуюсь сказать: я рад столу. В первом случае для меня совершенно не важно высказать, что я вступаю в какое-либо отношение к столу; во втором же случае речь идет как раз об этом отношении. Говоря: я мыслю о столе, — я уже вступаю в вышеописанное исключительное состояние, когда предметом наблюдения делается нечто такое, что всегда содержится в нашей духовной деятельности, но не как наблюдаемый объект.
7. Своеобразие природы мышления состоит именно в том, что мыслящий забывает о мышлении в то время, как он его выполняет. Не мышление занимает его, а предмет мышления, который он наблюдает.
Итак, первый результат нашего наблюдения мышления состоит в том, что оно представляет собой ненаблюдаемый элемент нашей обычной духовной жизни.

Как мы могли заметить, для главы 3 характерно особенно тесное, повсеместное сочетание диалектичности и созерцательности. Но вот мы подходим к циклу IV, который в структуре главы занимает место элемента созерцания. Здесь выводы, полученные в ходе трех первых циклов, должны подвергнуться «душевному наблюдению», в котором созерцание играет доминирующую роль. Мы увидим, что содержание цикла IV не сильно отличается от содержания цикла III. Выводы же их различаются за счет изменяющегося метода мышления. Следует сказать, что это происходит на протяжении всей главы. Одно и то же двухаспектное (мышление — наблюдение) содержание переходит из цикла в цикл, а развитие его достигается за счет разнохарактерности циклов.

Главную особенность цикла IV можно еще охарактеризовать словами Якова Бёме, в которых он описывает четвертый этап мирового развития. Синтез, как мы помним, сбрасывает с себя покровы в борьбе покоя и движения. А далее «эта борющаяся в себе жизнь приходит к откровению; впредь она уже более не живет внешней борьбой своих членов; ее существо сотрясается насквозь единой вспышкой освещающей себя молнии (огонь)». (ИПН. 7, S. 128.) Огонь, горение — это жизнь, будь то обмена

веществ, души, охваченной вдохновением творчества, или процесса возникновения в человеке восприятия и мышления. Теперь мы уясняем себе, что *акт созерцания есть тоже алхимическое горение*, в нем работает элемент огня. Благодаря ему Я метаморфозирует первые три элемента семи-членного цикла (рассудочные по преимуществу) в последние три элемента (восприятийные по преимуществу).

В течение трех первых циклов нарастала борьба идей за то, чтобы утвердить право мышления быть особым рода объектом наблюдения. Теперь внешняя активность ослабевает, субстанция мысли нуждается в переплавке, но сама она остается. Пройдя «огненную пробу», она являет нам свою квинтэссенцию. Итак:

тезис — субстанция,
антитезис — субстанция плюс элемент огня.

ЦИКЛ IV

1. Причина, почему мы не наблюдаем мышления в повседневной духовной жизни, заключается не в чём ином, как в том, что оно основано на нашей собственной деятельности. То, что я произвожу не сам, входит в поле моего наблюдения как нечто предметное. Я вижу себя противостоящим ему как чему-то возникшему без меня; оно подступает ко мне; я должен принять его как предпосылку моего процесса мышления. Когда я размышляю о предмете, я занят им, мой взор направлен на него. Это занятие и есть мыслящее рассмотрение. Не на мою деятельность, а на объект этой деятельности направлено моё внимание. Другими словами: когда я мыслю, я смотрю не на моё мышление, которое я сам произвожу, а на объект мышления, которого я не произвожу.
2. Я нахожусь в том же положении даже тогда, когда даю наступить исключительному состоянию и размышляю о самом моём мышлении. Я никогда не могу наблюдать моё сиюминутное мышление; лишь опыты, произведённые мною над моим мыслительным процессом, могу я впоследствии сделать объектом мышления. Если бы я захотел наблюдать моё сиюминутное мышление, то мне пришлось бы расщепиться на две личности: на ту, которая мыслит, и на другую, которая смотрит на себя со стороны при этом мышлении. На такое я не способен. Я могу это выполнить лишь в двух отдельных актах. Мышление, подлежащее наблюдению, никогда не бывает тем, которое при этом находится в деятельности, но всегда другим. Произвожу ли я для этой цели наблюдение над моим собственным прежним мышлением, или прослеживаю мыслительный процесс другого лица, или же, наконец, как в вышеприведённом случае с движением бильярдных шаров, предполагаю вымышленный мыслительный процесс — это не суть важно.

Рождающийся синтез поистине фундаментален. Он ставит нас перед вопросом: так что же, совершая мыслительную деятельность, не уподобляемся ли мы Самому Богу?

3. Две вещи несовместимы друг с другом: деятельное созидание и созерцательное противопоставление. Об этом знает уже книга Бытия. В первые шесть мировых дней Бог создаёт мир, и только когда мир уже существует, наступает возможность и созерцать его: «И Бог взглянул на всё, что Он сотворил, и вот, оно было очень хорошо». Так же обстоит дело и с нашим мышлением. Оно сначала должно быть налицо, если мы хотим его наблюдать.

Созерцание вновь может показаться нам чрезмерно активным, но нужно иметь в виду, что активность эта иного рода, чем в диалектическом процессе. Горящее пламя необходимо регулировать, задавать ему направление, чтобы грелось то, что нужно, и как нужно. Мы только не вмешиваемся прямо в метаморфизирующиеся субстанции. Такова своеобразная пассивность четвертой ступени метаморфоз.

4. Основание, в силу которого мы не можем наблюдать мышление одновременно с его протеканием, то же самое, которое позволяет нам познавать его непосредственное и интимнее, чем какой-либо другой процесс в мире. Именно потому, что мы производим его сами, мы знаем и характерные черты его протекания, знаем способ, каким совершается происходящий при этом процесс. Всё, что в других областях наблюдения может быть найдено только косвенно: соответствующая реальная взаимосвязь и отношение отдельных предметов, — в мышлении мы это знаем самым непосредственным образом. Почему для моего наблюдения гром следует за молнией — этого я не могу узнать сразу же; но почему моё мышление соединяет *понятие* грома с *понятием* молнии — это я знаю непосредственно из содержания обоих понятий. Дело, конечно, совсем не в том, имею ли я верные понятия о громах и молнии. Связь имеющихся у меня понятий мне ясна, и притом через них самих.

Эта прозрачная ясность относительно процесса мышления совершенно независима от нашего знания физиологических основ мышления. Я говорю здесь о мышлении, поскольку оно выявляется из наблюдения нашей духовной деятельности. При этом совершенно не важно, каким образом некий материальный процесс моего мозга влечёт за собой другой процесс или влияет на него в то время, как я произвожу мыслительную операцию. Я наблюдаю в мышлении вовсе не то, какой процесс в моём мозгу соединяет понятие молнии с понятием грома, а то, что побуждает меня приводить оба понятия в определённую связь. Моё наблюдение показывает, что при сочетании моих мыслей я не руководствуюсь ничем иным, как только содержанием этих мыслей; я не руководствуюсь материальными процессами в моём мозгу. В менее материалистический век, чем наш, это замечание, конечно, было бы совершенно излишним. Но в настоящее время, когда существуют люди, полагающие, что если мы знаем, что такое материя, то будем знать также и то, как материя мыслит, должно быть сказано, что можно вести речь о мышлении, не вступая тотчас в противоречие с физиологией мозга. В настоящее время очень многим людям трудно усвоить понятие о мышлении в его чистоте. Человек, готовый изложенному мною здесь представлению о мышлении тотчас же противопоставить фра-

зу *Кабаниса*: «Мозг выделяет мысли, как печень желчь, слюнная железа — слюну и т.д.», — просто не знает, о чём я говорю. Он пытается найти мышление с помощью простого процесса наблюдения тем же способом, к которому мы прибегаем, когда дело касается других предметов содержания мира. Однако на этом пути он найти его не может, потому что оно, как я показал, именно здесь-то и ускользает от нормального наблюдения. Кто не может преодолеть материализма, у того отсутствует и способность вызывать в себе описанное исключительное состояние, которое доводит до его сознания то, что остаётся неосознанным при всякой другой духовной деятельности. У кого нет доброй воли перенестись на эту точку зрения, с тем так же невозможно говорить о мышлении, как со слепым о цвете. Но только пусть он не думает, что мы принимаем за мышление физиологические процессы. Он не уясняет себе мышления потому, что вообще не видит его.

На пятой ступени крепнет уверенность в правильности найденного на третьей. Так, собственно, и должно быть: синтез, пройдя отождествление с созерцанием, является в новом облики, в котором то, что доказывалось в цикле, становится самоочевидным.

5. Но для всякого, кто обладает способностью наблюдать мышление (а при доброй воле она есть у каждого нормально организованного человека), это наблюдение — самое важное из всех, какие он только может сделать. Ибо он наблюдает нечто произведённое им самим; он видит себя противопоставленным не чуждому поначалу предмету, а своей собственной деятельности. Он знает, как осуществляется то, что он наблюдает. Для него прозрачны условия и отношения. Им добыта точка опоры, исходя из которой можно с обоснованной надеждой искать объяснения остальных явлений мира.

Найденное нами напоминает осуществление мечты Архимеда о его рычаге. Оно не совсем ново. Спорадически мыслители прошлого бывали совсем близко от этого открытия, но им не хватало доверия к себе: то как к мыслящим, то как к чувствующим. Истина оставалась частично закрытой, а восторги, расточаемые в её адрес, — односторонними. Но когда она наконец предстала перед нами, в ней проявляется тенденция к индивидуализации.

6. Чувство обладания такой точкой опоры побудило *Ренэ Декарта*, основателя новой философии, всё человеческое знание основать на положении: «*Я мыслю — следовательно, я существую*». Все прочие вещи, любое другое свершение существуют помимо меня; я не знаю, существуют ли они как истина или как призрак и сон. Только одно знаю я с безусловной достоверностью, ибо сам довожу его до его достоверного бытия: моё мышление. Пусть оно имеет какой-нибудь другой источник своего существования, пусть оно происходит от Бога или откуда-либо ещё; но что оно существует в том смысле, что я сам его произвожу, — в этом я уверен. Вкладывать в своё по-

ложение другой смысл Декарт поначалу не имел никакого права. Он мог только утверждать, что в пределах мирового содержания я постигаю себя в своём мышлении как в своей наисобственной деятельности. Что должно означать пристёгнутое им заключение: «следовательно, я существую» — об этом было много споров. Смысл, однако, оно может иметь лишь при одном-единственном условии. Простейшее, что я могу высказать о вещи, — это что она *есть*, что она существует. Как далее следовало бы определить это существование, — этого нельзя сказать тотчас же ни об одной вещи, появляющейся на горизонте моих переживаний. Каждый предмет необходимо сначала исследовать в его отношении к другим предметам, чтобы мочь определить, в каком смысле может идти о нём речь как о существующем. Пережитый процесс может быть суммой восприятий, но может быть также и сном, галлюцинацией и т.д. Одним словом, я не могу сказать, в каком смысле он существует. Этого я не могу извлечь из самого процесса, но я узнаю это, рассмотрев его в отношении к другим вещам. Однако и здесь опять-таки я не могу узнать ничего *больше*, как только: в каком отношении он находится к этим вещам.

Последний результат в цикле читатель находит в самом себе и благодаря ему остается в познании, так сказать, один на один с миром, без посредников. Отсюда начинается трудный путь к свободе.

7. Мои поиски лишь тогда встанут на твёрдую почву, когда я найду объект, при котором из него самого смогу почерпнуть смысл его существования. Но таковым являюсь я сам как мыслящий, поскольку я дарую моему существованию определённое, зиждущееся на себе самом содержание мыслительной деятельности. Вот отсюда-то я и могу исходить и спрашивать: другие вещи существуют в том же смысле или в каком-нибудь другом?

В элементе 1 следующего цикла седмица цикла IV восходит к октаве. В то же время, здесь сразу замечается возросшая активность мышления, но мышления созерцающего, апеллирующего к идеальному восприятию; оно также требует активности духа, даже большей, чем в диалектике, но иного рода. У этого мышления есть своя сверхчувственная предопределенность. Оно — рождается. И нужно точно и умело исполнить роль его «повивальной бабки». Ну и ответственность за истину здесь возрастает. «Муки рождения» в цикле довольно сложные. Ведь рождается нечто истине уникальное: индивидуальный дух человека входит в сферы мирового процесса, в которых он способен обуславливать себя сам, лишаясь всех опор, что были дарованы ему Творцом, природой, культурой, опытом восприятий; он должен теперь сам определять свой путь, черпая мотивы деятельности из своего высшего Я.

В цикле V ощущается некоторая сращенность его структуры со структурой циклов III и IV, что мы находим вполне закономерным. И содержательно все эти три цикла образуют единство. Чтобы в этом убедиться, достаточно сравнить их первые элементы — тезисы.

Первая диалектическая триада в цикле вводит мышление в число объектов наблюдения, и тогда обнаруживается, что имеющее всегда место противостояние мышления наблюдению здесь снимается. Так начинается закат дуализма.

ЦИКЛ V

1. Когда мышление делают объектом наблюдения, то к остальному наблюдаемому содержанию мира присоединяют нечто такое, что иначе ускользает от внимания; при этом, однако, способ, каким человек относится к другим вещам, остаётся неизменным. Увеличивают число объектов наблюдения, но не метод наблюдения.
2. Когда мы наблюдаем другие вещи, то к мировому свершению — к которому я теперь причисляю и наблюдение — примешивается процесс, который упускают из виду. Имеется нечто отличное от всякого другого свершения, что не принимается при этом во внимание.
3. Однако когда я рассматриваю моё мышление, то такого, не принятого во внимание, элемента не оказывается. Ибо то, что теперь остаётся на заднем плане, — это опять-таки лишь само мышление. Наблюдаемый предмет качественно тот же самый, что и направленная на него деятельность. И это опять-таки характерная особенность мышления. Когда мы делаем его объектом рассмотрения, ничто не вынуждает нас делать это при помощи чего-либо качественно иного, мы можем оставаться в той же самой стихии.
- 2'. Когда я вплетаю в моё мышление данный мне без моего содействия предмет, я выхожу за пределы моего наблюдения, и дело тогда заключается в следующем: что даёт мне на это право? Почему я не даю предмету просто воздействовать на меня? Каким образом это становится возможным, что моё мышление имеет отношение к предмету? Таковы суть вопросы, которые должен поставить себе каждый размышляющий над своими собственными мыслительными процессами.
- 3'. Они отпадают, когда совершается размышление о самом мышлении. Мы не присоединяем к мышлению ничего чуждого ему, поэтому нам нечего и оправдываться в таком присоединении.

Триада, как мы видим, усилена дополнительным сомнением.

В качестве созерцания в цикле избрано одно категорическое суждение Шеллинга. Оно хорошо тем, что не продумано философом до конца. Додумать же его можно лишь с точки зрения «Философии свободы», что и делается в элементах 5, 6 и 7.

4. Шеллинг говорит: «Познавать природу — значит творить природу».
5. Кто примет эти слова смелого натурфилософа буквально, тому, пожалуй, на всю жизнь придётся отказаться от всякого познания природы. Ибо природа уже существует, и, чтобы сотворить её вторично, нужно узнать принципы, по которым она возникла. Для природы, которую мы ещё только хотели бы сотворить, нужно было бы у при-

роды, уже существующей, перенять принципы ее существования. Но это перенятие, которое должно было бы предшествовать творчеству, было бы познанием природы, притом также и в том случае, если бы за таким перенятием не последовало никакого творчества. Только ещё не существующую природу можно было бы сотворить без *предварительного* познания её.

6. Невозможное относительно природы: творчество прежде познания, — мы совершаем его в мышлении. Если бы мы захотели поменять с мышлением, пока познаем его, то мы никогда не пришли бы к нему. Мы должны решительно начать мыслить, чтобы затем, посредством наблюдения содеянного нами, прийти к его познанию.
7. Для наблюдения мышления мы сами сначала создаём объект. Существование же всех других объектов обеспечено без нашего участия.

В цикле VI нашему выводу о том, что мышлением мы создаем новые объекты познания, противопоставляет одно легко возникающее возражение, взятое из области органических процессов. Преодолев его, мы ещё больше убеждаемся в правильности полученного вывода. Он становится как бы лично ближе нам.

ЦИКЛ VI

- 1.-2. Моему положению: мы должны сначала мыслить, прежде чем сможем рассматривать мышление, — кто-нибудь мог бы с легкостью противопоставить другое, как равноправное с ним: и с пищеварением мы также не можем ждать, пока начнем наблюдение за процессом пищеварения. Это возражение было бы похоже на то, которое Паскаль сделал Декарту, утверждая, что можно было бы сказать и так: я гуляю — следовательно, я существую. Конечно, я должен решительно переваривать пищу, прежде чем изучу физиологический процесс пищеварения. Но с рассмотрением мышления это можно было бы сравнить только в том случае, если бы я задался целью не рассматривать пищеварение мыслительно, а есть его и переваривать. В самом деле, ведь это не лишено основания, что пищеварение не может стать предметом пищеварения, между тем как мышление отлично может стать предметом мышления.
3. Итак, несомненно: в мышлении мы схватываем мировое свершение за тот его краешек, где мы должны присутствовать сами, чтобы нечто могло осуществиться. А в этом и состоит как раз всё дело. В этом и заключается причина того, отчего вещи противостоят мне так загадочно: оттого, что я оказываюсь столь непричастен к их осуществлению. Я просто застаю их; при мышлении же я знаю, как оно совершается. Поэтому нет более первоначальной исходной точки для рассмотрения мирового свершения, чем мышление.

В качестве объекта созерцания берем ещё одно заблуждение. На таком пути индивидуализация (ведь это *шестой* цикл) происходит особенно эффективно.

4. А теперь я хотел бы упомянуть об одном широко распространённом, господствующем относительно мышления заблуждении. Оно состоит в том, что говорят: мышление, каким оно является само по себе, нигде нам не дано. Мышление, которое связывает воедино наблюдения над нашими опытами и охватывает их сетью понятий, — это вовсе не то же самое мышление, которое мы затем снова высвобождаем из предметов наблюдения и делаем предметом нашего рассмотрения. То, что мы сначала бессознательно вплетаем в вещи, есть, мол, нечто совсем другое, чем то, что мы затем сознательно опять высвобождаем.

Идеальное восприятие возникает наподобие того, как элемент 3 возник из борьбы элементов 1 и 2, т.е. путем вскрытия природы заблуждения.

5. Приходящий к подобному умозаключению не понимает, что таким путем ему совершенно невозможно ускользнуть от мышления. Я никак не могу выйти из мышления, если хочу рассматривать мышление. Различая мышление, возникающее до его осознания, от затем осознанного, не следует всё же забывать, что это различие чисто внешнее, не имеющее ничего общего с сутью дела.

Теперь остается лишь с известной категоричностью, т.е. *лично*, закрепить достигнутый результат.

6. Я вообще не делаю какую-нибудь вещь другою тем, что мыслительно рассматриваю её. Я могу представить себе, что существо с совсем иначе устроенными органами внешних чувств и иначе функционирующим умом будет иметь о лошади совсем другое представление, чем я, но я не могу представить себе, чтобы моё собственное мышление стало иным благодаря тому, что я буду его наблюдать. Я сам наблюдаю то, что сам совершаю. И речь сейчас идёт не о том, какой вид имеет моё мышление для другого ума, отличного от моего, а о том, как выглядит оно для меня. Во всяком случае, картина *моего* мышления в другом уме не может быть более истинной, чем в моём собственном. Только если бы я сам не был мыслящим существом и мышление представало бы мне как деятельность существа чуждого мне рода, только в таком случае я мог бы говорить, что хотя моя картина мышления и проявляется определённым образом, однако я не могу знать, каково мышление этого существа само по себе.

Но рассматривать моё собственное мышление с другой точки зрения у меня нет пока ни малейшего повода. Ведь я рассматриваю весь остальной мир с помощью мышления. Как же мог бы я сделать из этого исключение в случае собственного мышления?

Сказанным я считаю достаточно обоснованным, что в моём рассмотрении мира я исхожу из мышления. Когда Архимед изобрёл рычаг, он думал, что с помощью его мог бы сдвинуть весь космос, если бы только ему удалось найти точку опоры для своего инструмента. Он нуждался в чём-то таком, что держалось бы на самом себе, а не на чём-то другом. В мышлении мы имеем принцип, существующий сам собою. Попытаемся же, начиная отсюда, понять мир.

Последний вывод ставит нас перед познанием всего мира, но вооруженными на этот раз новым взглядом на принцип мышления.

7. Мышление мы можем постигнуть через само мышление. Вопрос лишь в том, можем ли мы посредством него охватить ещё и что-либо другое.

Теперь перейдём к циклу VII. По стилю, а также и по содержанию он необыкновенно персоналистичен. Однако таков характер всей главы 3. Поэтому нечего удивляться, что в ее цикле 7 возрастает авторское присутствие. Тут важно и другое: главная идея всей главы в этом цикле не просто индивидуализируется, а достигает некоего апофеоза всеединства.

Диалектическая триада цикла возникает не сразу. «Дракон» предрасудков, односторонностей, предвзятости не желает сдаваться. — Трижды происходит столкновение тезиса с антитезисом. — Необходим особый аргумент, чтобы окончательно повергнуть его. Эдуардом Гартманом полученный синтез был бы, вероятно, сочтен философски не вполне корректным. Но это — если мы не желаем расставаться с рефлексией, которая, к тому же, готова сама себе ставить границы и исключает право на психологические наблюдения в философии.

ЦИКЛ VII

- 1.-2. До сих пор я говорил о мышлении, не принимая во внимание его носителя — человеческое сознание. Большинство современных философов возразят мне: прежде существования мышления должно существовать сознание. Поэтому нужно исходить из сознания, а не из мышления. Нет мышления без сознания.
- 1.-2. На это я, в свою очередь, должен возразить: если я хочу выяснить, каково отношение между мышлением и сознанием, то должен мысленно разобраться в этом. Тем самым я заранее предполагаю существование мышления.
- 1.-2. Правда, на это можно ещё ответить: если философ хочет *понять* сознание, то он пользуется мышлением; т.е. мышление выступает предпосылкой сознания; но в обыкновенном течении жизни мышление возникает внутри сознания и, следовательно, предполагает таковое как свою предпосылку.
3. Если бы этот ответ был дан Творцу мира, возжелавшему сотворить мышление, то он, без сомнения, был бы оправдан. Разумеется, нельзя дать возникнуть мышлению, не дав предварительно возникнуть сознанию. Но для философа дело идёт не о творении мира, а о понимании его. Поэтому он должен искать исходных точек не для творения, а для понимания мира.

Элемент 4 опять-таки носит сильно выраженный личностный характер. Можно даже задаться вопросом: а как такой ход мысли созерцать? — Его следует *созерцать в Я*, где всё есть горение и претворение, где нам по-

ставлена задача породить в себе творца нового мира. Кроме того, на этот раз в элементе 4 нам дано не столько содержание для созерцания, сколько задание и указание, *что* созерцать и *почему* именно созерцать.

4. Я нахожу крайне странным, когда философа упрекают в том, что он прежде всего заботится о верности своих принципов, а не о предметах, которые хочет понять. Творец мира должен был прежде всего знать, как ему найти носителя для мышления, философ же должен искать надёжную основу, исходя из которой он может понять существующее. Какой нам толк исходить из сознания и подвергать его мыслительному рассмотрению, если до того мы ничего не узнали о возможности получить разъяснение о вещах посредством *мыслительного* рассмотрения?

Нам следует мышление сначала рассматривать совершенно нейтрально, без отношения к мыслящему субъекту или к мыслимому объекту. Ибо в субъекте и объекте мы уже имеем понятия, образованные мышлением.

Мы не отрицаем, что некоторые созерцания в книге столь глубоки, своеобразны, что нам пока не остается ничего иного, как только стараться вчувствоваться в данное контекста, в то, как через элемент 4 пробивается *всё* предыдущее содержание.

5. Нельзя отрицать, что *прежде, чем может быть понято всё остальное, должно быть понято мышление*. Кто это отрицает, тот упускает из виду, что как человек он не начальное звено творения, а его последнее звено. Поэтому для объяснения мира посредством понятий нужно исходить не из первых по времени элементов бытия, а из того, что нам дано как ближайшее, как интимнейшее. Мы не можем одним прыжком перенестись к началу мира, чтобы с него начать наше рассмотрение, но мы должны исходить из настоящего момента и смотреть, не можем ли мы от позднейшего взойти к более раннему. Пока геология говорила о выдуманных переворотах, желая объяснить современное состояние Земли, до тех пор она бродила ощупью во тьме. Только когда она решила начать с исследования того, какие процессы происходят на Земле ещё в настоящее время и от них стала заключать обратно к прошлому, она обрела под собой твердую почву. Пока философия будет придерживаться всевозможных принципов, как-то: атом, движение, материя, воля, бессознательное, — до тех пор она будет витать в воздухе. Философ сможет прийти к цели, только начав рассматривать абсолютно последнее как своё первое. Но это абсолютно последнее, достигнутое мировым развитием, и есть *мышление*.

Индивидуализация идеи в цикле дана полемически, в духе того, что мы сказали о его диалектической триаде.

6. Существуют люди, которые говорят: мы не можем установить с достоверностью, верно или неверно наше мышление само по себе. Поэтому исходная точка остаётся, во всяком случае, сомнительной. Но это звучит так же умно, как если бы кто-то усомнился: верно ли дерево само по себе или нет.

Но победа уже предрешена и становится лишь очевидной благодаря такой попытке, скажем, деиндивидуализировать идею.

7. Мышление есть факт; а о подлинности или ложности факта говорить бессмысленно. Я могу, самое большее, сомневаться, правильно ли применяется мышление, подобно тому, как я могу сомневаться, даёт ли известное дерево подходящий материал для какого-либо изделия. Показать, насколько применение мышления к миру является правильным или ложным, — это будет как раз задачей нашей книги. Я могу понять, когда кто-нибудь сомневается в возможности разобраться в чём-либо в мире посредством мышления, но мне непонятно, как можно сомневаться в подлинности мышления самого по себе.

А теперь сведем воедино ступени «четырёхугольника» мышления, который, как мы теперь знаем, вызывает пронизание четырехчленного человека самосознанием (табл. 4).

	Элемент 1	Элемент 3	Элемент 5	Элемент 7
Ц. I.	Исходя из наблюдения, о явлениях мира можно что-либо сказать, лишь когда они совершились.	Понятийный процесс не может совершиться без человеческого содействия.	Что мы выигрываем, находя к процессу соответствие в понятиях?	Связи процессов и предметов между собой становятся очевидными лишь при соединении с наблюдением мышления.
Ц. II.	Наблюдение и мышление — два столпа любой осознанной деятельности человека.	Все приемы рассуждения, научных исследований основаны на наблюдении и мышлении.	Всем известным противоположностям предшествует противоположность наблюдения и мышления.	Без мышления не получить знания ни о чем.
Ц. III.	При образовании воззрений на мир мышлению принадлежит главная роль.	Наблюдение мышления есть исключительное состояние. Оно не наступает само, как другие наблюдения.	Мышление обычно направляется на наблюдаемый предмет, а не на мыслящего.	Мышление есть ненаблюдаемый элемент в обычной жизни.
Ц. IV.	Мы не наблюдаем мышление потому, что сами его производим.	Чтобы наблюдать мышление, его нужно сначала произвести. И Бог прежде создал мир, а потом его созерцал.	Наблюдая мышление, имеют дело с наисобственнейшей деятельностью. Это исходная точка для объяснения всех явлений мира.	В мышлении дан единственный объект, смысл существования которого может быть почерпнут из него самого. И это я сам как мыслящий.

Ц.V.	Мышление есть новый, упускаемый из виду объект наблюдения. Но наблюдают его тем же методом, что и другие объекты.	Мышление мы наблюдаем мыслительной деятельностью.	Мышление есть чистое наблюдение.	В мышлении происходит творение прежде познания. Так творил Бог.
Ц.VI.	Только мышление может стать объектом для себя.	В мышлении мы схватываем за край мировой процесс; он не может совершаться здесь без нас.	Рассматривая мышление, невозможно выйти за его пределы, в немыслимое.	В мышлении мы имеем принцип, опирающийся на самого себя. Рычаг Архимеда.
Ц.VII	Нет мышления без сознания. Но чтобы познать сознание, о нем нужно мыслить.	Нельзя мыслить без сознания. Так определил Творец. Но для познания мира исходным является мышление.	В развитии мира мышление явилось последним, а в понимании — оно первое.	Мышление есть факт. И вопрос состоит не в правильности или ложности его как такового, а лишь в том, как его правильно применить к миру.

Табл. 4

Приведенная таблица при чтении ее элементов в разных направлениях вновь позволяет нам убедиться в правильности нашего анализа структуры созерцающего мышления. Резюмируем вкратце содержание главы.

Человек может не только мыслить, но еще и наблюдать свое мышление. Но эти две деятельности нельзя осуществить одновременно. Будучи же осуществленными поочередно и соединенными в одно, они позволяют нам творить реальность, зиждущуюся лишь на самой себе. Из нее самой можно почерпнуть смысл ее существования. При наблюдении мышления преодолевается всяческий дуализм. Мысля о мышлении, мы начинаем такой мировой процесс, который не может состояться без нашего участия.

К главе 3 (и к ряду последующих) Рудольф Штайнер дал при переиздании «Философии свободы» в 1918 г. дополнение. Его можно пережить как мыслеобразование, возводящее семь циклов главы в *октаву*. При другом переживании структуры главы оно является *седьмым* членом.

Отстаивая приоритет мышления перед всеми другими видами душевной деятельности, Рудольф Штайнер принимает в дополнении в соображение само «я».

Структурно дополнение построено в виде триединства. Его тезисом

является семичленный нормальный цикл. Ему противопоставляет второй цикл, но без собственного тезиса. Его тезисом является весь первый цикл. Ну а последний вывод, элемент 7, второго цикла оказывается *общим* синтезом всего дополнения.

Дополнение к изданию 1918 года.

ЦИКЛ I

1. В предшествующих рассуждениях указывается на полное глубокого значения различие между мышлением и всеми остальными видами душевной деятельности как на факт, открывающийся действительному непредвзятому наблюдению.
2. У кого нет стремления к такому непредвзятому наблюдению, тому может прийти в голову возразить на эти рассуждения, например, следующим образом: когда я думаю о розе, то ведь в этом, так же как и в случае, когда я чувствую красоту розы, выражается лишь отношение моего «я» к розе. При мышлении между «я» и предметом существует совершенно такое же отношение, как и при чувствовании или восприятии.
3. Делающий такое возражение не принимает во внимание, что *только* в приведении в действие мышления «я» вплоть до всех разветвлений деятельности сознаёт себя *единым* существом с деятелем. Ни при какой другой душевной деятельности это не происходит безостаточно.
4. Когда, например, ощущается удовольствие, тонкое наблюдение легко может различить, в каком отношении «я» сознаёт себя единым с деятелем и в каком отношении в нём остаётся нечто пассивное, так что удовольствие для «я» лишь просто имеет место. То же самое происходит и при других видах душевной деятельности.
5. Не надо только смешивать две вещи: «обладание мысленными образами» и обработку мыслей посредством мышления.
6. Мысленные образы могут вставать в душе подобно сновидениям, смутным вдохновениям. Но это не есть *мышление*. — Правда, можно было бы на это сказать, что если понимать мышление так, то в нём в скрытом виде содержится воление, и тогда мы имеем дело не с одним только мышлением, но также и с волением мышления.
7. Что ж, это дало бы нам только право сказать, что настоящее мышление всегда должно быть поволено. Но только это совершенно не касается характеристики мышления, какой она дана в этих рассуждениях. Пусть сущность мышления делает необходимым, чтобы оно всегда было *поволено*: важно лишь, чтобы не было поволено ничего такого, что в процессе осуществления не представало бы перед «я» всё без остатка как его собственная, вполне им обозримая деятельность. Приходится даже сказать, что *в силу* отмеченной здесь сущности мышления оно является для наблюдателя насквозь проникнутым волей. Кто постарается действительно проникнуть

взором всё относящееся к рассмотрению мышления, тот не сможет не заметить, что этой душевной деятельности присуще свойство, о котором здесь идёт речь.

Теперь все сказанное берем как большой тезис и противопоставляем ему большой антитезис-цикл, у которого, однако, есть и свой малый антитезис.

ЦИКЛ II

2. Одно лицо, очень высоко ценимое автором этой книги как мыслитель, сделало ему возражение, что о мышлении нельзя говорить так, как это делается здесь, поскольку то, что мы, по нашему мнению, наблюдаем как деятельное мышление, является лишь видимостью. На самом деле мы наблюдаем лишь результаты несознаваемой деятельности, лежащей в основе мышления. Только потому, что эта несознаваемая деятельность не поддается наблюдению, возникает заблуждение, будто бы наблюдаемое мышление существует само собой, подобно тому как при быстрой смене освещения посредством электрических искр нам кажется, будто мы видим движение.
3. Однако и это возражение покоится лишь на неточном взгляде на положение вещей. Автор его не принимает во внимание, что ведь это само «я», находясь *внутри* мышления, наблюдает *свою* деятельность.
4. Чтобы подпасть такому заблуждению, как при быстрой смене освещения посредством электрических искр, «я» должно было бы находиться вне мышления.
5. Можно было бы, напротив, сказать: делающий такое сравнение сам жестоко заблуждается, подобно тому, кто вздумал бы утверждать о движущемся свете, что в каждом месте своего появления он заново зажигается невидимой рукой. —
6. Нет, кто хочет видеть в мышлении что-либо иное, кроме производимой в самом «я» и им обозримой деятельности, тот должен сначала закрыть глаза на простое и доступное для наблюдения положение вещей, чтобы затем мочь положить в основу мышления какую-то гипотетическую деятельность. Кто же не закрывает глаз, тот должен признать, что всё «примышляемое» им таким образом к мышлению выводит за пределы сущности мышления. Непредвзятое наблюдение показывает, что к сущности мышления нельзя причислить ничего такого, что не находилось бы *в* самом мышлении.

И вот следует завершение цикла II, которое одновременно есть и общий синтез, сливающийся с элементом 7 цикла VII главы. Дополнение благодаря ему получает целостный триединый характер, и его диалектика при этом полна напряженной внутренней жизни.

7. Нельзя прийти ни к чему *обуславливающему* мышление, покинув область самого мышления.

VI. Понятие (идея) и восприятие (опыт). (Историко-философский аспект)

1. Три мира

Опыт познания, полученный нами в результате работы с первыми тремя главами «Философии свободы», позволяет сделать некоторые обобщения. Сознательное бытие человека предстает нам как деятельность, совершаемая на сопряжении трех миров, каждый из которых имеет свое представительство в познающем «я», благодаря чему это последнее обладает в человеке характером *самосознающего* начала.

Первый из этих трех миров есть мир чувственный, данный в восприятиях (внешних и внутренних). Другой мир образует мышление. В своей сути оно стоит по ту сторону субъекта и объекта. Явление мышления в человеке есть лишь частный, хотя и крайне значительный, случай в составе мирового универсального бытия мышления. Мир этот еще не один раз станет объектом наших рассматриваний, а в данный момент мы ограничимся лишь его общей характеристикой. Универсальный мир мышления есть первоисточник и идеальная основа всякого бытия. В своем явлении до сотворенных вещей он был и остается миром эссенциальных (согласно воззрениям высокой схоластики) интеллигибельных сущностей, мыслесуществ. Своих представителей в человеческом сознании он имеет в виде понятий и идей.

По мере накопления знания (чистого и опытного) в человеке образуется собственный душевный мир, который в активную жизнь человеческого духа высылает своих представителей в форме воспоминаний. Этот мир, как субъективный, противостоит объективности двух первых миров. Для становления человеческого «я» все три мира необходимы в равной степени. Стоит исключить любой из них — и человеческая индивидуальность просто не состоится. Из этого следует чрезвычайно многое. Во-первых, мы тогда вправе поставить вопрос: если существование человеческой индивидуальности объективно, то можно ли при ее исключении считать существование двух первых миров вполне состоявшимся? Если нет — и это во-вторых, — то можно ли считать феноменологию человеческого духа бессущностной? Вправе ли мы отрицать, что понятийное явление мировой интеллигенции в человеке есть процесс объективный, составляющий часть мирового процесса?

Ответ на эти вопросы способен решить загадку человеческого существа, и получен он может быть путем духовнонаучного изучения генезиса мира и человека.

В сфере духовно-душевных процессов всеопределяющее значение в субъекте имеет онтогенез его я-сознания. Оно, как мы его описали, опирается на реальность трех миров, где роль «перводвигателя» играет воспри-

ятие. Оно с неизбежностью (мы читали об этом в «Философии свободы») вызывает в субъекте явление соответствующего понятия, которое приходит из мира мышления. Их соединение рождает представления как содержание индивидуального духа. В нем они накапливаются и познающей деятельностью «я» приводятся в систему мировоззрения: основу мотивов деятельности.

Все это в целом можно изобразить в виде рисунка (рис. 56). Поскольку все реальное в мире персонафицировано, то позади трех исследуемых миров мы должны представить себе присутствие творящих Я, коими обусловлено их самобытие и саморазвитие. Позади мира, данного нам в восприятиях (а это чувственная вселенная), стоит вселенское Я. Оно же стоит и за миром мышления, который есть не что иное, как мировой Индивидуум (см. рис. 17 и 25а). В отношении к познающему субъекту вселенское Я выступает в двух аспектах: внешнем (Я-1), через восприятие, и внутреннем (Я-2), через мышление.



Рис. 56

«Я», стоящее на вершине треугольника, и «я» в его центре являются одним и тем же, находящимся в становлении низшим «я» индивидуума. Но между ними есть и различия. «Я», стоящее в центре, есть всецело низшее, живущее за счет восприятий и мышления; «я» на вершине треугольника соприкасается с индивидуализирующимся в человеке высшим Я, потенциально присутствующим (и деятельным) за духовным миром человека и проявляющимся в нем спорадически; благодаря этому «я», или в нем, и совершается процесс «накопления» личности, ее *инволюция*. На ранних ступенях объективной эволюции инволюция человеческой монады носила всецело *субстанциональный* характер: Иерархии, мысля человека, творили его триединую телесность. На первых ступенях развития я-сознания переживаемые человеком мыслеобразы также существенно влияли и на его телесность, но в особенности — на субстанции его душевного тела и души ощущающей. Все это решающим образом сказывалось на характере верований, религиозных обрядов, приемов воспитания. От того, каким богам поклонялся человек, зависело, какой тип личности развивался в нем, что находило свое выражение даже во внешнем облике: существовал аполлонический тип, дионисийский. Можно с уверенностью утверждать, что и расовые различия между людьми обусловлены характером их традиционных, пра-древних верований.

Иное образуется в человеке в процессе его индивидуальной эволюции.

Здесь пока дело обстоит так, что, став я-существом, мы переживаем, как восприятия побуждают нас к образованию понятий, но мы пока не в состоянии понятийно, из «я» породить чувственно воспринимаемый объект. Что же касается нашего внутреннего мира, то в нем все обстоит прямо противоположным образом: объекты восприятия в нем (воспоминания) могут быть порождены лишь понятийно-мыслительной деятельностью «я». Значение этого факта мы в состоянии оценить лишь в том случае, если человека поймем как единство «я» и мира. Оно образовано совокупностью трех триединств, состоит из 3х3 элементов, которые в одно целое, в систему, сводит динамика Я-сознания, динамика восхождения от низшего «я» к Я высшему (рис. 56а). Так вписывается, вращается человеческий индивидуум в Мирового Индивидуума, обогащая Его качествами самообусловленного саморазвития в условиях свободного выбора между бытием и не-бытием, добром и злом.

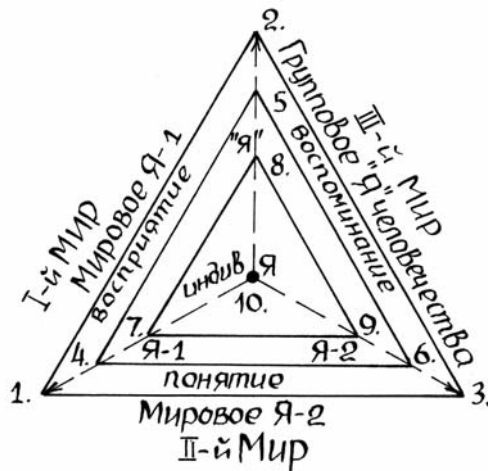


Рис. 56 а

Внутри каждого из показанных на рисунке триединств составляющие его элементы можно назвать еднотелными. В процессе инволюции индивидуального духа они образуют иерархию. В процессе его индивидуальной эволюции он проходит через ту иерархию путем отождествления с ее элементами. В этом случае прогресс определяется силой низшего «я», способного самообуславливаться по мере перерастания в Я высшее; тогда понятия становятся тождественными восприятиям и воспоминаниям.

Потенциально, в системе десятичленного человека, тождественны и все три Я внутреннего треугольника.

Характеризуя десятистраничную книгу Сен-Мартена, Рудольф Штайнер говорит, что главная в ней — десятая страница, без нее «все предыдущие не могли бы быть познаны. ... Творец вещей (а таковым должен стать и человек. — *Авт.*) именно благодаря десятой странице является непобедимым, так как она образует вокруг него вагенбург*), который не способно переступить никакое существо». (В. 32, S. 13.) Она образует его, говоря языком методологии, благодаря тому, что просто структуру из 3х3 элементов превращает в единство, в систему, приводит ее к тому, из чего она вышла, — к начальному единству, к Творцу.

*) Обоз, окружающий войско, перешедшее к обороне.

В нашем случае «вагенбург» системы из девяти элементов получил характер «твердыни», состоящий из трех рядов стен, за которыми истинное Я человека возрастает в своей суверенности, имея характер активного центра претворений. Его «безопасность» обеспечивается не изоляцией от мира, а закономерным, динамичным соединением и взаимодействием с ним. Это есть своего рода состояние «активной обороны» — победоносное отстаивание самобытия и становления «я» высшим Я в органичной совокупности трех миров. Тут внешнее противостояние Богу (в понятии и восприятии) претворяется в господство Бога в святая святых индивидуального Я. Так на деле осуществляется Павлово «Не я, но Христос во мне» — высший принцип человеческой свободы. Его этапы таковы: сначала «я» в отъединенности от Божественного мира, потом жертва «я» во Христе и, наконец, воскресение в высшем Я.

2. Генезис понятия

В рассмотренных, суммированных на рис. 5, мы показали в культурно-историческом аспекте общий принцип овладения человеком понятиями. Теперь мы подошли к тому, чтобы исследовать их суть, место и значение в составе единого душевно-духовного образования человек — мир.

Рудольф Штайнер рассматривает генезис понятия в тесной связи с процессом становления человека в ходе культурных эпох. Что было до них, относится к космической «биографии» понятия, которая могла бы повествовать о стадиях мирового развития, где человек был всего лишь объектом, наряду со многими другими.

В первую культурную эпоху нашей коренной расы знание еще неким образом непосредственно изливалось в человека из духовного мира имажинаций. Слово имело целью вызвать в душе живые образы познаваемого и сообщить их другой душе. Никакая логика тогда не была возможна. В древнеперсидскую эпоху понятия также получали сверхчувственным путем, но *форму* их начали определять переживания *чувственного* плана. Египтяне были первыми, кто стал понятия применять для нужд физического плана — в астрологии, в землемерном искусстве, в строительстве. Понятиям придали форму символов, а их сверхчувственная суть отделилась от человека. Полноту сверхчувственного египтянин представлял себе в виде треугольника, а потому и себя, как творение, сосуд Божий, он переживал как триединство (см. ИПН. 124, 7.10.1911).

В эпоху древней Греции было осознано, что, познавая мир, человек добавляет к нему нечто новое и что он мыслит в отрыве от мира. Это началось с Аристотеля. Позже, уже в средние века, возникает потребность применить к мировым процессам аристотелеву логику и так рассудочно понять их суть.

Сократ и Платон были первыми, кто начал восприятия сверхчувственного не символизировать, а превращать в понятия. Аристотель развил по-

нятийную работу ума и попытался применить ее к познанию чувственного мира внутри его самого. В таком познании довольно скоро возникло сомнение: способно ли оно приводить нас в связь с основами мира (скептицизм, Пиррон 360 — 270 до Р.Х.). Агностицизм нового времени имеет свои истоки в скептицизме древних греков.

Антропософия ставит человека в такое отношение к понятию, что по одну сторону этого последнего ему предстает чувственный мир, а по другую — духовный. Не следует в такой позиции тотчас же видеть апелляцию к мистике неоплатонизма. Понятийное мышление рассматривается в Антропософии как организм; оно растет и охватывает собой душу в полноте ее жизни, не замыкает ее в абстрактном, а напротив, обогащает ее реальностью мира духа.

Описывая природу понятия, Рудольф Штайнер предлагает нам представить себе предмет, преграждающий путь свету и отбрасывающий тень. Тень подобна предмету и возникает за счет исключения света на некотором пространстве. Нечто похожее на этот феномен происходит и с понятиями. При их образовании имеет место исключение определенной сверхчувственной действительности, и понятия — как и тени — подобны ей, ее «предметам». Поэтому они приводят сверхчувственный мир к явлению в чувственном, хотя и весьма своеобразным способом. Где восприятие сверхчувственного переходит в чувственный мир, там возникает теневой образ — понятие. В нем столь же мало сверхчувственной действительности, сколь в тени — чувственной действительности, чувственного предмета. Понятие представляет собой границу между двумя мирами, но «проведена» она *со стороны сверхчувственного мира*.

Мысля диалектически, мы соединяем понятия с понятиями, следуя закону их самодвижения (в гегелевском смысле). Этот их закон есть манифестация стоящей за ними сверхчувственной действительности. Сами понятия представляют собой столь тонкую материю, что являются найдуховнейшим из всего, чем владеет человек в чувственном мире. Постичь сверхчувственную природу понятий и идей далеко не просто, но крайне необходимо, о чем свидетельствует кризис познания. Помочь в этом деле может духовнонаучный эволюционистский метод исследования.

* * *

Эмансипация понятий, обособление их от связей с мировым целым совершается не только в ходе культурно-исторического процесса развития. Оно подготовлено духовно-органическим становлением человека, которое, накладываясь на культурно-исторический процесс, продолжается по сей день, хотя и в ослабленной форме. Его особенное состоит в том, что в ходе его, как говорит Рудольф Штайнер, «не-бытие в мышлении отслаивается от чувственной реальности». (В. 45, S. 12.)

От середины земного эона, которая приходится на середину древнеатлантической коренной расы, сознание мира совершает отторжение части мирового целого и противопоставляет его себе в ином как лишенное жизненного (эфирного) принципа царство. В конце концов происходит «отслоение» и самого сознания в сферу не-сознания, если на сознание смотреть с точки зрения реального бытия.

В своей первой половине земной эон прошел через повторение трех предыдущих эонов. Сначала Земля сгустилась из мирового духа до состояния тепла, став подобной древнему Сатурну. Из того «первоогня» Земли возник зачаток кровеносной системы. Потом явились воздух и свет, и вместе с ними образовались зачатки дыхания и нервной системы. Затем возникла вода; её пронизал звук и побудил субстанции к танцу. Важнейшее образование танца веществ — белок, основа всего живого (см. ИПН. 102, 16.3.1908).*)

Собственно земная стадия развития ознаменовалась тем, что живое тепло стало минеральным. Тогда наравне с тепловой метаморфозой возник процесс сгорания, что и повлекло за собой выделение некоего материального осадка, «золы», как говорим мы теперь, или «пепла». В планетарных процессах, в процессах, совершавшихся в масштабах всей Солнечной системы в ходе 4-й глобы, это «выпадение осадка» было становлением минерального царства. Так произошло «отслоение» бытия. И поскольку мировое бытие до возникновения процесса сгорания было бытием мирового сознания, то с образованием минеральной вещественности, «пепла», пронизавшего собой все живое в чувственном мире, мир разделился на не-бытие и мировое сознание.

В человеке процесс минерализации был тесно связан с ритмической системой: с дыханием и кровообращением. Дыхание имеет место на всех уровнях бытия. Оно есть многообразие форм мирового ритма, а также форм отношения существ с окружающей средой, существ с существами. Все восприятия человека есть утонченная форма дыхания. Первоначально процесс дыхания-восприятия человек развивал сверхчувственно. Он жил тогда откровениями и в откровениях высших духовных существ. Обретя дыхание воздухом, он, наравне со сверхчувственными восприятиями, начал «вдыхать» то, что образовывалось по другую сторону от них: его органы чувств открылись вовне. В человеке «абсолютное желание» стало желанием чувственного мира, вождением. Он направил свою внутреннюю жизнь на чувственный мир, и его дыхание лишилось духовного содержания.

Рудольф Штайнер так описывает этот переход: «Как в голове чувственными восприятиями вбирается протекающий по телу вдох, так остальным телом воспринимается выдыхаемый воздух. В организме обмена веществ и конечностей струятся вместе с выдыхаемым воздухом телесные чувства,

*) В книгах и лекциях Рудольфа Штайнера все эти процессы описаны с разных сторон и с множеством подробностей.

переживания, подобно тому как струятся восприятия чувств через слух, зрение в опьяняющем действии в голове вдохнутого воздуха. Отрезвляющее действие выдыхаемого воздуха, погашающее восприятия, протекает совместно с телесными чувствами, возбуждаемыми в ходьбе, в работе. Деятельность, действия связаны с выдохом. И когда человек деятелен... он чувствует, как от него как бы отходит прочь духовно-душевное... (оно) как бы струится в вещи. ... Но это восприятие процесса выдоха ... протрезвления прекратилось, и от него остался лишь след в греческой культурной эпохе. Тогда, делая что-то, люди еще чувствовали, как нечто духовное переходит в вещи. Но затем все, что было заключено в процессе дыхания, надломилось под действием чувства телесности, чувства напряжения...» (ИПН. 211, 26.3.1922.) Процесс вдоха «надломился» в голове, и то, что осталось от бывшего процесса вдоха, вводившего в духовное, что было надломлено внешними восприятиями чувств, стали называть Софией, а тех, кто имел склонность предаваться этой Софии — философами. «Слово философия, — замечает Рудольф Штайнер, — указывает на внутреннее переживание». (Ibid.)

Процесс выдоха, надломленный чувством телесности, стал «Пистис» — верой. «Так вливались в человека мудрость и вера. Мудрость струилась к голове, вера жила во всем человеке. Мудрость была идейным содержанием, вера — силой этого идейного содержания. ... В Софии имели утончение вдоха, в вере — уплотнение выдоха. Далее мудрость утончилась еще более и в утончении стала наукой» — призраком мудрости. (Ibid.)

Описанный Рудольфом Штайнером процесс длился много тысячелетий, его сопровождал целый ряд физиологических и иных процессов. Особенно большую роль среди них сыграло овладение речью. Когда человек еще не обладал артикулированной речью, он мог понимать звуки природы. Это была древнеатлантическая эпоха. Потом полусверхчувственное восприятие языка природы начало надламываться. Человек выработал органы речи, овладел речью и начал понимать *смысл* слова, что, собственно, «физически-химически» загнало «пепел» в элементы его тела. В нем начал образовываться костный скелет, а вместе с ним засветился и интеллект. Но прежде того, еще в Лемурийскую эпоху, огрубление восприятий после открытия органов чувств вовне повлекло за собой деградацию процессов в системе кровообращения. Также и нервная система приняла минеральный «физически-химический» характер, но при этом она взяла на себя былое, спиритуальное дыхание — астральное дыхание.

Лишь потому, что чувственные восприятия стали необыкновенно сильными, мы под их действием утратили способность осознавать процесс дыхания. В древности человек, делая вдох, воспринимал в себя *духовное содержание* предмета и так совершал его наблюдение; делая выдох, он отдавал ощущение духовного, а внутри себя ощущал усиление *волевого* импульса — совершал деяние. Теперь же импульс внешнего восприятия, возбуждая нерв, достигает кровообращения и оказывает на него действие,

переходящее затем в весь организм, в том числе и в обмен веществ. Часть материи выпадает из органического процесса, и за счет этого возникает жизнь представлений.

Ученик йоги пытается вернуть процессу дыхания его древнюю функцию, сделать его осознанным, оторвать от образования чувственных восприятий и на его пути вновь соединиться с Мировой мудростью в духе — «войти в Брамму». Однако человек Запада, замечает Рудольф Штайнер, все это «уже имеет в своих понятиях и идеях. Поистине, Шанкарачарья ныне привел бы своим, почтительно слушающим его ученикам мир идей Соловьева, Гегеля, Фихте в качестве начала пути вхождения в Брамму». (ИПН. 146, 5.6.1913.)

Из мыслительных сил Мироздания образуется человек, когда нисходит в земное воплощение. А на Земле Мироздание обступает его чувственно и отражается в его мышлении. Действие внешнего мира на человека имеет тенденцию быть столь же обуславливающим, принудительным, как и прежнее духовно-сверхчувственное действие. И если бы человек лишь отражал внешний мир, тот подчинил бы его законам своего неорганического царства, в котором наиболее идеальным образом выражаются (отражаются) законы мирового духа. В таком случае, говорит Рудольф Штайнер, наши легкие, извилины мозга и др. приняли бы кристаллообразные формы. Но жизнь нашего организма противится таким тенденциям. «И в его сопротивлении заложено побуждение к тому, чтобы мы вместо подражания нашими органами земному окружению отображали его лишь в тeneвых образованиях наших мыслей. И так, сила мыслей постоянно находится на пути к тому, чтобы сделать из нас отображение физической Земли, физической земной формы.

...Но этому противится наша организация... и так образы земных форм осуществляются лишь в геометрии и во всем остальном, что мы образуем как мысли о нашем земном окружении. ... Стол хочет сделать ваш мозг столом, но вы этого не допускаете. Благодаря этому в вас возникает образ стола». (ИПН. 210, 17.2.1922.)

* * *

Таково соотношение и действие на человека двух сторон реальности, между которыми он поставлен в земной жизни. Из их познания можно почерпнуть понимание природы человеческого самосознания и самообусловленности. Тут макро- и микроуровни бытия взаимодействуют самым непосредственным образом. Чтобы понять их последнее по времени взаимодействие, необходимо обращаться к их первоисточку, что мы и делали, рассматривая первоакт сотворения мира тремя Логосами. Бог тогда, открывшись в трех Ипостасях, явил Свой противообраз в творении. Произшел процесс «овнутрения» Творца в творении, что и стало первопри-

чиной развития в творении внутренних процессов. По сути говоря, космос «овнутился» в процессах крови и нервов человека. Божественная воля к жертве, к откровению, сотворившая все видимые формы в мире, став в субъекте абсолютным желанием самобытия, и произвела ту инверсию, которая сделала человека малым отображением Космоса — микрокосмом.

Без противопоставления, самого радикального, такой процесс осуществиться не может. Божественная воля, противостоящая себе в человеке, в его воле и чувстве, становится вожделением и приобретает эгоцентрический характер. До известной степени это лишает творение смысла, оно начинает умирать, «отслаиваться» от мировой действительности. Нелегко представить себе, чтобы эгоцентрические тенденции человеческих монад стали причиной возникновения всей чувственно видимой вселенной, и тем не менее это так. До того как овладеть индивидуальным я-сознанием, человеческая монада была макрокосмическим существом, она представляла собой соединение различных устремлений иерархических существ, общей целью которых было породить Я-существо в мире инобытия. С определенного момента развития (оно отмечено грехопадением) вожделение, становясь в человеке волевым люциферизированным побуждением к действию, погнало его безудержно в мир не-бытия, где, наконец, было рождено абстрактное понятие — форма сознания, полностью утратившая связь со своим духовным мировым праобразом. Интеллектуальное мышление представляет собой некие «дырки во Вселенной». И если «я мыслю», говорит Рудольф Штайнер, то это означает, что меня нет (см. ИПН. 343, S. 434). В таком состоянии, однако, может быть развита большая индивидуальная воля; вожделение, очищаясь, освобождается от люциферизированного произвола и становится волей к обретению индивидуальным духом свободы. А поскольку, мысля в понятиях, мы пребываем в не-бытии, то благодаря этому во Вселенной образуется и место для такой свободы, для свободных мотивов человеческой деятельности.

Со своими бессущностными понятиями человек оказался вытолкнутым на периферию Мироздания. Там, в особенности начиная с XV в. (с наступлением эпохи души сознательной), понятия утратили последние черты воспрятийного характера. С тех пор им можно его вернуть, лишь внося волю в мышление и в процесс чувственного восприятия. Пассивное созерцание древним индусом имагинативного мира мысле-существ, пройдя у египтян через стадию одухотворенного мысле-восприятия Макрокосма, его мировых законов в их проекции на земное бытие, стало в пятой культурной эпохе математически-механистическим представлением человека о мире. (Но по другую сторону этих представлений человеку может открыться действительный мир мирового мышления.) Став сам в мышлении недействительным, человек благодаря этому получил *свободное отношение* к действительному как к объекту. Одним из таких объектов он предстает сам себе — деятельным объектом самопознания. А «познавать себя как действующую личность, — говорит Рудольф Штайнер, — зна-

чит овладевать для своей деятельности соответствующими законами, т.е. нравственными понятиями и идеалами как *знанием*. Когда мы познали эту закономерность, тогда и наша деятельность становится *нашим* делом.

...Объектом в таком случае становится наше собственное Я». Поэтому, заключает Рудольф Штайнер, «*познавать законы своей деятельности — значит осознавать свою свободу*. Процесс познания ... есть процесс развития к свободе». (ИПН. 3, S. 87f.) Так между законами чистого духа и естественными законами чувственной вселенной рождается мир законов самообусловленной человеческой индивидуальности.

Вскрывая таким образом сущность познания, вспомним и о том, что единая основа бытия явлена нам тройко: как мир восприятий (внешних и внутренних), как абсолютное желание и как мир мышления, в котором Св. Дух стремится чисто и в Я отразить Отцу принцип Его всеознания. Поэтому в мышлении, освободившемся от восприятий, в которых чувственный мир навязывает нам свои формы, всеобщая основа бытия «является нам в своей самой совершенной форме, какова она есть сама по себе и для себя». (ИПН. 2, S. 84.) Когда мы мыслим, Божественная Основа Мира имманентно сливается с процессом мышления. Она действует в нем не из некоей потусторонности, а непосредственно, как в своем собственном содержании. Этому содержанию Божественной Основы мир опыта предстает как Ее собственное явление, опосредованное процессом развития. Из этого следует, во-первых, что «посредством нашего мышления мы поднимаемся от лицемерия действительности как *произведенной* к лицемерию ее как *производящей*» (Ibid.); и, во-вторых, что *в человеке и через человека Бог познает себя в акте творения*.

Познавая законы мышления и используя их в своей деятельности, человек преодолевает мертвое отдельного понятия. Он вносит в понятия динамику, переводя их одно в другое, метаморфизируя их. Так возбуждает он, пусть сначала лишь призрачную, *жизнь* понятийно мыслящего сознания. В результате возникает чистое мышление, свободное не только от всякой чувственности, но и от самой человеческой организации (см. об этом гл. 9 «Философии свободы»). Оно уже не то самое, которое своим содержанием имело сумму понятий, возбужденных восприятиями. Оно высвобождается из всякого опыта, чтобы чисто отразить его Отцу в Ипостаси Св. Духа. — Поскольку оно есть плод эволюции, то в нем как снятая присутствует вся эволюция: составляя его *суть*. Суть же всегда есть Я.

* * *

Итак, мы пришли к некоему кругообороту развития мира и человека. В начале его, открываясь триедино, Бог, как всеобъемлющая идея творения, возбуждает некий космический культ, в ходе которого высшие Иерархии, исполняя волю-идею Бога, совершают в любви последовательную череду

жертвоприношений. Их плодом оказывается новообразование во Вселенной — человек. Далее мировая идея воплощается в человека. Св. Дух, прорабатываясь сквозь творение к Творцу, производит в начале земного эона «отслаивание» чувственной действительности от человека. В дальнейшем она во все усложняющемся облике предстает ему изнутри и снаружи. Поэтому, как говорит Рудольф Штайнер, все справедливо называемое нами нашим внутренним миром предстает нам и во внешнем мире. Все переживаемое нами внутренне мы переживаем вместе (в связи) со всем внешним миром (см. ИПН. 191, 18.10.1919).

Мы рефлектируем мысли, а *весь* материальный мир, данный нам в ощущениях и восприятиях, *рефлектирует наши восприятия*. По отношению к нам он весь *подобен мозгу*, а мы в отношении к нему выступаем в роли *мысле-сущест*, опирающихся на него и отражающихся от него астральностью наших восприятий. «Мышление» такого (внешнего нам) рода не абстрактно; оно живо и субстанционально, но не индивидуализировано, как наше понятийное мышление. Человек, по мере укрепления я-сознания, от такого, можно сказать, родового, наиндивидуального мышления «отслаивается» в не-бытие абстракций. Но их мир имеет одно, несомненно, решающее для человека достоинство. Вот что говорит о нем Рудольф Штайнер: «Поскольку лишь в мышлении узнаем мы действительную закономерность, идейную (ideelle) определенность, то закономерность прочего мира, которую мы не можем узнать (erfahren) в нем самом, также должна быть уже заключенной в мышлении. Другими словами: *явление* для чувств и *мышление* противостоят в опыте друг другу. Но первое не дает нам никакого разъяснения о своей собственной сущности; второе же дает нам разъяснение одновременно и о *самом себе*, и о сущности *явления для чувств*». (ИПН. 2, S. 48.)

Иными словами, *сущность* вещи обнаруживается лишь благодаря тому, что вещь приводится в связь с мыслящим сознанием. И сущность вещи есть воплощение мировой идеи. Это чистая иллюзия, будто бы идеи находятся в голове человека. Нет, они как законы правят в вещах. Антропософская теория познания стоит на точке зрения, что универсалии трех родов суть лишь разные формы явления одной идеи. Поэтому разделение мира на объект и субъект есть разделение формальное. «Идея прасущества может быть лишь такой, что в силу заложенной в ней самой необходимости развивает из себя содержание, которое затем в другой форме — в форме созерцания — выступает в мире явлений». (ИПН. 1, S. 108.) В человеке обе формы явления идеи (понятие и восприятие) приходят к своей полной конгруэнтности.

3. «Чувственное явление» и «мышление» в мировоззрении идеал-реализма

Убеждение, что мир для познающего субъекта безнадежно разделен на представление и «вещь в себе», имеет пра-древнее религиозно-нравственное происхождение. Оно коренится в том понимании развития, которое образно описано в Библии как история искушения и изгнания человека из Рая. Тогда произошло, по сути говоря, противопоставление творения Творцу, и тем были созданы предпосылки для двойственного переживания мира творением. Значительно позже, уже в заратустрианской религии персов, дуализм мира стали переживать как противостояние света и тьмы, добра и зла. В человеке родилось сознание его причастности к мировой борьбе добрых и злых богов. В эпоху древнегреческой культуры религиозные представления получают философское выражение, где свету приходящих свыше идей противопоставляет тьма внешнего, чувственного бытия. Наследием прошлого оказывается окрашен и дуализм христианского жизневоззрения, в котором мир чувственной, материальной реальности связывают с образом и идеей тьмы и греха, а мир просветленного молитвой индивидуального духа — с идеей благодати, избавления от греха.

Весь этот, можно сказать, «наследственный» дуализм преодолевается в «Философии свободы» сначала в философском, потом в нравственном ключе. Человек подводится к переживанию единого мира, обретая понятия, которые одновременно являются и нравственными, интуиции, т.е. радикально изменяя, одухотворяя свой способ наблюдения. Происходит в некоем роде возврат к старому, но на иной, индивидуальной, основе. Новый человек завоевал ее ценой действительного и полного изгнания из Рая. Древний же грек, знавший об интуитивной природе мышления и нравственности, еще стоял на границе Рая и земли. Основатель школы элеатов Парменид написал поэму, в которой говорится о поэте, едущем вдоль границы двух миров и внимающем голосу богини. Она поучает его, что истинное бытие находится лишь по ту сторону границы, а по эту оно хотя и необходимо, но обманчиво.

На позиции элеатов стоял и Платон. Он делил представления о мире на две части: на истинную, опирающуюся на мир идей, и на ту, что носит характер видимости, поскольку обусловлена данным органам чувств. Осознание факта, что мир открывается человеку с двух сторон, имел колоссальное значение для дальнейшего развития я-сознания, однако в западноевропейской истории мысли из мировоззрения Платона проистекло одно, ставшее универсальным, заблуждение. Оно свелось к вопросу: каково отношение между чувственным миром и миром идей *вне* человека?

В книге «Мировоззрение Гёте» Рудольф Штайнер, характеризуя указанное следствие мировоззрения Платона, пишет: «Платонизм есть убеждение в том, что целью всякого познавательного устремления должно быть усвоение несущих мир и образующих его основу идей». (ИПН. 6, S 28.) Чувственный мир, не просветленный миром мыслей, не может считать-

ся полной действительностью. Впоследствии это было интерпретировано в том смысле, «будто бы чувственный мир сам по себе, без отношения к человеку есть мир иллюзорный, и лишь в идее следует искать истинную действительность». (Ibid.) На такой позиции решительным образом стоял Спиноза, считавший, что истинной реальностью обладают лишь мысли, возникающие независимо от чувственных восприятий. Свое воззрение он распространил и на этику, на нравственные чувства и поступки человека, утверждая, что идеи, получаемые из восприятий, вызываются одними лишь вожделениями. К односторонне понятому платонизму свелась и аскетическая этика религиозного христианского сознания, с которой созвучна этика Спинозы. Впрочем, Спиноза нашел блистательный выход из этого трагического заблуждения. Он пришел к мысли, что интеллектуальное развитие можно поднять на такую высоту, что в мышлении человек станет переживать реальное явление духа. В его письме к Г.Ольденбургу, написанном в ноябре 1675 г., можно прочесть следующее: «Скажем, что для спасения не достаточно познать Христа во плоти; нет, это есть нечто совсем иное, чем вечный Сын Бога, т.е. вечный Бог Мудрости, которая возведена во всех вещах, а более всего в человеческом духе, и главным образом — во Христе Иисусе».¹³²⁾ Тут мы уже имеем дело с христианизированной теософией Платона. Однако не к ней свелось дело у Канта, окончательно подорвавшего надежду на познание сути вещей. Не о вещах мира, считал он, а лишь о впечатлениях, которые они загадочным образом производят на человека, знаем мы. Мир опыта существует не объективно. Это мы сами устанавливаем в нем связи. Существуют истины, имеющие значение для мира опыта, но не зависящие от него, не способные раскрыть нам суть вещей.

Имея в виду эти воззрения Канта, Рудольф Штайнер писал о нем, что он «не обладал естественным чувством того, каковы взаимоотношения между восприятием и идеей». Один из унаследованных им от предшественников 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 его предрассудок состоял в отрицании возможности познать необходимые истины опытным путем. Кант испытывал недоверие и к миру восприятий. К особенностям его мышления присоединилось влияние Юма», сказавшееся в его симпатии к юмовскому положению о том, «что идеи, в которые мышление сводит отдельные восприятия, не происходят из опыта, а добавляются к опыту мышлением. Эти три предрассудка составляют корни кантовского строения мысли». (ИПН. 6, S. 40f.)

Сопоставляя ошибочные представления Канта со взглядами Платона, Рудольф Штайнер резюмирует: «Платон придерживается мира идей, т.к. полагает, что истинная сущность мира должна быть вечной, нерушимой, неизменной; и все эти свойства он может приписать только идеям. Кант

же вполне удовлетворен тем, что можно отстаивать лишь эти свойства идей. И им тогда нет никакой нужды высказываться о сути мира». (Ibid., S. 43.) Что же касается учителя Канта Юма, то тот считал человеческие идеи не более чем мыслительными привычками (чем, несомненно, предвосхитил Маха). Действительностью для него обладали лишь восприятия. На подобной же позиции стояли сенсуалисты Локк и Кондильяк и даже откровенные материалисты, начиная с Ламетри и Гольбаха.

Поступательное развитие платонизма в новой эпохе можно видеть в линии взглядов, идущих от Спинозы к Гегелю. Для Гегеля мыслительная деятельность есть объективное творчество души. Рудольф Штайнер уподобляет роль Гегеля в новой эпохе роли Платона в эпоху древней Греции. «Платон, — пишет он, — возводит рассматривающий духовный взор к миру идей и дает этому рассматривающему взору уловить тайну души; Гегель дает душе погрузиться в мировой дух, а затем, когда она погрузилась в него, он дает ей развернуть ее внутреннюю жизнь. Так живет она как своей собственной жизнью тем, чем живет мировой дух, в который она погрузилась». (ИПН. 18, Bd. I, S. 161. Ausg. 1924.)

Весь мир, считает Гегель, наполнен Божественным, *т.е. наполнен мыслями*. Бог есть организм, состоящий из совокупности всех идей, но «до вещей», а не тех, что отражаются в человеческой голове. Из первых, собственно, сотворена и природа. Человек развился на ее основе и призван к тому, чтобы в нем мысль проявилась в своей наивысшей форме — как *сущность вещей*. Эволюция мира, история культуры суть не что иное, как развитие идеи: сначала в «бытии-в-себе», т.е. до сотворения мира, потом — в «инобытии», т.е. в природе, и, наконец, в «бытии-для-себя» — в человеческой душе, в истории, в государстве. В своем наивысшем становлении идея приходит к себе в искусстве, религии и философии; в первых двух — опосредованно, через образ, символ, в последней — непосредственно.

«В Гегеле, — считает Рудольф Штайнер, — можно видеть чистого мыслителя, который с помощью одного только свободного от мистики разума желает подступить к решению мировых загадок». (ИПН. 20, S. 49.) Он отрицает мистику как источник метафизики, однако лишь с тем, чтобы дать возродиться ей в теософии философии*). Чем, спрашивает Рудольф Штайнер, становится у Гегеля «жизнь в идеях разума? — Отдачей человеческой души господствующим в ней сверхчувственным мировым силам. Она становится истинным мистическим переживанием. ... Это мистика ... когда она из личных потемок души вырывается в светлую ясность мира идей». (Ibid.) Подобного мы не находим ни у Фихте, ни у Шеллинга — других ярчайших представителей немецкого идеализма. Однако что роднит их всех между собой — это стремление держаться всецело лишь в сфере понятийного. Да, Гегель как бы вырывает логику из земных сил тяжести, но она все-таки остается у него логикой чисто понятийного мышления, не содер-

*) Но не в философии теософии.

жит в себе ничего такого, что способствовало бы выхождению за границы абстрактного, в сверхчувственный мир идей, о котором говорил Платон.

В своей апологии мира мыслей Гегель даже, как замечает Рудольф Штайнер, породил «злосчастную путаницу». Он, «желая особенно наглядно показать значение мысли, идеи, объявил мысленную необходимость в то же время и необходимостью, правящей фактами. Этим он вызвал ошибочное представление, будто бы определения мышления являются не чисто идеальными, но фактическими». Необходимо однако подчеркнуть, продолжает Рудольф Штайнер, «что *единственное поле деятельности мысли есть человеческое сознание*», но «объективность мира мыслей не терпит от этого никакого ущерба. ... Мы должны представлять себе двоякое: во-первых, что мы *дейтельно* приводим к явлению идейный мир и, одновременно, что этот *дейтельно* вызываемый нами к бытию мир *покоится на своих собственных законах*». (ИПН. 2, S. 51f.)

Антропософская философия разделяет позицию немецкого идеализма, но исключая его ошибки и внося в него два существенных дополнения. Что касается его ошибок, то в одной из записных книжек Рудольф Штайнер формулирует их с необыкновенной ясностью и лаконичностью: «*Шеллинг* заблуждался относительно природы не потому, что искал в ней дух, а потому, что в ней содержится больше духа, чем он мог найти; ибо он в простом отблеске духа, заключенном в человеческих мыслях, хотел объять дух природы. — Вместо рассмотрения природы — *творение природы* (Шеллинг утверждал, что философствовать о природе — значит творить природу. — *Авт.*).

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». (В. 30, S. 19.)

Что касается дополнений, в которых нуждается средневропейский философский идеализм, то первое из них Антропософия видит в раскрытии его собственной загадки. Ее почти что решили представители, как их называет Рудольф Штайнер, «забытых» течений идеализма. К их числу относятся Фихте-младший (Иммануил Герман), последователь Шеллинга, швейцарский врач и философ Игнац Пауль Виталь Трокслер, Карл Христиан Планк (1819–1880) и др. Загадка эта, или тайна, пишет Рудольф Штайнер, состоит в том, что «немецкий идеализм указывает на зародышевые силы действительного развития в человеке тех сил познания, которые созерцают сверхчувственно-духовное так же, как органы чувств — чувственно-материальное». (ИПН. 20, S. 63.)

Другое дополнение, делаемое Антропософией к немецкому идеализ-

му, состоит в решении вопроса о том, как следует мыслить *отношение идеи к чувственной действительности*. Огромная работа, в особенности в школе Лейбница-Канта, была затрачена на поиск того, как в чисто понятийном мышлении, минуя данные опыта, прийти к познанию *сути* вещей. На противоположном полюсе мировоззрений обратились между тем к развитию экспериментальных наук — в которых попросту потеряли человека — и к философии материального имманентизма, где в конечном счете все свелось к убеждению: «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». 133)

Можно, по сути говоря, всю мировую философию разделить на два больших направления, взяв за критерий отношение к идее и к восприятию. Одно из них может быть охарактеризовано как некий род *универсального платонизма*, простирающегося от своего основателя через средневековых мистиков, классический немецкий идеализм вплоть до русских софиологов (Вл. Соловьев, Павел Флоренский, Андрей Белый и др.). Всем мыслителям этого направления свойственно стремление привести к господству мысль; для них наука об идее есть наука об истинно сущем. Нельзя сказать, что здесь игнорируют чувственную реальность, но ее недооценивают, часто не знают, что с ней делать.

Другое глобальное направление в философии можно считать *происходящим от Аристотеля*. Это направление реализма. Характеризуя его суть, можно обратиться к тому, что Рудольф Штайнер пишет в своих «Загадках философии» об Аристотеле: «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 извлекла из вещи это существо и привела это 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* вещей, той, которую душа своими средствами может из них извлечь; другая сторона, которую душа не может извлечь из вещей, благодаря которой они имеют свою построенную на самой себе жизнь, есть вещество, материя». (ИПН. 18, Vd. I, S. 31.)

Аристотель развивает учение о трехчленной душе. В нем он — в отличие от Платона, для которого в душе важно лишь то, что живет в ней, участвуя в мире духа — исследует, как предстает душе, различно для ее членов (что исследует и Рудольф Штайнер), ее собственное познание. В очерке загадок древнегреческой философии Рудольф Штайнер по этому поводу пишет: «Душа (согласно Аристотелю. — *Авт.*) должна погрузиться в себя точно так же, как и в другие вещи, дабы найти в себе то, что составляет ее суть. ... Идея имеет свою действительность не в познающей душе, а во внешней вещи вместе с веществом (хиле). Однако если душа погружается в саму себя, то она находит идеи как таковые в действительности. Душа в

этом смысле есть идея, но деятельная идея, действенное существо. И она также и в жизни человека ведет себя как такое действенное существо. В зародышевой жизни человека она охватывает телесное. Если во внедушевной вещи идея и вещество образуют неразрывное единство, то в отношении человеческой души и ее тела этого сказать нельзя. Здесь самостоятельная человеческая душа охватывает телесное, лишает уже действующую в теле идею силы и ставит себя на ее место. ... Тело, несущее в себе душевное растения и животного, как бы оплодотворяется человеческой душой, и так для земного человека телесно-душевное соединяется с духовно-душевым. ... Аристотель находит идею в вещи; а душа в теле достигает того, чем она *должна* быть в духовном мире как индивидуальность». (Ibid., S. 31f.)

Истинное продолжение философия Аристотеля нашла в учении Фомы Аквинского об универсалиях; став же основой воззрений, господствовавших в XX в., она приняла позитивистскую и чисто материалистическую форму. Со временем просто опустили, как бы за ненадобностью, понимание Аристотелем материи не только как вещества, но и как субстанции, которая как духовное лежит в основе действительности.

Мировоззрения идеализма и реализма в их глобальной феноменологии имеют решающее значение для развития индивидуального духа к свободе. В них выражается его ориентированность на высшее Я и «я» низшее (см. рис. 35). В своем движении к высшему Я индивидуальный дух находит свое истинное развитие, свою истину, которая заключается в монизме идеал-реализма. Но чтобы к нему прийти, необходимо прежде познать обе его составные части: природу человеческого опыта, данного в восприятии внешнего и внутреннего, душевного, мира, и дедуктивное (для человека) предвосхищение его (опыта) в мире интеллигибельных сущностей.

4. Гёте, Гегель и Рудольф Штайнер

К концу XIX в. сложились объективные условия для воссоединения обоих генеральных направлений в развитии мировоззрений: идеализма и реализма. Но на путях чистой философии для этого нужно было обосновать способность сознания выходить за пределы чисто понятийного. Эдуард Гартман пытался это сделать апеллируя к бессознательному, Рудольф Штайнер — апеллируя к сверхсознательному.

Неким предтечей великого синтеза еще в конце XVIII в. оказался Гёте. Он понял, что вопрос о том, каково отношение между идеей и чувственным миром, как идеи и чувственные вещи находят друг друга — чему так много внимания уделила европейская мысль, — не может быть поставлен вне человека, что их синтез возможен лишь в человеке, и не на путях одного только мышления или одного только наблюдения.

Принцип познания, развиваемый Гёте, отрицает ту часть учения Аристотеля, в которой говорится о самопознании через погружение в соб-

ственную душу. Не желал он погружаться, подобно Гегелю, и индивидуальным духом в Мировой Дух, но только — в мир опыта; тогда, считал он, и обретаешь идею. Мир опыта заключал в себе для Гёте и мир идей, поэтому, утверждал он, неверно говорить: опыт и идея. Конечно, идею нельзя воспринять обычными органами чувств, она дается в духовном опыте, *духовному восприятию*, но именно восприятию, и столь реально, как чувственные объекты даны чувственному восприятию.

Этот взгляд Гёте, составлявший основу его гносеологии, оказался столь нов, что не был почти никем понят до конца XIX в., пока его не описал и не прокомментировал Рудольф Штайнер, после чего научной общественностью был встречен даже враждебно*).

В статье «Об обретении наших воззрений на естественнонаучные труды Гёте благодаря публикациям архива», опубликованной в 1891 г. в «Ежегоднике Гёте», Рудольф Штайнер писал: «Он (Гёте) не хотел тщательно наблюдать лишь *то*, что достижимо для чувственного восприятия, но он одновременно стремился к духовному содержанию, которое позволяло ему объекты восприятия определять сообразно их сути. И это духовное содержание, благодаря которому вещь для него выступала из смутности чувственного бытия, из неопределенности внешнего наблюдения и становилась определенной (животное, растение, минерал), он называл *идеей*». (ИПН. 30, S. 270.)

Идея не идентична чувственному опыту в его непосредственной данности, считает Гёте, и истинное познание состоит в отдалении от него. С другой стороны, о чем пишет Рудольф Штайнер в книге «Мировоззрение Гёте», Гёте «не ценит никакой теории, которая желала бы быть законченной раз и навсегда... Он хочет живых понятий, через которые дух отдельного (человека) в соответствии со своим *индивидуальным своеобразием сводит воедино созерцания***) (выделено нами. — Авт.). *Познавать* истину для него тождественно тому, чтобы жить в ней. А жить в истине означает не что иное, как всматриваться в те внутренние переживания, которые проявляются при рассмотрении каждой отдельной вещи, когда мы стоим перед нею. Такой взгляд на человеческое познание не может ничего говорить ни о границах познания, ни об ограниченности человеческой природы». (ИПН. 6, S. 66f.)

Таков, можно сказать, был ответ Гёте на принципиально поставленный Кантом вопрос: что такое познание? Свой ответ Гёте подкрепил собственным опытом, практически развив в себе способность идеального восприятия, созерцания, что достижимо лишь при метаморфизировании ап-

*) В последнее время в Германии зародилось намерение переиздать естественнонаучные труды Гёте, заменив в них комментарии Рудольфа Штайнера на новые, затушевывающие метод Гёте.

***) Это соответствует *шестому* элементу в нашей семичленной лемнискате мыслительного цикла.

парата мышления в аппарат идеального восприятия. Таким образом, Гёте положил начало — на практике, преобразовав самого себя — той гигантской видовой метаморфозе человеческого существа, благодаря которой эволюция мира вступает в совершенно новую фазу. Описать это событие с позиций науки нашего времени, понятным для нее образом смог Рудольф Штайнер.

И не только описал. Вобрав учение Гёте в свой методологический базис, Антропософия идет намного дальше Гёте. Это следует из всего ее содержания. Все в той же книге «Мировоззрение Гёте» Рудольф Штайнер пишет об этом сам, когда сопоставляет Гёте с Гегелем. Гегель чувствовал себя философом совершенно гетевского типа, о чем со всей определенностью можно узнать из его письма от 20 февраля 1821 г., адресованного Гёте.*) Родство обоих мыслителей обнаруживается в их подходе к принципу метаморфозы. Гёте дошел в своих рассматриваниях до той границы, где открываются чувственно-сверхчувственные феномены растительного мира и навстречу исследователю выступает идея. Но «в какой взаимосвязи находятся идеи по отношению друг к другу, как внутри идеального одно происходит из другого, — это задачи, которые только начинают возникать на той эмпирической высоте, на которой остался стоять Гёте». (Ibid., S. 205.)

Множественность явлений идеи, по мнению Гёте, сводима к некой основной форме, единой идее, поскольку в своей подлинной сути все они идентичны. Так думал Гёте, но решение этой проблемы он предоставил философам. И Гегель был именно таким философом, который исследовал метаморфозу идей на пути от их «чисто абстрактного бытия вплоть до той ступени, где идея становится непосредственно действительным явлением. Эту высочайшую ступень он усматривал в явлении самой философии, поскольку идеи, деятельные в мире, рассматриваются в философии в своем исконном облике». (Ibid., S. 206.) Но Гегель, как и Гёте, не обладал *непосредственным, имагинативным* восприятием идей; оба они даже не помышляли об этом. Именно тот факт, заключает Рудольф Штайнер, «что Гегель усматривал в философии совершеннейшую метаморфозу идей, свидетельствует о том, что от истинного самонаблюдения он был так же далек, как и Гёте. ... Однако философия содержит идейное содержание мира не в форме жизни, а в форме мыслей. *Живая идея, идея как восприятие дана лишь человеческому самонаблюдению* (выделено нами. — Авт.)». (Ibid.)

Недостаток мировоззрений Гёте и Гегеля восполнил Рудольф Штайнер, сделав новый шаг в теории познания, который он (кроме многого прочего) *проиллюстрировал* в «Философии свободы». Свое обоснование беспредпосылочного начала теории познания он соединил с самонаблюдением, предложив желающим самим повторить его опыт и понять, сколь много из этого следует, а именно, что, во-первых, в субъекте познания начинается метаморфоза его собственного сознания, ведущая к выработке

*) Вспомним тут ещё прим. 115.

такого *чувства мысли*, что ему становится доступно непосредственное восприятие идей. Во-вторых, таким путем решается вопрос наделения сознания бытием, с чего начинается (и это в-третьих) человеческая свобода.

Без прозрения во внутреннейшее существо мира идеи ни Гёте, ни Гегель не смогли развить воззрения на человеческую свободу. По этой причине Макс Штирнер упрекал их в «прославлении» зависимости субъекта от объекта. Рудольф Штайнер показал, как содержание мира в его высочайшей форме может выразить себя в человеческой личности. Но чтобы правильно понять это, нужно некоторое время побыть на высоте достижений Гёте и Гегеля и пережить незавершенность их исканий. В одной из лекций Рудольф Штайнер высказывает знаменательные слова: «...мы наилучшим образом найдем себя в духовной жизни современности, если попытаемся с помощью Гегеля как инструмента охватить великий дух и великую душу Гёте». (ИПН. 113. 28.8.1909.) В условиях нашего времени мы поступим наилучшим образом, если Гегеля и Гёте используем как инструмент, чтобы «охватить» учение Рудольфа Штайнера.

5. Естественнаучный метод Гёте и Рудольфа Штайнера

О естественнонаучных исследованиях Гёте можно еще сказать, что им присуща методологическая непредвзятость. В них метод в полном смысле слова имманентен изучаемому объекту, свободен от догматических, не коренящихся в опыте представлений и предписаний. Рудольф Штайнер, комментируя эти исследования, выявляет в них по меньшей мере три метода. Первый из них он называет «общим эмпиризмом»; согласно ему Гёте остается в связи с явлением, не выходит за пределы непосредственно данного. В задачу этого метода входит точное описание отдельностей феномена. Далее, желая обнаружить причинную связь явлений, Гёте-исследователь переходит от общего эмпиризма к рационализму. Оба эти метода он считал ограниченными, односторонними. Исследователь должен в определенной мере воспользоваться ими, а потом преодолеть и прийти к методу «рационального эмпиризма», который работает с чистыми феноменами, идентичными законам природы. Суть этого метода заключается в следующем: «Поскольку объекты природы выступают в явлении обособленными, то требуется воссоединяющая сила духа, чтобы показать их *внутреннее* единство. Поскольку единство рассудка само по себе пусто, то он должен наполнить его (единство) объектами природы. Так на этой, *третьей ступени* (методической. — *Авт.*) феномен и духовная потенция встречаются друг друга, сливаются в *единство*, и лишь теперь дух испытывает полное удовлетворение». *) (ИПН. 1, S. 190.)

*) Заметим тут, что Гегель получал антитезис из созерцания тезиса.

Комментируя Гёте, Рудольф Штайнер одновременно возводил собственную методологию, в которой названный рациональный эмпиризм смог раскрыться с недоступной для Гёте силой. С самого начала Рудольф Штайнер ставит главный акцент на «что́» исследования, которым является непосредственно данное, а не на соблюдении формально-методологических установлений. Научный метод изменяет себе, если, опираясь на абстрактные принципы, воздвигает себе границы, ошибочно распространяя мировоззрительный монизм на сферу методологии. Рудольф Штайнер пишет о своем собственном методе: «Наша точка зрения есть *идеализм*, поскольку в идее она видит основу мира; она есть *реализм*, поскольку идею считает реальной; она есть позитивизм или эмпиризм, поскольку к содержанию идеи желает приходить как к данному, а не с помощью априорных конструкций. Мы обладаем эмпирическим методом, который проникает в реальное и, в конце концов, удовлетворяется идеальным результатом исследования. ... в нашем мышлении нас побуждает уже то, что мы желаем присовокупить к непосредственно данному. *Поэтому мы отклоняем всякую метафизику*. Ведь метафизика (Вольфа, Гербарта) желает данное объяснить *не-данным*, умозаключаемым». (Ibid., S. 182f.)

Лишь недалекий ум способен в таком методологическом подходе к исследованию усмотреть что-либо эклектическое; и только непредвзятому сознанию открываются его огромные возможности. Понять его теоретически — меньше чем половина дела. Метод реально обнаруживает свою силу через осуществление определенного *опыта* познания, чем, разумеется, никоим образом не снимается задача познания самого метода.

Параллельно с комментированием естественнонаучных трудов Гёте Рудольф Штайнер написал книгу «Основные линии теории познания Гёте». К «Философии свободы» эта работа находится в отношении, которое можно уподобить отношению, скажем, «Энциклопедии философских наук» Гегеля к его большой «Логике». По поводу сказанного нами о методологических принципах Антропософии в той работе можно прочесть следующее: «*Мышлению доступна та сторона действительности, о которой существует, одаренное одними лишь внешними чувствами, не могло бы никогда ничего узнать*. ... 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». (ИПН. 2, S. 63, 66.)

Не следует при этом думать, будто бы мы имеем два источника познания. Он один, и им является опыт, взятый в широком смысле, как посредник между субъектом, испытывающим потребность противостоять в мышлении чувственному опыту, и объектом, явленным внешним чувствам; при этом субъект в процессе духовной, познавательной деятельности может подняться до опыта *собственного* явления себе самому. *Восхождение же по ступеням познания может стать восхождением по степеням сознания*.

Общий эмпиризм как метод мы используем при обработке опыта непо-

средственных чувственных восприятий — звука, запаха и т.д. И в этом случае мы с нашим мышлением чувствуем себя противостоящими опыту. Но вернее будет тут сказать, что субъект пребывает в середине между опытом восприятий и мышлением о нем. В этом положении он прибегает к методу рационального эмпиризма и с его помощью устанавливает идеальные связи между объектами восприятия. Познание связей — ступенеобразно (вспомним рис. 2); оно возводит нас к открытию закона, правящего в явлении. Поэтому понятие есть элемент, столь же необходимо принадлежащий к чувственному миру, как и все другие части этого последнего; хотя он не приходит к явлению подобно им. «Таким образом, чувственное восприятие — это никакая не целостность, а только одна из ее сторон. Лишь благодаря понятию нам становится ясно, *что* же мы созерцаем». (ИПН. 1, S. 281.)

В стремлении познать суть вещей агностицизм помещает ее *за* вещами. Так возникают границы познания. Но, размышляя о вещах, мы сливаемся с их сутью; они перестают быть вне нас. А в таком случае все, что бы человек ни говорил о сути вещей, явлено в мире его собственных духовных переживаний. Кто-то может упрекнуть такую методологическую позицию в антропоморфизме, однако тут можно было бы сослаться на Локка, называющего *объективными* первичные качества вещей, которые могут быть исчислены, измерены (в отличие от вторичных, субъективных: цвет, вкус и т.д.): ведь все они антропоморфны. Человек действительно очеловечивает представления о природе. Но только так внутренняя суть вещей и обретает способность выразить себя. А с другой стороны, следует знать, что и субъективные качества «есть выражение внутренней сути вещей». (Ibid., S.337.) Поэтому нет оснований утверждать, будто бы объективная истина, «в себе» вещей, непознаваема. Истина, поскольку ее познает человек, никакой иной, кроме как субъективной, быть не может. А вот восприятиям наших чувств явлено объективное вещей, они явлены нам таковыми, каковы они на самом деле. Поэтому Гёте говорил, что «чувства (Sinne) не обманывают»; мы можем ошибаться, интерпретируя их опыт. Чтобы понять подобную инверсию общепринятых понятий в Антропософии, необходимо, по словам Рудольфа Штайнера, избежать «подводного камня» в учении о восприятиях чувств: намерения «либо все в сфере восприятий перенести в душу, либо вынести все за пределы души». (В. 34, S. 9.)

Школа Локка прервала живую связь человека с природой. Она отняла у последней все ее качества, с помощью которых она возвещает о себе человеческой душе непосредственно, и укрыла их в ней, и душа со временем впала в трагическую неуверенность, не находя ответа на вопрос: чему же, в конце концов, приписать эти выступающие в ней вторичные качества вещей?

В статье «Гёте и естественнонаучный иллюзионизм», помещенной в третьем томе естественнонаучных трудов Гёте, Рудольф Штайнер пишет: «Субъективное, естественно, не может быть обусловлено ничем иным, как только самим собой. Все, что не обнаруживает себя как обусловленное

субъектом, не может быть названо субъективным. И теперь мы должны спросить себя: а что следует считать *присущим* человеческому субъекту? — Все, что он может *познать* в себе самом через внешние или внутренние восприятия. ... Субъективным, таким образом, является лишь путь, проделанный ощущениями, прежде чем они могут быть названы *моими*. Наша организация опосредует ощущение, и эти опосредования субъективны; но само ощущение — нет». (ИПН. 1, S. 255f.) И ничто не дает нам права говорить, что мы производим ощущения.

Получив какое-либо впечатление с помощью глаза или уха, мы можем исследовать разного рода механические, химические и иные процессы, сопровождающие это впечатление вне нас, а также и внутри нас. Все они протекают в пространстве и времени. «И я вполне могу, — пишет Рудольф Штайнер, — спросить себя: какого рода пространственно-временные процессы разыгрываются в этой вещи, когда она является мне обладающей (скажем) красным цветом?» Процессы эти носят характер движения, электрических потоков и т.п.; нечто аналогичное происходит в нервах, в мозгу. «*Что* на всем этом пути *опосредуется*, и есть обсуждаемое восприятие красного. *Как* представлено это восприятие в определенной вещи, встающей на пути, ведущем от возбуждения до восприятия, — это зависит единственно лишь от природы этой вещи. Ощущение присутствует в каждом месте, от возбудителя до мозга, но не как таковое, не явно (*nicht expliziert*), но *так*, как это соответствует природе предмета, находящегося в данном месте». Таким образом, «я узнаю (*erfahre*) не более чем лишь *род и способ*, *каким та вещь отвечает на действия, исходящие от ощущения*, или, иными словами: *как ощущение изживает себя в каком-либо предмете пространственно-временного мира* (выделено нами. — *Авт.*). Не может быть и речи о том, чтобы такой пространственно-временной процесс считать *причиной*, вызываемого *во* мне ощущения...» Он сам «является *действием* ощущения в вещи, распростертой в пространстве и времени». Во всех процессах чувственного мира ощущение «изживает» себя; его, как такового, в этом мире нет, «*ибо оно попросту не может здесь быть*. И в тех процессах я имею вообще не объективное процессов ощущения, а форму их выступления».

И сами опосредующие ощущения процессы также даны нам как ощущения — в восприятии. Поэтому «*воспринятый мир есть, таким образом, не что иное как сумма метаморфизированных восприятий*». Сама воспринимаемая вещь приводит ощущение к выражению «сообразно своей природе. Ведь в строгом смысле слова вещь есть не более чем сумма тех процессов, в виде которых она является». (*Ibid.*, S. 267ff.)

Таков, можно сказать, краеугольный взгляд Антропософии на природу чувственных восприятий, и он положен в основу «Философии свободы». В полном созвучии с ним находятся положения философской системы Николая Лосского, в которых речь идет о восприятиях. Он пишет: «Согласно интуитивизму, видимый наблюдателем предмет (туча) есть отрезок самого транссубъективного мира (сама туча в подлиннике), самолично

вступивший в кругозор сознания субъекта; цвет тучи есть *не психическое* состояние наблюдателя, а качество самой тучи, транссубъективное. Замены материального предмета психическим образом его в уме наблюдателя вовсе нет, а потому нет и загадочной проблемы превращения материальных процессов в психические». ¹³⁴⁾

Рудольф Штайнер, развивая далее свой взгляд на сущность восприятия, в другой статье к третьему тому трудов Гёте отвечает на возможный упрек в том, что он принял сторону Гераклита и забыл при этом о «пребывающем в изменяющемся», о «вещи в себе», остающейся позади мира явлений, о «пребывающей материи». Он пишет, что нам необходимо ввести в рассмотрение категорию времени, отделив в восприятии содержание от формы его явления. В ощущении, данном субъекту, они слиты воедино, поскольку нет ощущения без содержания. И ощущения протекают во времени, но так, что их содержанию, т.е. пребывающему, объективному, никакого дела до времени нет. Важным в восприятии является не то обстоятельство, что нечто выступает в какой-либо момент времени, а *что* именно выступает. Сумма всех выраженных в этих «что» определений образует содержание мира. Сами «что» в различных обликах проявляют разные взаимосвязи и оказываются взаимообусловленными в пространстве и времени. Оттого возникает желание за суммой свершений мыслить что-то неизменное — бесконечную, неистребимую материю. «Но время — это не сосуд, в котором разыгрываются изменения; ни *до*, ни *вне* вещей оно не существует. Время есть видимое выражение того обстоятельства, что факты, согласно их содержанию, находятся по отношению друг к другу в последовательной зависимости». (ИПН. 1, S. 272f.)

Время обнаруживается благодаря тому, что сущность вещи приходит к явлению. «Время принадлежит миру явлений». Однако с самой сущностью «оно не имеет еще ничего общего. Сущность постижима лишь идеально». (Ibid., S. 273.) Не поняв этого, мы испытываем потребность гипостазировать время как фактор протекания, и тогда является некое существование, способное пережить все изменения: *неистребимая материя*. На самом же деле пребывающа, неистребима лишь *суть* явления (она обуславливает и само время*). Поэтому, заключает Рудольф Штайнер уже в другой своей работе, в «Мировоззрении Гёте», «истина (а следовательно, и сущность вещей. — *Авт.*) осуществляется благодаря тому, что восприятие и идея понижают друг друга в человеческом процессе познания. ...*в субъективном живет наисобственнейшее и глубочайшее объективное* (выделено нами. —

*) По этому поводу интересно отметить, что Кант в поисках априорных принципов чувственности считал, что время есть «форма внутреннего чувства, т.е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния». ¹³⁵⁾ Оно субъективно, но выводимо из опыта, является априорным формальным условием всех явлений. Так Кант как бы двойным способом лишает нас возможности восходить от явления к сущности, прибегая, кроме того, к метафизике. И если не восходить от феномена к прафеномену, то решить проблемы этой нельзя.

Авт.)». (ИПН. 6, S. 64.) И далее Рудольф Штайнер приводит цитату из Гёте, где тот говорит: «Если бы здоровая природа человека действовала как целое, если бы человек чувствовал себя в мире как в великом, прекрасном, достойном и драгоценном целом, если бы гармоническое удовольствие рождало в нем чистый, свободный восторг, то Вселенная, будь она способной ощущать себя, возликовала бы, достигнув своей цели, любуясь и восторгаясь вершиной собственного становления и сути». ¹³⁶⁾

6. Субъект познания

Желание познавать рождается в человеке изнутри, а не из вещей. Познавая же, человек стремится не к навеки скрытому от него «в себе» вещей, а к *выравниванию* двух сил, с двух сторон подступающих к нему: через восприятия и понятия. Без человека такой процесс невозможен. Как человеку правильно осуществлять его — этим вопросом занимается гетеанистическая теория познания, видя в том процессе высшую стадию и завершение природного процесса, приведшего к образованию индивидуального начала в мире инобытия.

Познание было бы излишним, если бы через восприятие и наблюдение человек получал нечто законченное. Мы наблюдаем какой-то ряд фактов как некое данное; далее мы познаем их в этой их данности. Но должна еще открыться иная, более высокая, сила нашего духа, чтобы бесконечная череда фактов раскрылась в своей высшей закономерности. И то, что в таком случае открывается в нас, есть *часть природы, только создаем ее мы сами*. Таким образом, не звук, не цвет создаем мы — они принадлежат внешней природе и объективны, — а более высокую, идеальную часть природы.

Утверждение, что мир есть лишь мое представление, основывается на доминирующей роли вторичных качеств в душевной жизни, на недооценке роли мышления в ней. Это утверждение можно было бы дополнить другим, что *человек есть представление мира* (мирового индивидуума) *в отношении первичных качеств этого последнего*. Ибо мировому Субъекту не даны чувственные восприятия человека. Но человек способен овладеть обоими родами представлений и таким образом прийти к единой реальности, данной в мышлении и восприятии. Геометрические (пространственные), математические представления, идеи силы, тяжести — все их наблюдает человеческий дух, созерцая идеальные отношения между восприятиями. Они суть «сущностные формы в вещах», как сказал бы средневековый схоласт, из которых они высвобождаются благодаря человеческому духу. И в таком случае, несомненно, *человек как представление мира и есть «вещь в себе» этого мира*, если бы мир познавал себя (а он себя познает).

Что касается мира, данного человеку в восприятии, то мы имеем тут

дело с сущностными формами как *энтелехиями**). Будучи отделенными от вещей, они в познании через взаимообмен души с вещами выступают в душе как внутреннее переживание (созерцание). Для Гёте энтелехией была «вызывающая себя к бытию из самой себя сила». (ИПН. 1, S. 83.) В ней целое обуславливает из себя все отдельности сообразно своему существу. Это есть *системообразующий принцип*, принцип жизни. Он также есть *идея* организма (тип, в смысле Гёте, энтелехия, действующая в организме). «Идея организма как энтелехия, — пишет Рудольф Штайнер, — деятельна, действительна в организме; в постигаемой нашим разумом форме она является только существом самой этой энтелехии. Она не резюмирует опыт; она является причиной того, что узнается в опыте. Гёте выразил это словами: “Понятие — это *сумма*, идея — *результат* опыта; для извлечения первого необходим рассудок, для постижения второго — разум”» (Изречения в прозе, 17, 2). (Ibid., S. 85.) К сказанному остается добавить, что схоласти считали присутствующие в душе человека универсалии — или сущностные формы — «в вещах» и «после вещей» одним и тем же, различаясь лишь по характеру явления.

Мы «суммируем» первичные качества вещей, пользуясь для этого методом рационального эмпиризма. Но он оказывается недостаточным при постижении «сущностных форм», в которых заявляет о себе живое. В этом случае гетеанизм прибегает к созерцающей силе суждения. О ней можно сказать то же самое, что Гёте говорит об энтелехии, что эта сила сама вызывает себя из себя к бытию. Иными словами, в созерцании человеку открываются «вещи в себе» мира, его энтелехии, которые суть интеллигибельные существа. В мышлении о мышлении, меняя внешний способ наблюдения на внутренний (интуитивный), человек приходит в *непосредственное* соприкосновение с энтелехией, познает «разом».

Гётеанистическая теория познания выстраивает иерархию объектов познания с присущими им методами познания. Лишь на самой вершине их пирамиды субъект и объект познания приходят к полному единству. Субъективное (в отличие от мнения Локка) познание первичных качеств вещей сливается с объективным познанием вторичных в едином Я человека. Тогда имманентное субъекта и объекта являют себя как одно.

Разделяя точку зрения Гёте, Рудольф Штайнер следующим образом характеризует указанную «пирамиду» познания: «В неорганическом важно рассмотреть, что явление в его многообразии не идентично с объясняющей его закономерностью, но лишь указывает на нее как на внешнее себе. Созерцание — материальный элемент познания (в данном случае под созерцанием понимается обычное наблюдение. — *Авт.*), — данное нам через внешние органы чувств, и понятие — формальное, — благодаря которому мы познаем созерцание как необходимое, противостоят друг другу как два

*) «Вещами в себе» мира при познании его человеком.

хотя и объективно способствующие существованию один другого элемента, но таким образом, что понятие пребывает не в самих отдельных членах ряда явлений, а в отношении их между собой. Это отношение, сводящее множественность в единое целое, основано *в отдельных частях* данного, однако как *целое* (как единство) оно не доходит до реального, конкретного явления. К внешнему существованию — в объекте — приходят лишь *члены* этого отношения (т.е. элементы системы. — *Авт.*). Единство, понятие впервые приходит к явлению *как таковое* лишь в нашем рассудке. ... Мы имеем здесь дело с двойственностью: с многообразием вещи (*Sache*), которую мы *созерцаем*, и с единством, которое мы *мыслим*». В органической природе «единство приходит в созерцаемом к реальности одновременно со множественностью, как идентичное ей, обретает в созерцаемом реальность. Отношение отдельных членов в целом явления (в организме) становится реальным. Оно больше не приходит к конкретному явлению просто в нашем рассудке, но в самом объекте, в котором оно производит из самого себя многообразие. Понятие играет роль не просто суммы, обобщающего, которое имеет свой объект *вне* себя; оно становится с объектом совершенно единым. Созерцаемое нами больше не отличается от того, благодаря чему мы об увиденном думаем; мы созерцаем понятие как саму идею. Поэтому способность, благодаря которой мы постигаем органическую природу, Гёте называет *созерцающей силой суждения*. Объясняющее — формальное познания, понятие — и объясненное — материальное, созерцание — идентичны». (ИПН. 1, S. 85f.)

Понятие, работая с неорганическим, дает в результате закон природы, который господствует над воспринимаемым. Созерцающей силе суждения открывается энтелехия: прафеномен, тип, прарастение. В них «идеальное и реальное стали единством». (Ibid., S. 87.) Так благодаря переходу от понятия к идее видимое многообразие чувственного бытия оказывается *идеальным* единством. Поэтому истинной науке надлежит иметь дело лишь с идеальными объектами; она может быть лишь идеализмом, до которого должен быть возвышен всякий эмпиризм мира явлений. Природа рождает в человеке вопросы, отвечая на которые он рождает в себе высшую природу. Она, в свою очередь, ставит более высокие вопросы.

Итак, «идеализм есть не что иное, как *весь* опыт, сумма всего того, что мы можем знать о вещах, в то время как делаемое обычными эмпириками предметом их науки является лишь половиной опыта, слагаемыми без суммы». (ИПН. 30, S. 307.) Чтобы осознать и свободно принять этот вывод антропософского наукоучения, необходимо, подобно Гёте и Гегелю, до некоторой степени пережить способность нашего мыслящего духа быть органом идеального восприятия.

В начале второй главы мы пытались с помощью рис. 7 выразить принцип становления мира, при котором само вечное, наивысшее меняет свой характер. Теперь мы получили возможность выразить образно действие этого принципа в человеке. Мы сделаем это, завершив показанное на рис. 55 и 56 (в начале главы), и дадим оба аспекта в сопоставлении (рис. 57).



Рис. 57

Как следует из рисунков, человек, приводя в себе к единству разделенную для него на понятие и восприятие целостную реальность, поистине творит божье дело, без него начатое, но лишь при его содействии приходящее к своему завершению. В этом состоит суть *познания как священнодействия*. Начинать его следует с понимания того, что наше мышление имеет для единой и вечной идеи то же значение, что глаз для цвета, ухо для звука. Оно есть орган постижения-воспринимания. Мысля таким образом, мы соединяем воедино несоединимые, по общему мнению, вещи: «эмпирический метод с идеалистическим результатом исследования». (ИПН. 1, S. 127.)

Природа, в конечном счете, — это тоже дух, и в субъективной способности человека познавать природа создала орган, через который может высказаться дух, ставший высшей природой человека. Рудольф Штайнер называл созерцающую силу суждения *intellectus archetypus* (см. В. 10, S. 14).

Теперь нам осталось рассмотреть третий из составляющих человека миров, представленный в «я» воспоминанием. Этому вопросу будет посвящена наша девятая глава, а тем, что было получено в этой главе, мы подготовили себя к более углубленному пониманию 4-й и 5-й глав «Философии свободы».

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Глава 4. Мир как восприятие

Приступая к работе с этой главой, следует, в первую очередь, заметить себе, что в структуре первой части книги она играет ту же роль, что четвертый элемент в структуре цикла мышления. В главе преобладает созерцающий тип мышления. Ее выводы не играют непосредственной решающей роли; они лишь готовят будущее. Развитие мысли, главным образом, апеллирует к определенным, уже заданным предыдущим содержанием самоочевидностям. Мы с самого начала замечаем, что при чтении главы не требуется усиленного интеллектуального напряжения. И разве мы его — это только помешало бы пониманию. Однако в тем большей мере здесь надлежит всматриваться в свое внутреннее, где как бы «с другой стороны», косвенно, подобно тому как возникают открытия, нам должна явиться суть дела.

Содержание главы лучше всего соединится с нашей душой, если мы воспримем его как *мысле-переживание*. Нам должно открыться, что мышление наше движется не столько развитием идей, сколько неким глубинным полусознанным волевым импульсом, о котором шла речь в дополнении к главе 3. Элемент воли здесь является одновременно и в мышлении, которое несколько ослаблено внешне, и в чувстве, которым мы наблюдаем. От нас тут впервые требуется, благодаря стилю, характеру главы, обычно бессознательную природу воли начать осознавать. Тогда мы будем сопереживать отразившуюся в борьбе мировоззрений мировую метаморфозу реальных форм мирового бытия, начиная от их субъективного представительства в нас в виде первичных качеств вещей и кончая их объективной сущностью, которая — чисто идеальной природы.

Субъективные первичные качества вещей суть порождения нашего ума. Мы работали с ними, изучая первые три главы «Философии свободы». И тогда кардинально встал вопрос: что делать с восприятиями чувств, вторичными качествами вещей? Ответ на него дают 5, 6 и 7-я главы первой части книги. (Они образуются в результате глубокой метаморфозы первых трех глав.) Ее ключевым пунктом является глава 4. Ее положение соответствует месту эона Земли в эволюционном цикле. Три первых главы, пройдя через четвертую, вернее сказать, через деятельность нашего Я — поскольку все дело заключается в способности субъекта снять здесь себя в низшем «я» и дать проявиться в себе Я высшему, — вновь обретают себя во второй триаде мыслительного цикла первой части книги — в а posteriori проявленной деятельности Я. Схематически это выглядит так (рис. 58).

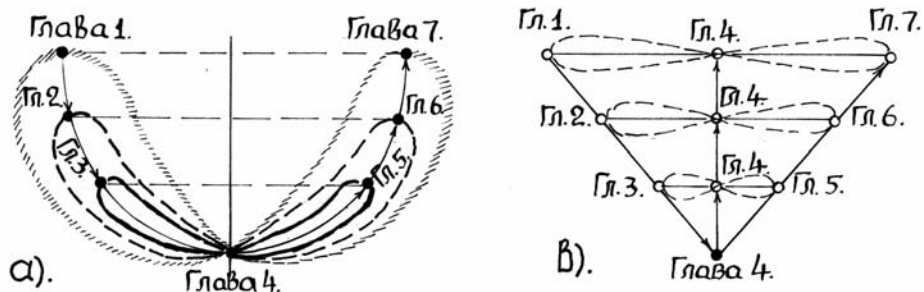


Рис. 58

Содержание всей первой части имеет, в своем роде, два измерения. Одно из них представляет собой последовательное, идущее от начала части к ее концу развитие темы (пунктирная линия на рис.); другое построено симметрично, и главы в нем оказываются как бы заключенными одна в другую, так что их, выражаясь образно, «наслоение» особенно «плотным» оказывается непосредственно по обе стороны от цикла IV главы 4 и «разреженным» в начале и конце части. Такая структурная особенность текста обусловлена разнохарактерностью мышления, движущегося по законам семичленной метаморфозы. Так сказать, на «периферии» части, т.е. в ее начале и в конце, оно — более интеллектуальной природы. В центре на «слои» интеллектуального налагаются «слои» созерцаемого.

В соответствии с характером структуры части должен действовать и наш познающий дух, наше Я как волевой центр претворений. Тут в мышление должна быть внесена воля, иначе мы останемся с пустыми рассудочными представлениями и не найдем никакого отношения к книге. Интеллектуальное созерцание ослабляет абстрактную силу мышления, но тем больше требуется развить особую внутреннюю волевою активность, потеснить инстинктивную сферу действия воли в кровеносной и нервной системах, чтобы орган мышления претворялся волей в Я в орган идеального восприятия.

Волевой характер созерцающего мышления с наибольшей силой проявляется в элементе 4, но он присутствует и в элементах 2 и 6. Вся эта троица имеет особенную связь с «я». Но к созерцанию не прийти, если не переживать повышенную степень поволенности мышления во всем содержании «Философии свободы». Этот ее характер выражают даже приведенные в ней цитаты. Это хорошо понял Отто Пальмер, который в уже упомянутой нами книге пишет: «Цитаты, с которыми мы имеем дело в «Философии свободы», преследуют иную (чем в обычных философских сочинениях. — *Авт.*) цель, которая раскрывается тем очевиднее, чем больше читатель отстраняется от имен цитируемых философов и берет их мысли без отношения к их творцам. В структуре книги от этого ничего не меняется. Они служат отчасти сопротивлением, благодаря преодолению

которого сила мысли закаляется, или они образуют некие упоры, от соприкосновения с которыми воспламеняется новая мысль, наконец, они препятствуют низвержению мысли на ложный путь. Этим целям великолепно служит весь объем цитирования, к которому прибегает Штайнер. По этой причине он не находит нужным посчитаться с новейшими направлениями в философии. (Эта работа проделана в «Загадках философии». ИПН. 18, Bd. I, II.)...

Если читатель позволяет указанным образом вести себя и направлять с помощью цитат, то он может заметить, что мыслительное водительство этого сочинения является не абстрактно-логическим, а мыслительно-динамическим, почти, можно сказать, мысле-эвритмическим. С философией человек имеет тут дело как с искусством.

Кто вратывается в такую динамику мысли, должен привести в действие волю. Так возникает ... мысле-воля...»¹³⁷⁾

В тексте «Философии свободы», принадлежащем Рудольфу Штайнеру, она, разумеется, возникает с несравненно большей силой, чем благодаря цитатному материалу. Но чтобы убедиться в этом, мало просто об этом знать — нужно с помощью соответствующих упражнений прийти к переживанию происходящего в мыслящем духе.

Четвертая глава состоит из семи определенно, рельефно сформированных циклов. Поскольку в составе всей первой части книги она соответствует элементу созерцания, то главная особенность семичленного цикла мышления, состоящего из семи глав, коренится в ней. Она образует в некотором роде *семя мысли* всей первой части, которое *не во временной* последовательности познания прорастает в обоих направлениях: и к началу и к концу части. А в таком случае начало и конец *морфологически*, до известной степени, *предопределены* серединой части. Подобное же мы будем иметь случай пережить и во второй части «Философии свободы».

В силу изложенного, в главе 4 коренится также принцип *симметрии*; три первые главы она метаморфозирует в три последние. Эту свою задачу глава исполняет со всей полнотой именно благодаря тому, что сама является семичленной, состоит из семи циклов.

Абстрактно-диалектическое напряжение мысли в этой главе ослаблено, о чем предупреждает уже ее заглавие. Протекание мысли здесь ближе к органическому процессу. Мысль как бы вырастает сама собой. Тезис цикла I — сложный. Он также семичленно структурирован.

ЦИКЛ I

1. Благодаря мышлению возникают *понятия и идеи*. ‡ Что такое (1.-2.) понятие — этого нельзя выразить словами. Слова могут только об- (3.) ратить внимание человека на то, что у него есть понятия. ‡ Если (4.) кто-то видит дерево, то его мышление реагирует на его наблюдение; к предмету присоединяется идейное (*ideelle*) соответствие, и человек рассматривает предмет и его идейное соответствие как взаимопринадлежащие. ‡ Когда предмет исчезает из поля его (5.)

наблюдения, от него остаётся только идейное соответствие. ‡ По- (6.)
следнее и есть понятие предмета. ‡ Чем больше расширяется наш (7.)
опыт, тем больше становится сумма наших понятий.

Пережитое нами при чтении тезиса хотя и было лишь помыслено, тем не менее выросло перед нами наподобие маленького растения*). Подобным образом рождается и антитезис, хотя также и он построен лишь из материала понятий. А все тяготеющее к органическому внутренне структурировано. Поэтому все части триады обладают собственной структурой. Что касается синтеза, то в нем семичленности тезиса и антитезиса, метаморфозируясь, срastaются в еще одно, более высокое, целое. А в результате диалектическая триада цикла оказывается интеллектуально-созерцательной. Так с самого начала главы 4 проявляется ее характер, соответствующий четвертому элементу мыслительного цикла.

2. Но понятия отнюдь не остаются обособленными. ‡ Они сочетаются (1.-2.) в закономерное целое. ‡ Понятие «организм» примыкает, (3.) (4.) например, к другим понятиям: «закономерное развитие», «рост». ‡ Другие понятия, образованные об отдельных вещах, сливаются (5.) совершенно воедино. ‡ Все понятия, составленные мною о львах, (6.-7.) сливаются в одно общее понятие «льва».
3. Таким образом, отдельные понятия соединяются в замкнутую систему понятий, в которой каждое имеет своё определённое место. (1.) ‡ Идеи качественно не отличаются от понятий. Они являются лишь (2.) более полными содержанием, более насыщенными, более объёмными понятиями. ‡ Для меня особенно важно, чтобы здесь, в этом (3.) месте было принято во внимание, что своей исходной точкой я обозначил мышление, а не понятия и идеи, которые только ещё добываются мышлением. Они уже предполагают наличие мышления. ‡ Поэтому сказанное мною относительно покоящейся в себе (4.) самой, ничем не определяемой природы мышления не может быть просто перенесено на понятия. (Я здесь особенно подчёркиваю это, поскольку в этом заключается моё отличие от Гегеля. Он полагает понятие как первое и изначальное.) (5.) (6.) Понятие не может быть добыто из наблюдения. ‡ Это ясно уже из (7.) того обстоятельства, что подрастающий человек лишь медленно и постепенно образует понятия об окружающих его предметах. ‡ Понятия присоединяются к наблюдению.

Содержание триады убедительно и наглядно привело нас на путь выработки того монизма, в котором возможно рождение свободного мотива деятельности. Однако в окружении мы все еще имеем мир односторонностей и заблуждений, не оставляющий нас и на том пути, где мы не абстрактно-логически, а через анализ наблюдений стремимся вскрыть природу мышления. Созерцание вступает в противоречие с диалектической

*) У читателя может возникнуть вопрос: в чем заключается противоречие, содержащееся в «диполе» (1.—2.)? Ответ он получит в подэлементе (3.) элемента 3.

триадой цикла. Разрешение противоречия в данном случае, в элементе 5, совершается также через созерцание: ошибочное наблюдение Спенсера рождает в нас желание повторить его, но без ошибки, и тогда наша идея вновь является нам, но в правильном свете. Мы уже пережили, сколь созерцательной была диалектическая триада в цикле. В новой, понятийно-созерцательной триаде, состоящей из элементов 3, 4 и 5, диалектический принцип продолжает свое действие, но уже в сфере логики созерцающего мышления, где мышление противостоит созерцанию, а господствующее положение занимает не рассудочность, а идеальное восприятие. Так ступень за ступенью преодолевается абстрактность мышления.

4. Много читаемый современный философ *Герберт Спенсер* следующим образом описывает духовный процесс, который мы выполняем по отношению к наблюдению:

«Когда мы в сентябрьский день, бродя по полям, слышим в нескольких шагах от нас шорох и видим движение в траве на краю оврага, из которого, по-видимому, исходит шорох, то мы, вероятно, подойдем к этому месту, чтобы узнать, что вызвало шорох и движение. При нашем приближении из оврага взлетает куропатка, и этим наше любопытство удовлетворено: мы имеем то, что называется объяснением явления. Это объяснение, надо заметить, сводится к следующему: поскольку в жизни мы бесконечно часто узнавали, что нарушение спокойного состояния малых тел сопутствует движению других тел, находящихся между ними, и поскольку мы в силу этого обобщили отношения между такими нарушениями и такими движениями, то мы считаем данное отдельное нарушение объясненным, как только находим, что оно представляет собой случай такого же соотношения».

5. При более точном рассмотрении дело, однако, представляется совершенно иначе, чем оно здесь описано. Слыша шорох, я ищу сначала понятие для этого наблюдения. Только это понятие и выводит меня за пределы шороха. Кто не размышляет дальше, тот только слышит шорох и этим удовлетворяется. Но благодаря моему размышлению мне становится ясным, что шорох я должен понимать как следствие чего-то. Итак, только соединяя с восприятием шороха понятие *следствия*, я получаю побуждение выйти за пределы отдельного наблюдения и искать *причину*.

С особой наглядностью показан в цикле и процесс индивидуализации идеи. Сравним окончание элемента 5 с элементом 6. Речь в них идет об одном и том же, но направленность мыслительного процесса разная: в первом случае — на объект, во втором — на субъект. И только за счет этого происходит индивидуализация идеи: она соединилась с нашим «Я». Для плохо поставленного чувства мысли эти различия могут показаться слишком тонкими и потому сомнительными. Значительно легче будет почувствовать их, а также понять их значение, когда мы подойдем к общему и решающему выводу в цикле, содержащемуся в элементе 7; его характер мы

описали как стремление к высшей всеобщности. В данном элементе эти различия проявляют свою прямо-таки решающую роль.

6. Понятие следствия вызывает понятие причины, и я тогда ищу предмет, послуживший причиной, который и нахожу в виде куропатки. Но эти понятия причины и следствия я никогда не могу добыть путём простого наблюдения, на какое бы количество случаев оно ни распространялось. Наблюдение вызывает мышление, и только это последнее указывает мне путь, как сочетать одно отдельное переживание с другим.
7. Когда от «строго объективной науки» требуют, чтобы она черпала своё содержание только из наблюдения, то тем самым бывают вынуждены требовать, чтобы она отказалась от всякого мышления. Ибо мышление в силу своей природы выходит за пределы наблюдаемого.

Выполняя роль оси, но, можно также сказать, и точки симметрии в семеричности глав, глава 4 в своих первых трех *циклах* тесно взаимосвязана с первыми тремя *главами*. Это не может не отразиться на переходе от главы 3 к главе 4. С особой наглядностью тот переход выражен благодаря дополнению к главе 3. Это не значит, что без него перехода вообще не существует. Он есть, но более трудно постижим (в силу афористичности формы и др.) для неискушенного читателя.

Если мы возьмем последний, седьмой, элемент дополнения к главе 3 и приведем его в связь с первым и последним элементами цикла I главы 4, то получим не что иное, как диалектическую триаду, но развивающуюся в *обратном* направлении: от 4-й к 3-ей главе. То есть мы имеем тут дело с некоего рода «встречным» движением содержания. Такова сложная феноменология органики мыслящего по методу созерцания духа (субъекта).

Глава 4. Цикл I.

- 1) Элемент 7. Мышление выходит за рамки наблюдения.
- 2) Элемент 1. «Благодаря мышлению возникают понятия и идеи».

Дополнение к гл. 3.

- 3) Элемент 7. Покинув область мышления, не найти ничего такого, что было бы его причиной.

Переходя к циклу II, обратим внимание на то, с какой отчетливостью отделяются в главе 4 циклы один от другого. Закончив чтение одного из них, невозможно не пережить потребность сделать паузу перед началом другого. Это как будто бы нарушает принцип возведения цикла в октаву. Мы, со своей стороны, можем лишь сказать, что законы созерцания еще остаются для нас потаенными. Мы констатируем, что с переходом от цикла к циклу в главе 4 мы *переводим внимание* с одного объекта созерцания на другой. Однако все они (циклы; их семь) в составе главы образуют *единство*. Следовательно, между ними имеется внутренняя связь. Она существует в нашем высшем Я в той мере, в какой нам удастся при переходе от 3-й к 4-й главе снять наше низшее «я». Мы уже говорили, что элементы 2,

4, 6 важны не столько своей смысловой нагрузкой, сколько способностью метаморфизировать остальные четыре элемента. Все связи между элементами суть законы их метаморфоз. И эти законы объективны. Элементы 2, 4, 6 сами работают как *законы* метаморфоз, но носят в добавок к тому всецело *субъективный* характер: их производителем является мыслящее «я». Приведение семичленного «звукоряда», или цикла, мышления к октаве совершается в силу объективного закона движения мысли. В элементе 4 (будь то главы или цикла) над объективным законом превалирует закон субъективного движения духа; и второй из них должен, не изменяя себе, принять характер первого. Тогда обуславливающее начало в движении мысли и его системообразующий принцип поднимутся над планом инобытия и взойдут в мир сущностей. Закон отрицания мыслящего субъекта вызывает *вхождение в созерцание*. Сам же четвертый элемент (ступень) есть *осуществление* созерцания по законам созерцания. Это своего рода «обратная» *Пралайя* в своей высшей точке, отраженной в микрокосме, начало его свободы.

Второй цикл в главе 4 краток и энергичен. Содержательно он посвящен теме, которая разрабатывалась в последнем (седьмом) цикле главы 3. Таким образом, главный антитезис главы 4 корреспондирует с итоговым циклом главы 3. В этом еще раз выражается направленность *первой половины* главы 4 на то, что *предшествует* ей, поскольку оно должно быть метаморфизировано через содержание главы 4 в три последние главы первой части. Переживем цикл II целиком.

ЦИКЛ II

- 1.-2. Теперь будет уместно перейти от мышления к мыслящему существу. Ибо через него мышление связывается с наблюдением. Человеческое сознание является ареной, на которой понятие и наблюдение встречаются друг друга и где они соединяются между собой.
3. Но тем самым одновременно характеризуется и это (человеческое) сознание. Оно – посредник между мышлением и наблюдением.
4. Поскольку человек наблюдает какой-либо предмет, он является ему как данный, а поскольку человек мыслит, он самому себе является как деятельный. Он рассматривает предмет как *объект*, а самого себя – как мыслящего *субъекта*. Направляя своё мышление на наблюдение, он осознаёт объект; направляя же своё мышление на себя, он имеет сознание самого себя, или *самосознание*.
5. Человеческое сознание необходимо должно быть одновременно самосознанием, потому что оно есть *мыслящее* сознание. Ибо когда мышление направляет свой взор на свою собственную деятельность, то оно имеет предметом свою наисобственную сущность, следовательно — свой субъект как объект.
6. Однако не следует упускать из виду, что мы определяем себя как субъект и можем противопоставлять себя объектам только с помощью мышления. Поэтому мышление никогда нельзя понимать

как чисто субъективную деятельность. Мышление находится *по ту сторону* субъекта и объекта. Оно образует оба эти понятия так же, как и все другие. Значит, если мы, как мыслящий субъект, относим понятие к какому-нибудь объекту, то нам не следует понимать это отношение как нечто чисто субъективное. Не субъектом создаётся отношение, а мышлением. Субъект мыслит не потому, что он субъект; но он является себе как субъект потому, что способен мыслить. Таким образом, деятельность, совершаемая человеком *как мыслящим* существом, не есть просто субъективная, но такая, которая ни субъективна, ни объективна, а выходит за пределы обоих этих понятий. Мне никогда не следует говорить, что мой индивидуальный субъект мыслит; напротив — он сам живёт лишь по милости мышления.

7. Итак, мышление есть элемент, который выводит меня за пределы моей самости и связывает с объектами. Но оно, в то же время, и отделяет меня от них тем, что противопоставляет меня им как субъекта.

На этом покоится двойная природа человека: он мыслит и тем самым объёмлет мышлением самого себя и остальной мир; но он принуждён, в то же время, посредством мышления определять себя как противостоящего вещам индивидуума.

Сопоставим еще раз содержание этого цикла с циклом VII главы 3. Мы тогда обнаружим, что в последнем, седьмом, элементе цикла II, играющего в главе роль антитезиса, дан *синтез* обоих сопоставляемых циклов. В таком случае следующий, III-й цикл главы 4 можно пережить как *созерцание* того синтеза. И своим содержанием он соответствует этой роли. Так обнаруживает себя *живая* ткань текста «Философии свободы». Ее главы *прорастают* одна в другую, следуя при этом общему плану, организации структуры. Вскрываются процессы развития мысли, налагающиеся один на другой, проявляющие многофункциональность своих элементов. А в целом рождается непротиворечивая *система систем* наподобие того, как в Универсуме одни Я живут в составе других Я, находя в них свое высшее выражение. Таков еще один феномен персоналистической органики мышления, присущий «Философии свободы». Ходы ее мыслей «прорастают» в силу закономерностей, обуславливающих существование не просто живого существа, а мысле-существа.

В составе главы 4 цикл III есть, несомненно, синтез, хотя Рудольф Штайнер начинает его словами: «Ближайшим вопросом...». Все дело тут, повторяем, в созерцательном характере главы. Ее развитие движется не внешней, а внутренней борьбой своих частей. Этот «ближайший вопрос» является в главе основным: в каком отношении содержание наших наблюдений находится к нашему мышлению? Он возникает на соединении ряда противоположностей: мышления и идеи, понятия и восприятия, сознания и мышления, сознания и наблюдения, наконец, субъекта и объекта. Не только в результате развития первых трех циклов главы IV, но и благодаря

ряду предшествующих им рассмотрений мы подведены к мысли-ощущению, что общим у всех этих противоположностей является то, что составляющие их части достигают нас как наблюдения.

ЦИКЛ III

1. Теперь ближайшим вопросом будет следующий: каким образом другой элемент, который мы до сих пор обозначали только как объект наблюдения и который в сознании встречается с мышлением, — каким образом он вступает в сознание?
2. Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны выделить из поля нашего наблюдения всё, что уже внесено в него мышлением. Ибо в каждое данное мгновение содержание нашего сознания всегда уже бывает всячески пронизано понятиями.
Мы должны представить себе существо, которое возникает из ничего с совершенно развитым человеческим умом и выступает перед миром. То, что оно обнаружило бы в нём, прежде чем успело бы привести в действие мышление, это и было бы чистым содержанием наблюдения. Мир тогда явил бы такому существу лишь простой бессвязный агрегат *объектов ощущения*: красок, звуков, ощущений давления, тепла, вкуса и обоняния; далее — чувств удовольствия и неудовольствия.
3. Этот агрегат есть содержание чистого, лишённого мыслей наблюдения. Ему противостоит мышление, готовое развернуть свою деятельность, если для того найдётся точка приложения. Опыт в скором времени научает, что таковая находится. Мышление в состоянии протягивать нити от одного элемента наблюдения к другому. Оно соединяет с этими элементами определённые понятия и таким образом приводит их во взаимоотношение.

Объектом созерцания в цикле III берется элемент 5 из цикла I, в котором автор выражает собственное мнение. Такого рода случай мы встречаем в книге впервые: *когда через созерцание проходят положительные результаты, достигнутые ее автором*. Что следует из созерцания, имеет непосредственное отношение к элементу 6 в цикле II. Так развитие идей в книге обретает черты самобытия вне соприкосновения с идеями окружающего мира.

4. Выше мы уже видели, как встречающийся нам шорох связывается с другим наблюдением благодаря тому, что мы обозначаем его как следствие того наблюдения.
5. Если мы теперь вспомним о том, что деятельность мышления отнюдь нельзя понимать как субъективную, то мы не впадём в соблазн подумать, что отношения, создаваемые мышлением, имеют только субъективное значение.

Шестой элемент в цикле III ставит нам индивидуальную задачу, решение которой простирается до конца главы и даже выходит за ее пределы. Это может родить в нас предчувствие, что циклом III в книге завершает-

ся большой этап исследований и мы должны быть готовы к новой задаче. Таким образом, индивидуализация и итог цикла III сливаются воедино. А поскольку итог этот есть всеединство (в цикле), обладающее особым значением для дальнейшего, то возникает необходимость элемент 7 оформить таким образом, чтобы он служил переходу от цикла III к циклу IV и даже к тому, что последует до конца главы. Эту задачу берёт на себя элемент [7].

6.-7. Теперь речь будет идти о том, чтобы путём мыслительного рассуждения найти то отношение, в котором вышеуказанное непосредственно данное содержание наблюдения находится к нашему сознающему субъекту.

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

Я не останавливаю свой выбор на термине *ощущение*, потому что он имеет определённое значение в физиологии, более узкое, чем значение моего понятия восприятия. Чувствование во мне самом я могу обозначить как восприятие, но не как ощущение в физиологическом смысле слова. И знание о моём чувствовании я получаю благодаря тому, что оно становится для меня *восприятием*. А тот способ, каким мы через наблюдение получаем знание о нашем мышлении, позволяет нам и мышление в первом его явлении для нашего сознания также назвать восприятием.

Ввиду того, что воспрятийное начало в индивидуально мыслящем духе составляет едва ли не главный предмет наших рассмотрений, то выработка его понятия носит многосторонний характер. Тут нужно особенно подчеркнуть, что наше сознание, поскольку оно бодрствует, имеет дело с *двумя объектами*: с мышлением и восприятием. И оба они даны восприятию, хотя и по-разному. Поэтому, стремясь понять происхождение мышления, необходимо и целесообразно разобраться в характере внешних восприятий. И это делает Рудольф Штайнер. На первый взгляд, вроде бы совсем незатейливо он сводит воедино содержание трех первых глав, «препарирует» их особым образом в трех первых циклах главы 4, и теперь они готовы к тому, чтобы начать процесс превращений, ведущий их от формально-логического к созерцаемо-мыслимому. В свои права вступает наблюдаемое.

* * *

Теперь необходимо в наших практических занятиях с текстом «Философии свободы» сделать остановку и обратиться еще раз к рассмотрению роли главы 4 в составе всей первой части книги. Своими семью циклами эта глава метаморфозирует первые три главы в три последние. В этом смысле она являет нам своей структурой и содержанием тайну действия закона метаморфозы. — Переживая в главе элементы-циклы, мы научаемся переживать элементы-главы в их большой метаморфозе, которая и таит в себе «науку свободы». Общую структуру главы в связи со структурой части можно представить себе в том виде, как это показано на рис. 59.

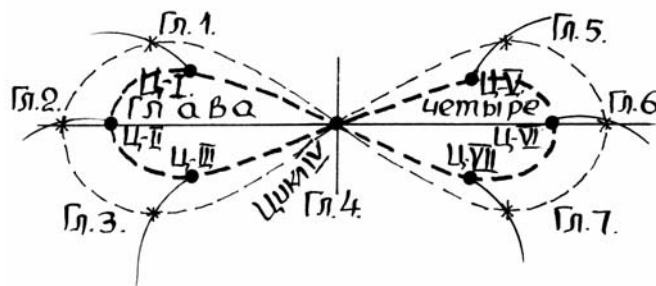


Рис. 59

Четвертый цикл главы 4 представляет собой некоего рода «водораздел» между первой и второй половинами первой части книги. По левую от него сторону главы, в которых преобладает умозаключаемое (диалектическое), оказываются содержательно и структурно взаимосвязанными с тремя первыми циклами главы 4, которые переводят их в созерцаемое. Это совершается в две ступени. Сначала три первых цикла главы 4 метаморфозируются в три ее последних цикла, отчего возрастает их созерцательность, а затем все это вместе взятое видоизменяется еще раз, оставаясь взаимосвязанным целым, и является вновь в главах 5, 6 и 7. Так открывается нам, что большая метаморфоза, объемлющая собой все семь глав, оказывается внутренне структурированной с помощью трех цепочек метаморфоз, как бы завязанных одним узлом (табл. 5). За этой конфигурацией стоит, образуя ее закономерность, особенность *земного эона*.

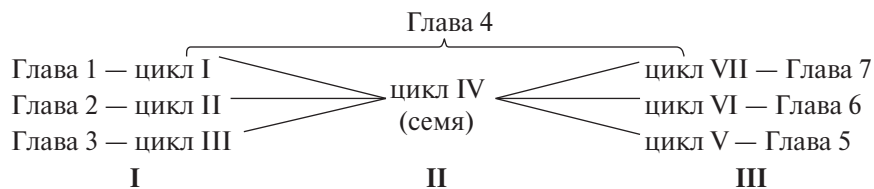


Табл. 5. Трехчленность 1-й части «Философии свободы».

Чтобы доказать реальность выявленных нами и показанных в таблице цепочек структурных связей, было бы хорошо дать их содержательный анализ, — чего, однако, не позволяет нам сделать объем книги. Но мы рассмотрим хотя бы первую из них и чуть коснемся двух других.

В нашей четвертой главе, где был дан обзор литературы, мы говорили о том, что Ф. Тайхман пытается в своей книге нащупать структуру первой части «Философии свободы». Он предлагает главу 3 разделить на семь частей и в каждой из них увидеть отображение одной из глав. Поскольку намерение это не сопровождается каким-либо методологическим обоснованием*), то оно остается для нас лишь игрой ума. Использование числового метода предполагает познание законов, по которым «Бог математизирует», творя органические целостности. В случае «Философии свободы» закон отражения тесно связан с законом *симметрии* и законами *семичленной метаморфозы*. Они действуют в единстве. Если этого их единства не познать, то органическое целое книги останется для нас закрытым. Будучи познанным, оно являет нам структуру семи глав такой, как это было показано с помощью таблицы 5. Тут можно прибегнуть и к геометрическому образу. Мы получим тогда наложенными одна на другую три окружности (три сферы), что напоминает сочетание трех тел человека: физического, эфирного и астрального (рис. 60).

Четвертый цикл главы 4 образует центр всей первой части «Философии свободы». Это своего рода семя, из которого вырастает эта часть; и вырастает она от центра к периферии, в направлении как к своему концу, так и к началу. Поэтому мы, вероятно, откроем еще одну тайну книги, если сможем пережить средний цикл ее четвертой главы как ее истинное *начало*; *начало, разумеется, для созерцающего мышления*, для «познания разом». Для понятийного мышления книга начинается с первой главы. Она вырастает из всего предшествующего опыта мышления и жизни человечества. Но как *новообразование по качеству мышления* книга может родиться только из самой *себя* и лишь *потом* прийти в соприкосновение со старым миром. В самом деле, вопрос, с которого начинается глава 1, является, по сути, «периферией» книги, на которой она со-

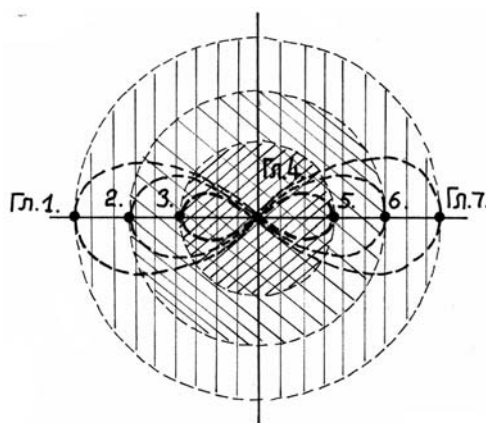


Рис. 60

*) А дать его невозможно уже потому, что идея эта надуманная.

прикасается с *внешним по отношению к ней миром науки*, с ее результатами, взглядами на свободу. Свободен ли человек в своем мышлении и деятельности? — не только философам, но вообще большому числу образованных людей знакома эта проблема.

Но, повторяем, в абстрактно-мыслительном смысле первая страница книги есть ее начало. И начинать с констатации общеизвестного факта — также типично для понятийного мышления. Рудольф Штайнер не делает из этого правила исключения. Но и себе он не желает изменять в угоду интеллектуализму. Книга, в которой абсолютно всё конкретно и взаимосвязанно, лишено каких бы то ни было условностей, органично, *начинается* там, где у нее находится живой центр симметрии (семя). А таковым является цикл IV главы 4.

Нам нужно принять в соображение два факта. Мыслящее сознание составляет последний продукт истекшего периода эволюционного цикла, а цикл этот подчинен закону симметрии. Симметрия форм, пространственных отношений составляет лишь одно из выражений этого универсального закона. Симметрия *всего эволюционного цикла* — это высший прафеномен для *всех* его внутренних состояний и явлений. Прафеномен же всегда динамичен; симметрией мышления обусловлено качественно новое явление прафеномена, человек начинает умом постигать, как зрением: объемно, от центра к периферии. Для созерцающей силы суждения характерно то, что владеющий ею *даже в умозрении переживает познание объекта всего целиком и разом*. Как книга упражнений, «Философия свободы» учит нас действием своей структуры выработке такого качества. Так, в первой цепочке связей (см. таблицу 5) мы научаемся переживать, скажем, самую внешнюю «окружность» первой части, которой она соприкасается, как со своей средой, с историко-философским и естественнонаучным окружением. Вбирая его в себя, она в решении вопроса свободы движется к своему центру. Этот «круг» мышления наиболее духовен, но только в абстрактном смысле. Его можно уподобить астральному телу человека. На следующем этапе на эту большую окружность (см. рис. 60) накладывается окружность второй цепочки, а на них обеих — третьей.

Таково одно движение диалектически-созерцающего мышления. Другое идет в противоположном направлении — от центра к периферии. Естественно, чтобы мочь таким образом переживать цикл семи глав книги, ее необходимо прежде проработать обычным способом, прочтя от начала до конца. После этого можно попытаться продумать каждую часть, двигаясь от центра к обоим ее краям. Но прежде чем предпринять такой эксперимент, нам необходимо исследовать дальнейшие циклы главы 4.

Если попытаться мыслить не линейно, а, так сказать, «сферически», то мыслеформу в центре цикла IV можно действительно пережить как начало книги. Прочтем весь цикл целиком.

ЦИКЛ IV

1. Наивный человек рассматривает свои восприятия в том смысле, в каком они являются ему непосредственно, как вещи, имеющие совершенно независимое от него существование. Когда он видит дерево, то сначала думает, что оно в том самом облике, который он видит, в цвете, какой имеют его части и т. д., стоит на том месте, куда направлен его взор. Когда тот же человек видит утром солнце, появляющееся на горизонте в виде диска, и следит затем за бегом этого диска, то всё это, по его мнению, существует и происходит (само по себе) таким именно образом, как он это наблюдает.
2. Он твёрдо держится этой веры, пока не встретится с другими восприятиями, противоречащими первым. Ребёнок, ещё не имеющий опыта относительно расстояний, пытается схватить Луну и исправляет то, что на первый взгляд считал действительным, лишь тогда, когда второе восприятие оказывается в противоречии с первым.
3. Каждое расширение круга моих восприятий заставляет меня исправлять мою картину мира. Это обнаруживается как в повседневной жизни, так и в духовном развитии человечества.
4. Картину, которую люди древнего мира составили себе об отношении Земли к Солнцу и другим небесным телам, Копернику пришлось заменить другой, поскольку она не согласовывалась с восприятиями, которые в те древние времена были неизвестны. После того, как доктор Франц оперировал одного слепорождённого, тот сказал, что до операции он составил себе, посредством своих осязательных восприятий, совсем другое представление о величине предметов. Ему пришлось поправить свои осязательные восприятия посредством зрительных.
5. Что за причина понуждает нас к такому постоянному исправлению наших наблюдений?
6. Простое соображение даёт ответ на этот вопрос. Когда я стою на одном конце аллеи, то на другом, удалённом от меня конце деревья кажутся мне меньше ростом и теснее сдвинутыми между собой, чем там, где я стою. Картина моих восприятий станет другой, если я перемену место, с которого делаю мои наблюдения. Итак, то, как она встанет передо мной, зависит от некоего условия, которое принадлежит не объекту, а мне, воспринимающему. Для аллеи совершенно безразлично, где я стою. Картина же, которую я от неё получаю, существенно зависит от этого. Также и для Солнца и для планетной системы безразлично, что люди смотрят на них именно с Земли. Но картина восприятий, предстоящая людям, определена как раз местом их обитания. Эту зависимость картины восприятий от места наших наблюдений легче всего бывает усмотреть. Труднее становится дело, когда мы знакомимся с зависимостью мира наших восприятий от нашей телесной и духовной организации. Физик показывает нам, что внутри пространства, в котором мы слышим звук, происходят колебания воздуха и что также тело, в котором мы ищем источник звука, обнаруживает колебательное движение своих частей. Мы воспринимаем это движение как звук только тогда,

когда у нас есть нормально организованное ухо. Без такового весь мир оставался бы для нас навеки немым. Физиология учит нас, что бывают люди, которые ничего не воспринимают из окружающего нас красочного великолепия. Картина их восприятий являет лишь оттенки светлого и тёмного. Другие не воспринимают только какого-нибудь одного цвета, например красного. Их картине мира недостаёт этого красочного тона, и поэтому она фактически другая, чем у человека с нормальным зрением.

7. Я бы назвал зависимость моей картины восприятий от места моих наблюдений – математической, а от моей организации – качественной. Первой из них определяются отношения величин и взаимные расстояния в моих восприятиях, а второй – их качество. Что красную поверхность я вижу красной – это качественное определение зависит от моего глаза.

Вспомним теперь начало главы 1, где поставлен вопрос о том, свободен ли человек в своем мышлении и действии. Это была действительно «периферия» (производная центра), в том смысле, что такой вопрос может возникнуть лишь *в результате* большой работы мышления и наблюдения. Поэтому там же, в начале главы 1, легко заключить, что этот вопрос — наиважнейший в науке, религии и жизни. То же, что мы имеем в середине главы 4, есть поистине *начало становления того вопроса*. Ибо все тут исходит от *наивного человека*, получающего *первый* опыт восприятий. Это рассмотрение напоминает другое, которое предпринимает Кондильяк в своем анализе восприятий, привлекая на помощь некую статую и надеясь ее впервые восприятием за восприятием.

Завершается цикл отвечающей сути вопроса о наблюдении переориентацией Локковских понятий первичных и вторичных качеств. Первичные качества в широком смысле слова определены «местом наблюдения», прежде всего — «местом» ума. Вторичные качества апеллируют к остальной организации человека. И вывод, к которому мы подводимся в конце цикла, что «образы моих восприятий сначала оказываются субъективными», соответствует тому пути, каким человеческая мысль прошла от Локка и Кондильяка до Канта и Шопенгауэра, возведя теорию двух миров и тщетно пытаясь ее преодолеть. Рудольф Штайнер заостряет эту проблему в ее сути — в отношении к человеческой свободе.

Всю структуру мышления первой части «Философии свободы» можно уподобить окружности, к образу которой мы прибегли ранее, стремясь понять общий характер эволюции мира (см. рис. 23, 24 и 36). Она есть, поистине, прафеномен мыслящего сознания в его генезисе от чувственного до идеального восприятия. Человек, как микрокосм, начинает свой путь в сознание с наивных восприятий, и первый его этап завершается наивной верой философа, что образы восприятий субъективны. Как проходит этот этап, показано в цикле V. Знакомясь с ним, нам важно не потерять из виду целое: сферу. Ее центр составляют восприятия чувств, периферию — чистое мышление. До него еще нужно дойти через правильный анализ вос-

приятий, убедившись, в конце концов, в том, что мышление также может быть восприятием, и с этим следует снова вернуться к центру, но будучи уже в какой-то мере свободным существом, и тогда воспринимать там нечто в высшей степени индивидуализированное и сверхчувственное — понятия и нравственные интуиции, о которых речь пойдет во второй части книги.

В цикле V Рудольф Штайнер формирует диалектическую триаду чисто созерцательно и таким образом, что ее содержание оказывается традиционным, с присущей ему ошибкой. Тем самым нам предлагается с самого начала встать в активную оппозицию к самим себе, если мы уже приняли выводы предыдущего содержания, пережить себя как наивного реалиста, не способного прийти к свободе. Выдержать это противостояние нам тем легче, чем сильнее мы пережили подтекст цикла IV, порождающий сомнение в истинности его (цикла) содержания. Тут, так сказать, на нас работает все предыдущее изложение. Ведь мы пришли к его центру, начав с периферии, а теперь заново, «начисто», отправляемся к ней назад.

Итак, цикл V есть начало активной борьбы с наивным переживанием восприятий, благодаря чему «наше рассмотрение переводится с объекта восприятий на его субъект». Эти слова стоят в элементе 3 цикла V. Подойдем к этому последовательно.

ЦИКЛ V

1. Итак, образы моих восприятий сначала оказываются субъектив- (1.)
ными. ‡ Познание субъективного характера наших восприятий (2.)
может легко привести к сомнению: а лежит ли в их основе вообще
что-нибудь объективное? ‡ Зная, что восприятие, например, крас- (3.)
ного цвета или какого-нибудь тона невозможно без определённого
устройства нашего организма, можно подумать, что такого воспри-
ятия не существует нигде, кроме нашего субъективного организма,
что оно не имеет никакого существования вне акта восприятия,
объектом которого оно является. Это воззрение нашло своего клас-
сического представителя в *Джордже Беркли*, который держался
того мнения, что с момента, когда человек осознает значение субъ-
екта для восприятия, он не может более верить в существование
мира вне сознающего духа. ‡ Беркли говорит: «Некоторые истины (4.)
так близки и понятны, что достаточно лишь открыть глаза, чтобы
их увидеть. Такой истиной я считаю важное положение, что весь
небесный хор и всё, что принадлежит к Земле, одним словом, все
тела, составляющие грандиозное здание мира, не имеют никако-
го самостоятельного существования вне духа, что бытие их состо-
ит в том, чтобы быть воспринимаемыми и познаваемыми, и что,
следовательно, до тех пор, пока они действительно не восприня-
ты мною и не существуют в моём сознании или сознании другого
сотворённого духа, они или вообще не имеют существования, или
существуют в сознании какого-нибудь вечного духа». ‡ Для этого (5.)
воззрения от восприятия [воспринимаемого] не остаётся ничего,
если отказаться от самого акта восприятия. Нет цвета, если его не

видят, нет звука, если его не слышат. Так же, как цвета и звука, не существует и протяжения, формы и движения вне акта восприятия. Мы нигде не видим просто протяжения или формы, а всегда в соединении их с цветом или с другими свойствами, бесспорно зависящими от нашей субъективности. Если последние исчезают вместе с нашим восприятием, то то же самое должно произойти и с первыми, находящимися в связи с ними.

На возражение, что если даже фигура, цвет, звук и т.д. и не имеют (6.) никакого иного существования, как только внутри акта восприятия, [2.] то всё же должны быть вещи, которые существуют помимо сознания и с которыми осознанные образы восприятий имеют сходство, ‡ означенное воззрение отвечает, говоря: цвет может быть сходен [1.] только с цветом, фигура – с фигурой. Наши восприятия могут быть похожи только на наши восприятия, а не на какие-либо другие вещи. Так же и то, что я называю предметом, есть не что иное, как группа восприятий, связанных известным образом. Если я отниму у стола его форму, протяжение, цвет и т. д., словом, всё, что только составляет моё восприятие, то больше ничего не останется. ‡ Будучи [7.] последовательно выдержанным, это воззрение приводит к утверждению: объекты моих восприятий существуют только благодаря мне и именно лишь поскольку и покуда я их воспринимаю; они исчезают вместе с восприятием и без него не имеют никакого смысла. Вне моих восприятий я не знаю ни о каких предметах и не могу знать о них.

2. На это утверждение нечего возразить, пока я только в общем смысле считаю с тем обстоятельством, что восприятие определяется также и организацией моего субъекта. Но дело предстало бы существенно иначе, если бы мы были в состоянии указать, какова функция нашего воспринимания при осуществлении восприятия. Мы бы тогда знали, что происходит с восприятием во время воспринимания, а также могли бы определить, что уже должно присутствовать в нём, прежде чем оно будет воспринято.
3. Этим наше рассмотрение переводится с объекта восприятия на его субъект.

Поскольку найдено, можно сказать, главное достояние, вокруг которого строится все содержание книги, — субъект, человек как самость, «я», — то и элемент созерцания в цикле, и то, что мы затем воспринимаем идеальное, конечный результат цикла, — все строится на базе феномена «я».

4. Я воспринимаю не только другие вещи, но я воспринимаю и себя самого. Восприятие меня самого имеет содержанием прежде всего то, что я остаюсь пребывающим по сравнению с постоянно приходящими и уходящими образами восприятий. Восприятие моего «я» может всегда вставать в моём сознании в то время, когда у меня бывают другие восприятия. Когда я погружаюсь в восприятие какого-нибудь данного предмета, то я имею сознание сначала только о нём. К этому может затем присоединиться восприятие моей самости. Тогда я осознаю уже не только предмет, но и мою личность,

противостоящую предмету и наблюдающую его. Я не только вижу дерево, но и знаю, что это *именно* я его вижу. Я узнаю также, что нечто происходит во мне в то время, как я наблюдаю дерево. Когда дерево исчезает из поля моего зрения, то для моего сознания остаётся остаток от этого процесса: образ дерева. Этот образ соединился во время моего наблюдения с моей самостью. Моя самость обогатилась; её содержание приняло в себя новый элемент.

5. Этот элемент я называю моим *представлением* о дереве.
6. Я никогда не пришёл бы к возможности говорить о *представлениях*, если бы не пережил их в восприятии моей самости. Восприятия приходили бы и исчезали; я пропускал бы их мимо. Только благодаря тому, что я воспринимаю мою самость и замечаю, что с каждым восприятием изменяется и её содержание, я вижу себя вынужденным привести наблюдение предмета в связь с изменением моего собственного состояния и могу говорить о моём представлении.
Я воспринимаю представление в связи с моей самостью (an meinem Selbst) в том же смысле, в каком цвет, звук и т. д. — в связи с (an) другими предметами.
7. Теперь я могу провести и различие, назвав эти другие, противостоящие мне предметы *внешним* миром, между тем как содержание моего самовосприятия я обозначаю как *внутренний* мир.

Так, на первый взгляд, скромно, незаметно в содержании книги выступило самое её существенное: «я». Оно есть посредник (основание отношения) между исходным, центральным в смысле зарождения сознания восприятием и «окружностью» мышления. Отношение между ними в меньшей степени диалектическое и в большей — онтологическое. Тут «я», субъект, конфронтирует с восприятием, объектом, не зная, как следует его понимать: как часть себя или как «вещь в себе»? С другой стороны, абстрактное мышление лишает «я» сущности. Чтобы правильно найти себя в этом положении, «я», став деятельным в виде чистой актуальности, восстанавливает свой суверенитет, поставленный под сомнение деятельностью воспринимания и мышления. Заниматься этим лучше всего в цикле VI, где индивидуализируется содержание цикла V; но на этот раз цикл VI получает совершенно особую созерцательную нагрузку. Впервые перед «я» с такой силой встает задача: «умри и будь».

В предыдущем цикле наивный реализм восприятия утонул, но можно также сказать, и сделался, в определенном смысле, осознанным в наивном солипсизме Беркли. Теперь, в цикле VI, это становится тезисом. Антитезисом к нему выступает точка зрения Канта и других агностиков. Кончается все провалом отстаиваемой всеми ими «самоочевидности» субъективности представлений.

ЦИКЛ VI

1. Неверное понимание отношения между представлением и предметом вызвало величайшие недоразумения в новейшей философии. Восприятие некоего изменения в нас, модификация, испытываемая моей самостью, была выдвинута на первый план, а вызывающий эту модификацию объект был совершенно упущен из виду. Говорилось: мы воспринимаем не предметы, а только наши представления. Я ничего не могу знать о столе самом по себе, который является предметом моего наблюдения, а только об изменении, происходящем со мною самым в то время, как я воспринимаю стол. Это воззрение не следует смешивать с ранее упомянутым, принадлежащим Беркли. Беркли утверждает субъективную природу содержания моих восприятий, но он не говорит, что я могу знать только о моих представлениях. Он ограничивает моё знание моими представлениями, полагая, что вне деятельности представления нет никаких предметов. В смысле Беркли, того, что я считаю столом, больше не существует, как только я отвращаю от него мой взор. Поэтому Беркли полагает, что мои восприятия возникают непосредственно по воле Бога. Я вижу стол, потому что Бог вызывает во мне это восприятие. Поэтому Беркли не знает никаких других реальных существ, кроме Бога и человеческих духов. То, что мы называем миром, существует лишь внутри духов. Того, что наивный человек называет внешним миром, телесной природой, для Беркли не существует.
2. Этому воззрению противостоит господствующее в настоящее время воззрение Канта, которое ограничивает наше познание мира нашими представлениями не вследствие убеждения, что вне этих представлений не может существовать никаких вещей, но потому, что оно считает нас так организованными, что мы способны узнавать только об изменениях нашей собственной самости, а не о вызывающих эти изменения «вещах в себе». Из того обстоятельства, что я знаю только мои представления, это воззрение не делает вывода, что нет никакого независимого от этих представлений бытия, а только что субъект не может непосредственно принимать в себя такового, что «он может [его] воображать, сочинять, мыслить, познавать, а может быть, и не познавать, не иначе, как через посредство своих субъективных мыслей». (О. Либман. «К анализу действительности», стр. 28 нем. издания.) Это воззрение считает, что оно высказывает нечто безусловно достоверное, нечто такое, что является непосредственно убедительным, даже без всяких доказательств. «Первое основное положение, которое философ должен ясно осознать, состоит в познании, что наше знание *сначала* не простирается ни на что дальнейшее, кроме наших представлений. Наши представления суть единственное, что мы узнаём непосредственно, непосредственно переживаем. И именно потому, что мы их узнаём непосредственно, даже самое радикальное сомнение не в состоянии отнять у нас знание о них. Напротив, знание, выходящее за пределы моего представления — я употребляю здесь это выражение в самом широком смысле, так что под ним разумеется всё совершающееся в психике, — не защищено от сомнений. Поэтому в *начале философствования* всякое знание, выходящее за пределы

представлений, должно быть определенно полагаемо как подверженное сомнению», — так начинает *Фолькельт* свою книгу «Теория познания Иммануила Канта».

3. Но то, что здесь таким образом полагается, как если бы это была непосредственная и сама собой разумеющаяся истина, на самом деле есть результат мыслительной операции, протекающей следующим образом.

Вести далее подобную философскую дискуссию бессмысленно, поскольку проявилась самоочевидность иного рода — самоочевидность *intellektus Archetypus*. Тут нужно просто начать все еще раз сначала — с того, что имеет наивный человек; далее следует посозерцать точку зрения критического идеализма, сопоставить ее с данными физиологии восприятий. Так формируется, можно сказать, главное созерцание первой части. Может возникнуть вопрос: почему именно здесь, в VI-м цикле? Ответ следует искать в мотто, стоящем на титульном листе книги. Там сказано: «*Seelische Beobachtungsergebnisse...*». Это результаты не тех душевных наблюдений, которые осуществляет интеллект в психологии. Они есть *плод созерцающего мышления*, оно само. И как таковое оно приходит к своей индивидуализации в каждом шестом элементе — будь то цикла, ряда циклов или глав. Это нужно понять раз и навсегда, работая с «Философией свободы». *В ней наблюдает индивидуальная душа, высшее Я в душе, прибегая к идеальному восприятию идей*. Это абсолютно новый *метод* и *род* мышления. И имеется опасность его просто *не заметить*, ибо новое наблюдается с трудом. Тогда самая важная работа с книгой просто не состоится.

4. Наивный человек думает, что предметы, какими он их воспринимает, существуют и вне его сознания. Но физика, физиология и психология, кажется, учат, что для наших восприятий необходима наша организация и что мы, следовательно, не можем знать ни о чём, кроме того, что сообщает нам о вещах наша организация. Наши восприятия суть, таким образом, модификации нашей организации, а не «вещи в себе». Намеченный здесь ход мыслей *Эдуард фон Гартман* фактически охарактеризовал как такой, который должен привести к убеждению в положении, что прямое знание мы можем иметь только о наших представлениях (см. его книгу «Основные проблемы теории познания», стр. 16–40 нем. изд.). Поскольку вне нашего организма мы находим колебания тел и воздуха, представляющиеся нам как звуки, то из этого заключают, что называемое нами звуком есть не что иное, как субъективная реакция нашего организма на указанные движения во внешнем мире. Подобным же образом находят, что цвет и теплота также суть только модификации нашего организма. При этом считают, что оба эти рода восприятий вызываются в нас действием во внешнем мире процессов, совершенно отличных от того, чем являются переживания теплоты или цвета. Когда такие процессы раздражают кожные нервы моего тела, то у меня возникает субъективное восприятие теплоты, а когда они касаются зрительного нерва, то я восприни-

маю цвет и свет. Свет, цвет и теплота суть, таким образом, то, чем нервы моих органов чувств отвечают на внешние раздражения. Также и чувство осязания сообщает мне не о предметах внешнего мира, а только о моих собственных состояниях. В смысле современной физики можно было бы, пожалуй, представить себе, что тела состоят из бесконечно малых частиц, из молекул, и что эти молекулы не граничат непосредственно друг с другом, а отделены известными расстояниями. Между ними, следовательно, — пустое пространство. Сквозь него они действуют друг на друга посредством сил притяжения и отталкивания. Когда я приближаю руку к какому-нибудь телу, то молекулы моей руки отнюдь не касаются молекул тела, но между телом и рукой остаётся известное расстояние, и то, что я ощущаю как сопротивление тела, есть не что иное, как действие силы отталкивания, которую его молекулы оказывают на мою руку. Я просто нахожусь вне этого тела и воспринимаю его действие на мой организм.

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

Физиология показывает, что не может быть также никакой речи и о прямом знании того, что вызывают предметы в наших органах чувств. Физиолог, прослеживая процессы в нашем собственном теле, находит, что уже в органах чувств действия внешнего движения видоизменяются самым различным образом. Яснее всего мы это видим на глазе и ухе. Оба они суть очень сложные органы, существенно изменяющие внешнее раздражение, прежде чем довести его до соответствующего нерва. От периферического конца нерва раздражение, уже изменённое, направляется дальше, к мозгу. Здесь опять-таки еще только должны быть возбуждены центральные органы. Из этого заключают, что внешний процесс, прежде чем дойти до сознания, испытывает ряд превращений. То, что разыгрывается в мозгу, соединено с внешним процессом посредством стольких промежуточных процессов, что нельзя больше и думать о каком-либо сходстве с ним. Передаваемое, наконец, мозгом душе — это ни внешние процессы, ни процессы в органах чувств, а лишь таковые внутри мозга. Но и этих последних душа ещё не воспринимает непосредственно. Получаемое нами в конце концов в сознании — это вовсе не мозговые процессы, а *ощущения*. Моё *ощущение* красного не имеет никакого сходства с процессом, который разыгрывается в мозгу, когда я ощущаю красное. Последнее снова выступает в

душе лишь как следствие и только вызывается мозговым процессом. Поэтому Гартман говорит (в «Основных проблемах теории познания», стр. 37 нем. изд.): «Итак, то, что воспринимает субъект, есть всегда лишь модификации его собственных психических состояний, и ничто другое». Но когда я имею ощущения, то они ещё далеко не сгруппированы в то, что я воспринимаю как вещи. Ведь мне могут быть сообщены через мозг только отдельные ощущения. Ощущения твердости и мягкости сообщаются мне через чувство осязания, цветовые и световые ощущения — через чувство зрения. Однако они оказываются объединёнными на одном и том же предмете. Это объединение, таким образом, должно быть ещё вызвано самой душой. Это значит, что душа соединяет в тела отдельные, сообщенные через мозг ощущения. Мой мозг передаёт мне отдельно и притом совершенно различными путями зрительные, осязательные и слуховые ощущения, которые затем душа соединяет в представление трубы. Этот конечный член процесса (представление трубы) и есть то, что дано с самого начала моему сознанию. В нём нельзя более найти ничего из того, что находится вне меня и что первоначально произвело впечатление на мои чувства. Внешний предмет совершенно потерялся по пути к мозгу и через мозг к душе.

На пороге сверхчувственного, о чем уже говорилось, современное человечество терпит фиаско, впадает в кризис. Элемент 4 показал нам причину этого. Остается лишь осознать ее. У эллинов было предание, что когда будет разрушен храм Сераписа, то небеса упадут на землю; имелись в виду «небеса» древней духовной жизни. В «Философии свободы» перед нами рушится «храм», а с ним и «небеса» агностицизма, укрепленного неокантианством и позитивизмом. И падение это есть благо. Ибо храм тот, падая, погребает под собой человеческую несвободу. И открываются новые небеса, голубизна которых, по словам Гёте, «уже есть теория». Посмотрим, что их от нас заслоняло.

5. Трудно найти в истории человеческой духовной жизни другое подобное мысленное построение, которое было бы воздвигнуто с большим остроумием и которое при более точном испытании всё же распалось бы в ничто.
6. Посмотрим ближе, как оно получается. Сначала исходят из того, что дано наивному сознанию: из воспринятой вещи. Затем показывают, что всё находимое в этой вещи не существовало бы для нас, если бы мы не имели органов чувств. Нет глаза — нет и цвета. То есть в том, что действует на глаз, цвета ещё не имеется. Он возникает впервые через взаимодействие глаза с предметом. Значит, этот последний бесцветен. Но цвета нет и в глазу, ибо в нём происходит химический или физический процесс, который через нерв ещё только должен быть приведён в мозг, и там он вызовет другой процесс. Но и этот процесс также всё ещё не цвет. Цвет впервые вызывается в душе благодаря мозговому процессу. Но и в ней он ещё не входит в моё сознание, а перелagается сначала душою наружу, на какое-нибудь тело. На нём, наконец, я и думаю, что воспринимаю

его. Мы описали полный круг. Мы осознали некое цветное тело. Это — первое. Теперь начинается мыслительная операция. Если бы у меня не было глаза, то тело было бы для меня бесцветным. Значит, я не могу перелгать цвет на тело. Я отправляюсь в поиски за ним. Я ищу его в глазу —напрасно, в нерве — напрасно, в мозгу — тоже напрасно, в душе — здесь я, правда, его нахожу, но не связанным с воспринимаемым телом. Цветное тело я вновь нахожу лишь там, откуда я исходил. Круг замкнут. Я полагаю, что распознаю как порождение моей собственной души то, что наивный человек мыслит существующим вовне, в пространстве.

7. До тех пор, пока останавливаются на этом, всё, кажется, пребывает в наилучшем порядке. Но дело приходится начинать ещё раз сначала. Ведь я до сих пор орудовал с одной вещью: с внешним восприятием, о котором я раньше, в качестве наивного человека, имел совсем ошибочное мнение. Я полагал, что оно, как я его воспринимаю, имеет объективное существование. Теперь я замечаю, что оно исчезает вместе с моим представлением, что оно есть лишь модификация моих душевных состояний. Так имею ли я вообще право исходить из него в моих рассуждениях? Могу ли я говорить о нём, что оно воздействует на мою душу? Отныне я должен тот самый стол, о котором я раньше думал, что он воздействует на меня и вызывает во мне представление о себе, рассматривать как представление. Но, мысля последовательно, я должен в таком случае признать лишь субъективными также и мои органы чувств и процессы в них. Я не имею никакого права говорить о действительном глазе, но только — о моём представлении глаза. Так же обстоит дело и с нервной системой, и с мозговым процессом; и в не меньшей степени — с процессом в самой душе, благодаря которому из хаоса различных ощущений должны построиться вещи. Если, предполагая правильным первый круг мыслей, я пробегу ещё раз по звеньям моего акта познания, то последний окажется сотканным из представлений, которые, как таковые, ведь не могут действовать друг на друга. Я не могу сказать: моё представление предмета действует на моё представление глаза и из этого взаимодействия появляется представление цвета. Но мне этого и не нужно. Ибо как только мне становится ясным, что мои органы чувств и их деятельность, процесс в моих нервах и душевный процесс также могут быть даны мне только через восприятие, то описанный ход мыслей предстаёт во всей своей невозможности. Это верно: ни одно восприятие не дано мне без соответствующего органа чувств. Но совершенно так же ни один орган чувств не дан мне без восприятия. Я могу от моего восприятия стола перейти к глазу, который его видит, к кожным нервам, которые его осязают, но что в них происходит — это я могу узнать опять-таки только из восприятия. И тут-то я скоро замечаю, что процесс, происходящий в глазу, не имеет ни малейшего сходства с тем, что я воспринимаю как цвет. Я не могу аннулировать моё восприятие цвета указанием на процесс, происходящий в глазу во время этого восприятия. Точно так же не нахожу я цвета и в процессах, происходящих в нервах и в мозгу; я лишь соединяю новые восприятия внутри моего организма с тем первым восприятием, ко-

торое наивный человек перелагает вовне своего организма. Я только перехожу от одного восприятия к другому.

Кроме того, вся цепь умозаключений содержит в себе разрыв. В состоянии процессы, происходящие в моём организме, проследить вплоть до процессов в моём мозгу, хотя предположения мои будут становиться всё более гипотетичными по мере моего приближения к центральным процессам в мозгу. Путь *внешнего* наблюдения прекращается с тем процессом в моём мозгу, который я воспринял бы, если бы мог обработать мозг физическими, химическими и тому подобными средствами и методами. Путь *внутреннего* наблюдения начинается с ощущения и доходит до построения вещей из материала ощущений. При переходе от процесса в мозгу к ощущению путь наблюдения прерывается.

В цикле VII мы достигаем «окружности» мыслеформы, заключенной в главе 4 (рис. 61), или начала философской рефлексии, выводы которой в вопросе о характере восприятий свелись к позициям критического идеализма и наивного реализма. Несомненно, в ходе последовательного чтения мы приходим к циклу VII как к результату предшествующего развития мысли и созерцания. Но тут мы замечаем его повышенную абстрактность, его иной, по сравнению с другими циклами, стиль. Цикл можно пережить так, что им одновременно резюмируется созерцание, доминировавшее на протяжении всей главы, и постулируется (тем самым) начало нового рассмотрения, которое ждёт нас в следующей (пятой) главе.

Седьмой цикл вполне соответствует своей роли и месту в составе всей главы. Он действительно привел нас к некоему всеединству. Но оно носит отрицательный характер. Оно явило нам границу познания, и если мы попытаемся переступить ее, то будем двигаться по замкнутому кругу. Круг этот, правда, велик. В ряде лекций Рудольф Штайнер описывает его как состоящий из 12 мировоззрений, обусловленных силами зодиакальных областей (см. далее рис. 168). (Под влиянием планетных сфер каждое из этих воззрений получает по семь оттенков). Изучение истории философии показывает, что значительная часть из них в той или иной форме подпала предрассудку, будто бы мир является нашим представлением, а вещь в себе восприятия непознаваема.

Чтобы выйти из тупика познания, нужно пройти путь от периферии Вселенной, от круга 12-ти мировоззрений — которые в настоящее время все абстрактны — к ее центру, но не наивно-реалистически, не ради того, чтобы начать там индивидуально воспринимать чувственно, но чтобы вос-

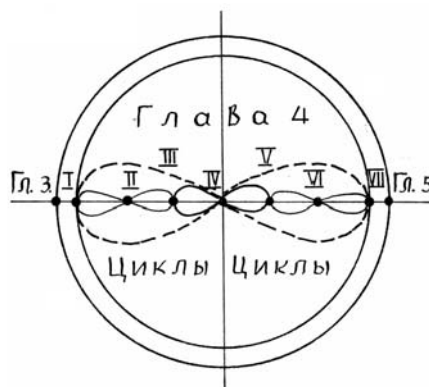


Рис. 61

принимать там *идеально*. К подобному *решению* нас и подвела глава 4: *совершить метаморфозу сознания*, без которой в тот центр индивидуальным Я не встать.

Попробуем теперь пережить цикл VII целостным, завершающим звуко-рядом, сжатым до аккорда. Пройдя его, мы достигаем «другого берега» в структуре первой части «Философии свободы».

ЦИКЛ VII

1.-2. Охарактеризованный образ мышления, определяющий себя как критический идеализм, в противоположность точке зрения наивного сознания, называемого им наивным реализмом, делает ту ошибку, что *одно* восприятие он характеризует как представление, а другое принимает как раз в том же самом смысле, в каком это делает якобы опровергнутый им наивный реализм. Он хочет доказать присущий восприятиям характер представления тем, что наивно принимает восприятия, получаемые [человеком] от собственного организма, за объективно значимые факты и к тому же ещё не замечает, что смешивает две области наблюдения, между которыми не может найти никакого перехода.

Критический идеализм может опровергнуть наивный реализм лишь в том случае, если сам наивно-реалистически примет свой собственный организм за объективно существующий. В тот самый момент, когда он осознает полную однородность восприятий, получаемых от собственного организма, с восприятиями, принимаемыми наивным реализмом за объективно существующие, он уже не сможет больше опираться на первые как на надежную основу. Ему пришлось бы и на свою субъективную организацию смотреть как на простой комплекс представлений. Но тогда была бы утрачена возможность мыслить содержание воспринятого мира как вызванное духовной организацией. Пришлось бы принять, что представление «цвет» есть только модификация представления «глаз». Так называемый критический идеализм не может быть доказан без заимствования у наивного реализма. Последний пытаются опровергнуть лишь тем, что его предпосылки, не проверив их, применяют в другой области.

3. Итак, совершенно очевидно: посредством исследований в области восприятий критический идеализм не может быть доказан, а вместе с тем и восприятие не может быть лишено своего объективного характера.

Но ещё менее может быть признано само собой разумеющимся и не нуждающимся в доказательстве положение, что «*воспринимаемый мир есть моё представление*».

4. *Шопенгауэр* начинает свой главный труд «Мир как воля и представление» словами: «Мир есть моё представление. — Вот истина, действительная для каждого живого и познающего существа, хотя только человек способен внести её в рефлектирующее абстрактное сознание; и если он действительно делает это, то в нём возникает философская рассудительность. Для него тогда становится ясным и

очевидным, что он не знает ни солнца, ни земли, но всегда только глаз, видящий солнце, руку, осязающую землю; что окружающий его мир существует только как представление, т. е. исключительно лишь в отношении к другому, к представляющему, которым является он сам. — Если какая-нибудь истина может быть высказана а priori, то именно эта, ибо она есть выражение той формы всякого возможного и мыслимого опыта, которая более обща, чем все другие формы, чем время, пространство и причинность: ведь все они уже предполагают её...».

5. Всё это положение рушится вследствие приведенного уже мною выше обстоятельства, что глаз и рука суть такие же восприятия, как солнце и земля.
6. И можно было бы в духе Шопенгауэра, и подражая способу его выражения, противопоставить его положению другое: мой глаз, видящий солнце, и моя рука, осязающая землю, суть такие же мои представления, как солнце и земля. Но ясно без дальнейших объяснений, что этим я упражняю его положение. Ибо только мой действительный глаз и моя действительная рука, а не мои представления глаза и руки могли бы иметь в себе, как свои модификации, представления солнца и земли. Лишь *о них* вправе говорить критический идеализм.
7. Критический идеализм совершенно не в состоянии выработать воззрение на взаимоотношение восприятия и представления. Он не может выполнить обозначенного выше, на стр. 356 разделения между тем, что происходит с восприятием во время воспринимания, и тем, что уже должно быть в нём, прежде чем оно будет воспринято. Для этого, следовательно, должен быть проложен иной путь.

* * *

Вернемся теперь назад, к некоторым из не решенных там задач. Рассмотрим еще раз цикл IV, но с учетом всего, что было сказано после него. Начинается он так, что, кажется, проще быть не может: с анализа первых детских восприятий, которые иной наивный реалист сохраняет неизменными и в более позднем возрасте. Антитезис цикла показывает нам, что просто так отдаваться восприятиям невозможно. Они вступают друг с другом в противоречия. И вот из простейших, самоочевидных наблюдений рождается суждение синтеза: опыт восприятий приходит в противоречие с понятиями. Кроме того, полученные в синтезе выводы опираются на действие закона единства душевно-духовного фило- и онтогенеза: каждый человек, начиная с рождения, проходит через школу восприятий чувств, которую прошло все человечество, — «это обнаруживается как в повседневной жизни, так и в духовном развитии всего человечества».

Далее полученный вывод созерцается в сфере опыта человечества. И тут речь идет совсем не о детских восприятиях. У нас даже может возникнуть вопрос: так прав ли был Гёте, говоря, что чувства не обманывают?

В элементе 6 душевные наблюдения приходят в связь с естественнонаучным методом. Затем следует общий вывод. Если теперь мы от цикла IV пойдем в обе стороны, то в цикле V найдем фундаментальное рассмотрение — с привлечением данных физиологии и психологии — тех больших последствий, которые проистекают для познания из вывода, полученного в конце цикла VII. «Чувства не обманывают» лишь при наличии правильных установок ума. А если не найдено монистического воззрения на отношение понятия к восприятию, то на опыт наблюдения положиться нельзя.

Двигаясь от цикла IV назад, мы в цикле III также делаем шаг к сфере понятий. С опытом наблюдений мы поступаем как и в цикле IV — начинаем с самого непосредственно данного чувству. Далее в таком случае в цикле II мы занимаемся мыслящим существом и образованием отношения между субъектом и объектом, а в цикле I выходим «наружу»: мышление «выходит за пределы наблюдаемого». С другой стороны «наружу» мы выходим в цикле VII, где мышление принимает форму критического идеализма. Не следует при этом думать, будто бы эволютивное мировое движение мысли от центра к периферии дает во всех направлениях одни и те же результаты. Универсально здесь действует лишь принцип отношения центра к периферии, к окружности, подобно тому, скажем, как зародышевая клетка испытывает воздействия, приходящие от духовных областей всего круга Зодиака, по отношению к которому она образует точку центра, однако по разные стороны от нее развиваются разные органы.

Достигнув границ (начала и конца) главы 4, мы выступаем за ее пределы и прослеживаем всю первую из приведенных в табл. 5 цепочку мыслеформ. В главе 1, как мы помним, был поставлен основной вопрос всей книги: может ли человек быть свободным в своем мышлении и деятельности? Кончается глава выводом, что чтобы судить о деятельности, нужно выяснить, каково происхождение мышления.

В цикле I главы 4 показано, что в нашем сознании от восприятий неким образом «отслаиваются» понятия. Но они не происходят от восприятий, а только присоединяются к ним. Понятия приходят из сферы *мышления*, которая шире наблюдаемого человеком.

В главе 1 исследуется возникновение *причинно-следственной* связи в процессе человеческой деятельности и показано, что ошибка многих философов, отрицающих свободу, обусловлена их неспособностью отделить осознанный мотив от неосознанного. Там также дается созерцание доводов Спинозы, подтверждающих этот факт. Его точка зрения ошибочна, и в элементе 5 цикла II следует, отталкиваясь от созерцания этого неправильного наблюдения, предлагаемого Спинозой, увидеть истинное положение дел.

Примерно то же самое делаем мы и в цикле I главы 4. Только вместо Спинозы мы обращаемся в созерцании к Спенсеру (в гл. 1 о нем также шла речь). А далее, в элементе 5, опять-таки отталкиваясь от созерцания неис-

тинного, мы приходим к выводу, что *понятие следствия вызывает понятие причины*. Таким образом, мы в этом выводе получаем решение вопроса, которого не понимал Спиноза. Мы теперь можем сказать: внешние причины поступков суть восприятия, *но они вызывают в нас не действия, а понятия*; из понятий затем приходит решение. Так мы узнаем кое-что о том, как возникает решение; вопрос же об этом был поставлен нам в главе 1.

В цикле I главы 4 Спенсер предлагает нам наблюдение, аналогичное тому, какое делает Спиноза в главе 1. Этот последний считал, что побуждение достигает нас бессознательно и принуждает к поступку. Спенсер, подобно Спинозе, пытается убедить нас, что шорох, не мысль, побуждает нас выяснить причину, т.е. опять-таки не осознанный мотив. В конце концов нам открывается, что между восприятием и поступком встает мысль.

Далее исследуемый нами ход метаморфозы переходит в цикл VII главы 4. В нем сравниваются точки зрения наивного и критического сознания на проблему соотношения восприятия и понятия. И вновь возникшая дискуссия напоминает нам ту, которая велась в главе 1. Наивно-реалистическому подходу в цикле VII соответствует позиция Спинозы (в гл. 1), критическому реализму Шопенгауэра (цикл VII) — позиция Гартмана (гл. 1). Наивный реалист принимает собственный организм за объективно значимый факт (действия ребенка, дипломата — факты одного порядка). Критический идеалист, обнаруживающий себя в конце концов как метафизический реалист, также встает на точку зрения наивного реалиста как в отношении восприятия, так и мотивов деятельности.

Сопоставив главу 1 с циклом VII главы 4, мы начинаем понимать, сколь трудноразрешим вопрос о свободе в условиях, когда сфера мотивов-восприятий отделяется непреодолимой пропастью от сферы осознанных мотивов. Перед познающим субъектом здесь все встает в зависимость от того, способен ли он преодолеть теорию двух миров. И именно этим будем мы заниматься, исследуя главу 7. Там вновь столкнутся между собой наивный реалист и реалист метафизический в их подходе к *монизму* и *дуализму*.

Итак, мы видим, насколько взаимосвязанно, органично протекает метаморфоза мыслительного процесса на первом из трех путей в составе единой метаморфозы всей первой части «Философии свободы». Забегая далеко вперед, к сказанному можно еще добавить, что вопрос о свободе действий перетечет в вопрос о возможности существования свободной индивидуальности и, метаморфизируясь в составе второй части, свое последнее решение найдет в главе 14, которая называется «Индивидуальность и род». Там показано последнее освобождение человека: *от человеческого царства*. И мы не поймем сути той последней главы второй части, если не будем упражняться в сложных метаморфозах мысли и смысла, какими они рождаются в составе единой (и уже потому монистической) структуры книги.

Не вдаваясь в подробности, отметим, что во второй цепочке метаморфоз (см. табл. 5) мы в главе 2 основательно занимаемся позициями *монистов* и

дуалистов, что, будучи началом нового цикла метаморфоз, соответствует восхождению первой их цепочки к октаве. Мы подводимся к выводу, что это мы сами противопоставляем себя миру, когда думаем о нем. Потому необходимо исследовать наше собственное существо, чтобы найти в нем нечто большее, чем то, что производит в нем это противопоставление. А в цикле II главы 4 нам предлагается перейти от мышления к *мыслящему субъекту*, который осознанно наблюдает мир как объект, а себя — как субъект. В цикле VI главы 4 мы основательно занимались разбором того, как это в нем происходит. В главе 6 все перечисленные вопросы всплывут вновь и будут рассмотрены в ключе человеческой *индивидуальности*.

В третьей цепочке метаморфоз мы в главе 3 рассмотрели, как в субъекте, в *человеческой индивидуальности* соотносятся между собой наблюдение и мышление — «две исходные точки» всякого *осознанного поступка*. Так в третьей цепочке соединяются в одно рассмотренные в двух других цепочках по отдельности вопросы о восприятии и о понятии. Мышление при этом выделяется в особый род деятельности, которую можно и воспринимать, и мыслить. Так обретается главный устой монизма. В цикле III главы 4 рассматривается, как объект наблюдения встречается с мышлением, с самосознающим субъектом. Целиком, правда, вопрос этот здесь не решается. Мы ставим его и констатируем, что явление помысленного сознанию есть также восприятие. Разработке этого вопроса посвящен цикл V главы 4. Пребывающее (сознание, «я») там вычленяется из преходящего (восприятия). Вновь всплывает точка зрения Спинозы, но уже в сфере *деятельности познания*: «Я не только вижу дерево, но и знаю, что это именно я его вижу». И наконец, в главе 5 все ранее рассмотренное восходит на ступень выше. Позиции наивных реалистов, трансценденталистов, солипсистов, физиологов, исследующих восприятия чувств, рушатся, будучи не способными доказать, что мир есть мое представление. Познающий человек оказывается тем необходимым звеном, благодаря которому познание соединяет разделенный самим же субъектом мир в единство.

Так обнаружили мы, двигаясь по трем лемнискатам, *смысловую последовательность* развития содержания не только слева от главы 4, в прямом порядке изложения, но и справа — в обратном: от главы 7 к главе 4.

В одной из лекций 1923 г. Рудольф Штайнер говорит об этой загадочной книге: «Ни один человек не поймет ее, если мыслит не самостоятельно. С самого начала, читая ее страница за страницей, он должен привыкнуть совершенно уходить в свое *эфирное* тело, чтобы быть способным соединиться с мыслями, какими они даны в ней. Поэтому книга является воспитательным средством...» (ИПН. 350, 28.6.1923.)

Проведенный нами структурно-смысловой анализ первой части «Философии свободы» имеет отношение как раз к «эфирному» мышлению, в котором можно двигаться *не линейно*, а только *по лемнискате*, от периферии к центру, восходя по ступеням развития от менее совершенного к более совершенному и т.д. В таком случае нужно учиться мыслить инвер-

сиями, в элементе воли, ибо в эфирном теле законы мышления являются законами жизни. На смену формальной логике тут приходит нечто такое, что предварительно можно назвать *логической органологией*.

В завершение проведем сопоставительный анализ выявленной нами структуры главы.

	Эл. 1	Эл.3	Эл.5	Эл.7
Ц. I.	Благодаря мышлению возникают понятия и идеи. Понятие есть идейное соответствие предмета.	Понятие не до-бывается из наблюдения, а присоединяется к нему; понятия соединяются в систему.	Восприятие рождает понятие следствия, что побуждает искать понятие причины восприятия.	Мышление шире наблюдаемого.
Ц. II.	Человеческое сознание есть арена, на которой встречаются и соединяются понятия и восприятия.	Сознание есть посредник между мышлением и наблюдением.	Человеческое сознание есть самосознание. Мысля о мышлении, мы имеем свой субъект как объект.	Мышление выводит человека за пределы его самостности, связует с объектами и противопоставляет им как индивидуума.
Ц. III.	Как объект наблюдения вступает в сознание?	Мышление находит понятийные связи между наблюдениями и так приводит их во взаимосвязь.	Отношения, устанавливаемые мышлением между наблюдениями, — объективны.	Через наблюдение мы узнаем о мышлении. Также и оно есть восприятие.
Ц. IV.	Наивный человек думает, что восприятия не зависят от него и таковы, какими он их получает.	Расширение круга восприятий изменяет мой образ мира.	Что вынуждает нас исправлять наблюдения?	Сначала образы моих восприятий кажутся мне субъективными.
Ц. V.	Если восприятия субъективны, то лежит ли вообще в их основе что-либо объективное?	Какова роль субъекта в процессе восприятия?	Это делают наши представления, которые даны нам в восприятии нашего «я». Оно является пребывающим в смене восприятий.	В восприятиях я имею два мира: внешний и внутренний (мир восприятий самого себя).
Ц. VI.	В философии ошибочно утверждают, что мы воспринимаем лишь наши представления.	Что мы имеем лишь представления и не можем знать восприятий, есть результат мыслительной ошибки.	Отрицание физиологами объективности восприятий есть большая ошибка анализа наблюдений.	Но как соединяются два мира — остается неясным. Что и как воспринимается?

Ц. VII.	Таков критический идеализм. Он <i>наивно</i> принимает восприятие человеком своего организма за объективное, т.е. как наивный реалист.	Критический идеализм не способен доказать субъективность восприятий. И это не аксиома, что мир есть мое представление.	Таковы же выводы и философов, будто бы мир есть мое представление.	Что происходит с восприятием во время восприятия и что должно быть в нем до того? Нужно искать путь, на котором это можно познать.
---------	--	--	--	--

Табл. 6. Анализ вертикальных столбцов в таблице показывает, что это семичленные циклы мышления.

Заключительное резюме

Благодаря мышлению возникают понятия и идеи. Оно выводит субъект за его границы и связует с объектами, а также и противопоставляет им. Оно образует объективные связи наблюдений и само может стать объектом наблюдения. Что происходит с восприятием во время воспринимания, когда оно в одном случае есть чувственный объект, а в другом — помысленный?

Три аспекта симметрии

Семичленность организуется трехчленностью. Одним из выражений этого является принцип симметрии в семичленных метаморфозах. Он есть источник взаимопревращений внутри целостных объектов. Принцип симметрии заключен в диалектических триадах. Благодаря ему совершается полярная инверсия зеркальных противоположностей бытия и не-бытия, и тогда возникает *становление*. Так убеждаемся мы в том, что принцип симметрии *динамичен*. Духовнонаучное учение о становлении имеет в виду, как минимум, три принципа симметрии. Все они соединены и явлены в семичленной лемнискате метаморфоз вне зависимости от ее содержания. Первый принцип симметрии выражает ось или плоскость (лемниската может быть и объемной), отделяющая одну петлю лемнискаты от другой. Эта ось (плоскость) находит свое прафеноменальное начало во всеобщем плане мира, согласно которому Божественное первооткровение отражается в инобытии эволюции. Это последнее есть зеркальное отражение Триединства. Их-то и разделяет плоскость (линия, даже точка) симметрии, ставшая границей двух миров: сверхчувственного и чувственного. Природа ее есть *состояние сознания* (рис. 62).

Итак, принцип симметрии в эволюции мира есть становление, а именно *становление сознания*, т.е. *Я* в его непосредственном или опосредованном выражении.

Полученный нами на рисунке геометрический образ мира проецируется на мыслящий дух человека и осуществляет себя в его становлении, идущем от абстрактного к созерцаемому. Триединство первооткровения становится в отражении диалектическим триединством, в котором находит свое совершенное не-бытие. Становлением Я высшее и универсальное бытие приводится в динамическую связь с не-бытием, и тогда диалектическая триада получает свой живой противоположный образ в триаде созерцания.

Первый найденный нами принцип симметрии не сразу раскрывает нам характер своего действия. Он есть источник дуализма разного рода и остается для понятийного я-сознания «вещью в себе». Преодолевается дуализм с помощью второго принципа симметрии. Как ось (или плоскость) он проходит перпендикулярно оси первого принципа. В эзотеризме его выражением является жезл Меркурия. Метаморфозы внутри цикла удерживаются благодаря этому принципу в единстве. В эволюции мира он проходит единой осью (линия чаши) через все семь эонов. (При этом первый принцип соответствует мировой оси симметрии.)* Земной эон в таком случае представляет собой скрещивание обоих принципов симметрии, и потому именно здесь человек вырабатывает индивидуальное Я (рис. 63).



Рис. 62

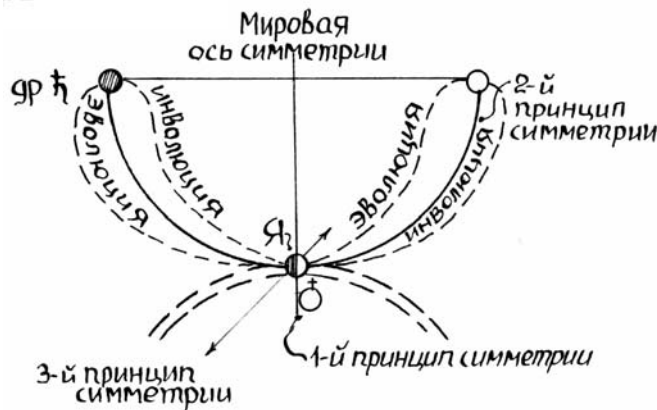


Рис. 63

*) В ином отношении первый принцип симметрии можно рассмотреть как ось эволюции, а второй — как ось восходящего и нисходящего Я-сознания и как мировую ось симметрии.

Оно носит «точечный» характер — в том смысле, что вызывает лишь *качественные* метаморфозы: внешнее делает внутренним, эволюции противопоставляет инволюцию и наоборот и т.д. Так Я образует третий принцип



Рис. 64

симметрии и одновременно единство всех их трех. Само оно внепространственно, вернее, принадлежит нульмерности (точечности) мира интуиции. Но, делаясь принципом становления, оно приводит двухмерность двух других принципов в единство с собой, и тогда развитие вступает в трехмерность материального мира, возникает пространственно-временной континуум.

В лемнискатах семичленных циклов мышления, которыми написана «Философия свободы», мы с самого начала пребываем в двухмерном пространстве; третий принцип симметрии носит точечный характер, и то есть точка претворения «я» низшего в высшее,

что может совершиться только как качественный скачок (рис. 64). Но подготавливается он работой во времени.

Первый принцип симметрии отделяет рассудочное от созерцаемого и указывает на их определенную зеркальную взаимосоотнесенность. Второй принцип симметрии соединяет в себе 2-й, 4-й и 6-й элементы семичленного цикла мышления, в которых комплекс сил «я»-Я должен быть особенно деятельным. Эта ось *организует* смысловую симметрию элементов 1—3 и 5—7, а также их крестообразную симметрию: 1—7 и 3—5.

Чтобы мочь осуществлять созерцающее мышление, человеку надлежит встать своим низшим «я» в точку 4 и попытаться выполнить всё необходимое для метаморфозы мыслительного цикла, апеллируя к силе высшего Я.



Рис. 65

В масштабах всей первой части «Философии свободы» этой точке соответствует глава 4. Тут пребывает начало становления Я. Как принцип симметрии оно является точкой центра окружности, периферия которой уходит в духовные выси. Понятийно оно представляет собой центр Зодиака двенадцати мировоззрений (см. об этом далее, рис. 168).

В структуре и в тексте «Фи-

лософии свободы» заключено действие высшего Я. Уже простое осознание ее структуры воссоединяет с ним наше низшее «я». Поэтому постараемся пережить строение первой части в его симметрии, показанной на рис. 65.

Так триединство осуществляет себя в семичленных метаморфозах развития. При таком движении метаморфоз содержание глав сначала усложняется, достигает своей кульминации в главе 4, а потом начинает упрощаться. Оно, по сути, упрощается по обе стороны от первого принципа симметрии, когда мы движемся по его оси вниз. Что касается познающего Я, то в центре главы 4 находится *начало* его деятельности. Содержание, структура и динамика мысли, ее интенциональность — все это пребывает в единстве благодаря трем принципам симметрии и может быть познано в своей связи с их осями. Таков еще один аспект (раздел) логики созерцающего мышления.

VII. От абстрактного к образному мышлению

1. Первичные и вторичные качества

Среди различных философских, гетеанистических, духовнонаучных определений человеческого существа мы не находим у Рудольфа Штайнера более универсального, в некотором смысле даже радикального ответа на вопрос: Почему человек стал мыслящим существом? — чем в одной из лекций цикла «Глубокие тайны становления человечества в свете Евангелий». Он говорит: «Почему вообще боги дали возникнуть человеку? Потому что лишь в человеке они могли развить способность ... мыслить, в мыслях нечто представлять себе таким образом, что эти мысли оказываются связанными с различием. Такая способность могла быть впервые образована лишь на нашей Земле; прежде ее вообще не существовало, она должна была прийти лишь благодаря тому, что возникли люди. ... Боги дали возникнуть человеку для того, чтобы то, чем они обладали, получить еще в форме мыслей через человека. ... Кто на Земле не желает мыслить, тот лишает богов того, на что они рассчитывали, и, т.о., ни в малейшей степени не может осуществить того, что составляет, собственно, задачу и предназначение человека на Земле». (ИПН 117, 13.13.1909.)

Приведенное высказывание можно уподобить некоего рода туго закрученной спирали, раскручивание которой, простираясь в обе стороны: к начальному, гетеанистически-философскому, периоду творчества Рудольфа Штайнера и вперед, вплоть до последнего этапа, на котором он развивал идеи реинкарнации и михаэлического импульса, — образует «основную тональность» всего его учения. Это обстоятельство, к сожалению, нередко с трудом понимается даже в среде приверженцев Антропософии, что приходилось видеть и переживать самому Рудольфу Штайнеру, а потому и говорить об этом. В автореферате своего доклада «Антропософия и философия», прочитанного в августе 1908 г., он пишет: «...ибо это движение (антропософское. — *Авт.*) в своих глубочайших частях проявит свою действительную силу в мире не благодаря тем, кто желает слышать лишь о событиях в высшем мире, а благодаря другим, кто обладает терпением проникать в технику мысли, создающую реальную основу для действительно добротной работы, образующую остов для работы в духовном мире». (ИПН. 35, S. 94.)

Феномен мыслящего сознания необыкновенно многогранен. Для изучения того, как он трактуется в Антропософии, особенно важно выделить его основополагающие характеристики, из которых затем последовательно и органично проистекает, освещается все остальное. К числу таких фундаментальных характеристик, несомненно, принадлежит и следующая

щая: «Вера в то, что мир создан мышлением и еще продолжает себя таким образом постоянно создавать, — только она делает плодотворной подлинную внутреннюю практику мышления». (ИПН. 108, 18.1.1909.) Под верой в данном случае понимается сложное состояние духа, когда индивидуальное познание, преодолев абстрактную стадию рефлексии, сливается с идеальной сутью вещей. *Вера тогда становится формой непосредственного, прямого знания.* Такой духовный акт имеет мыслительно-волевою природу, он уникален по своей сути, к нему устремлены тысячелетние искания человечества.

Что вера, якобы, представляет собой наивное состояние индивидуального духа, капитулирующего перед мыслящим познанием и отрицающего его, — есть плод сравнительно поздних человеческих заблуждений, обусловленных все той же причиной: возрастающим разделением единой действительности на мир мышления и мир, данный в восприятии. В этой связи проблема веры стала проблемой и сознания и бытия. Решающую роль в ней стал играть вопрос: способен ли человек правильно понять себя самого, уяснить значение мышления в своем существе? Ответить на него можно, поняв, что мысль есть наисобственнейшее из всего, чем владеет человек индивидуально, и одновременно она имеет космическое происхождение.

Антропософская гносеология учит, что все сознание мира живет также и в человеке, но в абстрактной форме. Благодаря мышлению человек *знает*, что он есть также и духовное существо. Но дух, живущий в нас как знание, есть тот же самый, что и действующий в природе. И он есть в своем абсолютном — Св. Дух. «Все вещи, — говорит Рудольф Штайнер, — суть ... сгущенные мысли Бога» (ИПН. 266/1, S.60), уплотненные духо-существа. Они также являются силами природы. Мысли Бога — законы природы. Восходя к ним, мы постигаем предметы в мышлении. Предмет же, данный в восприятии, — это лишь иная форма его духо-существа, прафеномена. Мы образуем мысль, внутренне отвлекаясь от вещи, от чувственной формы, и так стремимся постичь ее духовный прообраз: закон природы, прафеномен, тип, наконец, я-субъект, если дело касается познания.

Ни о какой метафизике дуализма речь при этом не идет. «Всеобщая основа бытия, — подчеркивает Рудольф Штайнер, — излилась в мир, она в нем как бы растворилась». (ИПН. 2, S. 84.) Не в специальный мир инобытия излилась она, а в единый в своей сущности мир, в котором чувственное бытие есть лишь одна из форм явления Универсума. Это Универсум откровения, и он центробежен. Божество превращает его в центростремительный, чтобы вернуться через мир к Себе; и делает это через мышление, которое в абстрактной форме образует границу мира (см. рис. 37). От нее безграничное, Абсолют, как бы отражается; инверсия вовне сменяется инверсией вовнутрь. Благодаря этому возникает новое качество мира: он становится познаваемым в мыслях человека. Поэтому всеобщая основа

бытия является в человеческом мышлении в форме, какую она имеет сама по себе и для себя. В опыте восприятий она является в опосредовании, которое, однако, тоже подлинно. Когда мы устанавливаем понятийные связи вещей, то сама мировая основа мыслит в нас, и не как потусторонняя сила, а как реальное и имманентное основание вещей. Наше суждение выносит решение о собственном содержании. И поэтому наше знание истинно. Если оставаться верным этой его сути, не искажать ее искусственными конструкциями, то «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 со стороны его явления, но и как действующее («в подлиннике»). — Н. Лосский)». (Ibid.)

Мысля, мы лицемерим производящую природу. Да, мы видим вещи в том свете, каким их освещает наше мышление, познание. Является ли мыслящее познание оттого относительным или антропоморфным? — Такой вопрос нуждается в правильной постановке, благодаря которой было бы вскрыто, что хотя мы и смотрим на вещи через «очки» нашей субъективности, однако сущность вещи обнаруживается лишь в том случае, если вещь будет приведена в связь с человеком. «Мир знаком нам не только таким, каким он нам является, но он и является нам таким — правда, лишь для мыслящего сознания, — каков он есть. *Тот образ действительности, набросок которого человек создает в науке, есть ее последний истинный образ*» (Ibid., S. 85) — так заключает Рудольф Штайнер в своей книге, где он описывает теорию познания Гёте.

Переживаемая внутри человека противоположность между природой и духом требует, разумеется, для своего разрешения многозначного научного подхода. В первую очередь, в этом случае необходимо учесть, что в природе, как непосредственно данном, мы имеем перед собой нечто обусловленное; обуславливающее его мы находим в духе, куда восходим познанием. Постигаемое познающим духом есть и причина вещей в природе. Сам же дух может быть познан лишь как обуславливающий; здесь частное есть законополагающее, индивидуальное. В науках о природе мы имеем всеобщее. Глубокий кризис познания возникает от смешения этих вещей. Смешение же было вызвано ростом абстрактности мышления, его механистичности, формализации.

Что стремится сделать в этом положении Антропософия, становится особенно наглядным, если мы детальнее рассмотрим природу первичных и вторичных качеств. В традиционной науке отношение к ним осталось почти тем же, что и во времена Джона Локка: сохранился несколько не поколебленным взгляд на субъективный характер чувственных восприятий (вторичные качества) — краеугольный камень всякой непознаваемости, и несколько возросла роль «объективных» определений ума. Перенесение Кантом времени из идеальной (мыслимой) в чувственную катего-

рию (форма чувственного созерцания) лишь добавило сумятицы в науку (теория относительности в физике).

Понять природу первичных и вторичных качеств можно, лишь обратясь к действительности в ее идеально-реальном неразрывном единстве. Как таковая, она достигается человеком на двух путях: через восприятие и понятие. В первом случае она заявляет о себе опосредованно, через откровение формы. Но к опосредованию этому следует найти правильный подход: понимание его следует искать не в самих формах — они объективны, — а в определениях ума, которыми формы описываются, характеризуются количественно. Форма предстает нам в единстве со своим содержанием, что, однако же, приходит к своему явлению только через познающий дух человека. И потому можно сказать, что суть вещи сливается в таком случае с познающим субъектом. От этого суть не делается не-сутью; она лишь является в бессущностной, абстрактной форме, сама не будучи абстракцией.

Таким образом, *содержание формы оказывается также формой*: формой субъективно мыслящего духа. Она есть понятие или совокупность понятий, система определений. И получается, что форма, в которой мышлению открывается содержание воспринимаемых форм, сама оказывается некоей пра-формой. В ней мыслящему духу даются извечные законы природы, идентичные с божественным откровением и самой божественной сутью. Они открываются познанию, когда оно идейно пронизывает мир опыта. «С мышлением человек стоит *в сути...*» — отмечает Рудольф Штайнер в одной из записных книжек. (А. 22, 1929.) Идеальные определения формы явления есть многообразие понятий. Суть вещи есть единство, идея. Мысля, мы приобщаемся, а лучше сказать — причащаемся в нашем внутреннем формообразующей, производящей сущности. Поэтому в познании мы не отчуждаемся от бытия, а *самообразуемся* — в «я» — как составная часть бытия.

С помощью первичных качеств мы познаем главным образом неорганическое. Идеальное в нем не входит в форму, но правит в ней, господствует над ней как *закон*. Объекты неорганического мира воздействуют один на другой с помощью стоящих вне их законов, первоначальные из которых можно назвать *прафеноменами*. Здесь идеальное пребывает вне воспринимаемой множественности.

Остается при этом, разумеется, верным и другое: в восприятии не имеется ничего такого, чего бы не было в понятии. — Это один из принципов гетеанистической науки. В неорганической природе ее «имеется» и «является» разделены: «имеется» является в человеческом духе отъединенным от действительности, данной в восприятиях, что и констатирует в первую очередь дуализм. И он отрицает, что форма, в которой феномен дан нашему восприятию, и форма наших абстрактных определений его есть два проявления единой силы природы, ее единого духа. В мыслящем сознании

человека дух этот обретает чистое бытие, но поскольку мыслящий субъект отделяет его от воспринимаемых вещей, с которыми он (дух) связан в действительности, то он своей действительности лишается. Человек же благодаря этому становится в своем теневом мышлении субъектом: *творцом первичных качеств вещей*. В этой *собственной* деятельности он *возвращает* вещам их идеальное, а вместе с ним — *и самого себя*: возвращает себя Универсуму как автономное новообразование.

Дарвинизм не совершил ошибки, когда, работая с первичными качествами, обратился к познанию возникновения и превращения растительных и животных форм в борьбе за существование. Но единственное, к чему он при этом пришел, было, естественно, лишь системой *знания*, которую с *действительностью* ему в главном соединить не удалось. Ведь действительностью, с которой он имел дело, была *жизнь*, а тайну ее он не постиг. Что оживляет форму, ведет ее к метаморфозе, а не только к количественным изменениям? На этот вопрос дает ответ гетеанистическая наука.

Там, где познающему субъекту открывается органическая природа, жизнь в ее различных формах, там идеальное природы являет себя *непосредственно* с помощью *вторичных качеств*. В органическом мире, пишет Рудольф Штайнер, «один член существа не обуславливает из себя каждую отдельность сообразно своему существу». (ИПН. 1, S. 83.) Поэтому целое есть энтелехия, о которой мы говорили ранее. Приступая к познанию органического, рассудок освобождает энтелехию от всего, что подступает к ней как случайные внешние влияния на организм и приходит к соответствующей исключительно органическому в организме идее, к идее прарганализма, которую Гёте назвал *типом*. «Это есть, — поясняет Рудольф Штайнер, — нечто даже более реальное, чем любой отдельный действительный организм, поскольку оно открывается в *каждом* организме. Оно также выражает сущность организма *полнее, чище*, чем каждый отдельный, *особенный* организм». (Ibid., S. 84.)

На этом уровне бытия закономерно обусловленная форма мало что дает нашему познанию. В самом деле, может ли при изучении морфологии растений существенную помощь оказать, скажем, эвклидова геометрия, столь необходимая в кристаллографии?*) Единство органического мира более высокое, чем неорганического, — по типу развития. Формы органического мира являются *средством*, с помощью которого единство манифестирует себя. Они не столько *проистекают* из некоего единства, сколько восходят к нему. Именно к исследованию форм органического мира применим метод *конкретного монизма*, разработанный Рудольфом Штайнером. Согласно этому методу, формы должны быть объяснены исходя не из закона, а из типа.

*) Эзотерический аспект этого вопроса мы в данном случае не имеем в виду.

Способы образования, скажем, формы кристалла и яблока не имеют между собой ничего общего. Органическое образует *себя в форме*, а не форму. Сущность органического есть нечто иное, чем способ или род его самореализации в форме; сущность предопределяет форму.

Конечно, внешние воздействия оказывают определенное влияние на формообразование, *побуждают* форму измениться, но определяющим остается самореализация типа, идеи организма, энтелехии как действенной силы. Ее действие непосредственно, внешнее влияние на живое — опосредованное, оно есть стимул.

При изучении органических форм понятие является не как закон, вне чувственного многообразия, а в нем самом как его принцип. Здесь чувственное единство (организма) само указывает за свои пределы. Отношение его отдельных членов как *целого* стало реальным, и к конкретному явлению оно приходит не только в нашем рассудке, но и в самом объекте, производя в нём многообразие из самого себя. Идея тут «является *результатом* данного (опыта), конкретным явлением». (ИПН. 1, S. 86.) Оното и открывается созерцающей силе суждения. Она постигает понятие и данное восприятию в единстве, является, по сути, *наблюдением*, но иного рода, чем чувственное наблюдение. Рудольф Штайнер называет его интуитивным. Николай Лосский подразделяет интуицию на чувственную, интеллектуальную и мистическую. Их данные «глубоко отличаются друг от друга, — пишет он; — тем не менее они все суть различные аспекты единого осмысленного космоса». ¹³⁸⁾ Все они означают «непосредственное созерцание предмета познающим субъектом». В то же время, уточняет он, «слово «интуиция» не означает у меня видения конкретной нераздельной целостности бытия: в самом деле, и *дискурсивное, отвлеченное* знание может быть видением аспектов самого подлинного бытия, если в бытии есть разрывы и объединения; таким образом, я могу говорить об *интуитивности дискурсивного* мышления, об интуитивности даже и рассудка (не только разума). Но с другой стороны, именно исходя из учения об интуиции как непосредственном созерцании бытия в подлиннике можно объяснить случаи видения предмета в его органической конкретной целостности...» ¹³⁹⁾

Согласно теории познания Рудольфа Штайнера, мы определенным образом суммируем понятия, через которые манифестируют себя законы неорганического мира; но также, добавим, — и логического. Идея как результат опыта определенным образом «суммирует» нас самих, внутри опыта возводит к более высокому опыту — к созерцанию идеального, первые проявления какового заявляют о себе уже в нашем дискурсивном мышлении.

Все вторичные качества обращены к нашей созерцающей силе суждения, побуждают нас преодолеть их чувственный характер явления, переступить порог, отделяющий познающего субъекта от сверхчувственной реальности, т.е. побуждают перейти от опосредованного формой и понятием познания действительности к прямому познанию ее сути в *интуитивном*

восприятия, созерцании. Наблюдаемое нами в вещах есть лишь одна их часть, другая — явлена познающему духу и непосредственно. «Лишь соединяя речь внешнего мира с речью нашего внутреннего, мы имеем полную действительность, — так говорит Рудольф Штайнер и продолжает: Чего хотели истинные философы всех времен? Ничего иного, как только возвещать суть вещей, которую они высказывают сами, если дух предоставляет им себя как орган речи». (ИПН. 1, S. 330.) Закрепим сказанное с помощью рисунка (рис. 66) (Он также послужит нам при построении следующего мысле-образа).

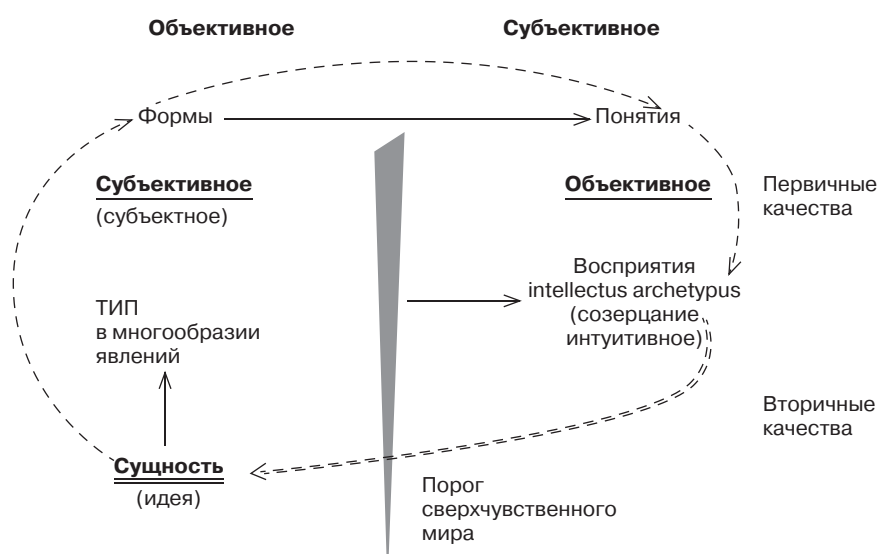


Рис. 66

2. О некоторых особенностях качества и количества

Когда кругооборот первичных и вторичных качеств, переживаемых человеком, замыкается в нем в единое целое, то противоположность между субъектом и объектом снимается. Человеку открывается, что через его познание говорит сама природа, она действует в его мыслях и через них завершает себя. Все это становится особенно понятным, если обратиться к созерцанию. Просто из рассудка действительность произвести нельзя. Задача состоит в другом: как рассудок наделить действительностью, а человека, благодаря этому, — сущностью, сделать его истинным субъектом? Путь к этой цели пролегает (если обратиться к рис. 66) через соединение понятия с восприятием и через переживание опыта мышления в сфере

вторичных качеств. Тогда мышление обретает свою морфологию; в нем идея становится типом и сущностью — жизнью сознания, мыслящей волей, индивидуальным Я.

Закон природы (прафеномен), энтелехия (тип), самосознающее «я», восходящее к Я высшему, — в этих трех формо-принципах эволюционирует идеальное. В законе идея и действительность разъединены. Тип соединяет их в сущность. В человеческом сознании воспринимаемым становится понятие. Созерцание и идея здесь покрывают одно другое. Идеальное становится созерцанием. Так приходит к явлению в «я»-Я сокрытое идеальное ядро окружающей человека природы, частью которой является и он сам.

В приведенных нами рассмотренных остается, однако, одно звено, которое может быть подвергнуто серьезной критике с позиций физики. Нам могут сделать возражение следующего рода: если для постижения живого, в том числе и в сфере мышления, необходимо в чувственном созерцать сверхчувственное, то как быть с восприятиями света и цвета, которые суть вторичные качества вещей, а являются на неорганических объектах? Такое возражение коренится в кантовых априорных принципах чувственности, которые неверны и послужили отправной точкой для материалистического направления физики, где качественная сторона действительности была заменена количественной. К каким практическим результатам это приводит, показано в 4-й главе «Философии свободы».

Кант предлагает в своей системе философии четыре категории, которые, как он уверен (в отличие от Аристотеля, незаслуженно обвиненного им в номинализме¹⁴⁰), он выводит со строго научной необходимостью. Категории эти: количество, качество, отношение, модальность. Каждая из них объемлет свой класс рассудочных понятий, одни из которых Кант, следуя в этом случае за Локком, называет математическими, другие — динамическими; ко вторым принадлежат: реальность, отрицание, ограничение.¹⁴¹ К динамическим понятиям Кант относит также и время.¹⁴² В том же духе, что и Кант, мыслят современные физики, когда заявляют, что качественное возникает лишь при *воздействии* на органы чувств количественного: красное отличается от синего лишь частотой колебаний, т.е. процессом движения. Подобное смещение понятий происходит и в абстрактном мышлении. Это обстоятельство имеет существенное значение для понимания смысла и предназначения науки.

В отличие от материалистического, отправляющееся от Гёте антропософское учение о природе восприятий чувств начинается там, где кончается физика. Здесь волновую теорию света рассматривают как попытку феноменальные состояния жизни свести к неорганическим формам, т.е. внести в сферу жизненных процессов строго детерминированную причинно-следственную связь, «гармонию поверить алгеброй».

Для Ньютона свет был составным феноменом, элементами которого являются простые цвета. Гёте считал такой подход неправомерным. Он

рассматривал свет как неразложимое, гомогенное, простейшее из всех, какие мы знаем, *существо (сущность)*. Цвета возникают в свете, они есть его «деяния» и «страдания»^{*)}. Суть же света — непосредственна, и таковой является она наблюдению. Перефразируя Канта, свет, а не время можно назвать чистой формой чувственного созерцания, и именно по причине его неразложимости.

Определенный тип философов утверждает, что за явлениями чувственного мира стоят их первоначальные непознаваемые элементы; свет является таким элементом, простой сущностью, покоящейся на самой себе, не выводимой ни из чего другого. Чтобы найти отношение к такому взгляду, необходимо обратиться к феноменологическому методу рассмотрения цветов, который разработал Гёте. Он достаточно хорошо описан самим Гёте и прокомментирован, с раскрытием его дополнительных аспектов, Рудольфом Штайнером, поэтому мы лишь кратко коснемся его главных положений. Согласно одному из них, свету противостоит и взаимодействует с ним *темнота*. Благодаря этому возникают цвета. Например, желтый является темнотой уменьшенным светом; синий есть светом ослабленная темнота.^{**)} Темное мировое пространство через освещенную замутненность атмосферы становится синевой неба. На восходе и заходе Солнца свет в зависимости от степени замутненности атмосферы переходит от желтого в желто-красное и даже в рубиново-красное и т.д.

Взгляды Гёте на природу цвета не противоречат представлениям о связи цвета с определенным процессом движения в пространстве. Гёте настаивает лишь на том, как это поясняет Рудольф Штайнер, что «качественные элементы чувства зрения: свет, темнота, цвет — сначала должны быть поняты исходя из их собственных взаимосвязей, сведены к прафеноменам; после того на более высокой ступени мышления может быть исследовано, какое отношение существует между этими взаимосвязями и количественным, механически-математическим в мире света и цвета». (ИПН. 6, S. 175.) Остается, конечно, и в этом случае неприемлемым представление о таком движении, которое не дано опыту, является лишь формой мышления, математическим образом, определяющим, якобы, реальность.

*) Заметим попутно, что таковы у Аристотеля седьмая и восьмая категории.

**) Все это экспериментально с помощью системы призм, фильтров и т.д. доказуемые факты. В Средней Европе читаются великолепные, сопровождаемые соответствующими демонстрациями данных опыта, курсы лекций, с неопровержимой убедительностью доказывающие правоту гетевской свето-цветовой феноменологии. Среди русских тему эту всерьез затрагивал пока что один Андрей Белый в книге «Рудольф Штайнер и Гёте в мировоззрении современности».

Качественное, несомненно, присутствует также и во внешнем мире, образуя с пространством и временем неразрывное целое. Задача физика, говорит Рудольф Штайнер, состоит в том, чтобы сложные процессы в области цвета, звука, тепловых явлений, магнетизма и т.д. свести к простым процессам внутри той же самой сферы. Используя математику, физик не должен цвет, свет переводить в явления движения и силы, ему следует искать связи *внутри* цветовых и световых явлений. В этом и заключается математический метод в физике (см. ИПН. 1, S. 321).

Качество «красный» и определенный процесс движения представляют собой одно целое. Разделить их можно только в рассудке, но тогда обнаруживается, что этот процесс движения не обладает действительностью. Он тогда существует наподобие того, как в абстракции существует куб кристалла соли, однако из математического куба нам не дано образовать действительный кристалл соли. Так из волнового движения света не создать цвета, как, используя все открытия квантовой механики, не создать атома.

Количество как таковое не создает качества. Первичные качества, как *состояния формы*, мы не вправе рассматривать как обуславливающие вторичные качества — *состояния жизни*. Дело обстоит прямо противоположным образом. Вторичные качества являются чисто духовными сущностями — мыслесуществами. Таков и свет. «Свету, — говорит Рудольф Штайнер, — следует приписать внутреннюю жизнь... — он есть он сам в каждой своей точке». (ИПН. 130, 1.10.1911.) Это может быть обозначено как *четвертое* измерение. Свет открывается во всем, что является как звук, как теплота (см. ИПН. 202, 5.12.1920). Он же есть и *первопричина* чувства зрения. Гёте во введении к дидактической части своего учения о цвете пишет: «Глаз обязан своим бытием свету. Из безразличных животных вспомогательных органов свет вызывает (к бытию) орган, подобный себе: и так глаз образуется в свете и для света, чтобы внутренний свет встретился с внешним».¹⁴³⁾ Таков объективный характер, объективность феноменологии вторичных качеств.

Мысли Гёте и Рудольфа Штайнера о сути вторичных качеств коренятся также и в эзотерическом Христианстве, что и не может быть иначе. Лишь совсем поверхностный ум способен счесть за метафору слова, стоящие в начале Евангелия от Иоанна: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков». Их следует принимать буквально в применении к гетеанстическому учению о свете.

В свете, особенно в духовном, человеку явлена моральность мира. Когда дух сгустился до материи, свет отразился от нее. Носители Христа-Света суть Элоимы, Духи Формы, даровавшие человечеству в зоне Земли Я. В отраженном свете чувственного мира открываются люциферические существа. Светом является человеческое мышление, поэтому у него имеется две стороны: отраженная, люциферическая, абстрактная, и сущност-

ная, где сознание и бытие образуют единство, *единство формы, движения и качества*.

В ходе творения эонов, каким его описал Рудольф Штайнер, жертвы, приносимые высокими Иерархиями, в виде «жертвенного дыма» (в духовном роде, разумеется) простирались от центра Мироздания к его периферии, где Я-сознание обретали существа Третьей Иерархии. Они отражали тот «дым» *как свет*. На древнем Сатурне Вторая Иерархия открыла себя в свете, но ему было еще нечего освещать; на древнем Солнце на периферии того Мироздания (см. рис. 11, 13, 14) Архангелы вдохнули жертвенный дым, а выдохнули свет; на древней Луне в отраженном свете явились цвета.

В зоне Земли человек, стоя на периферии Мироздания, в форме светомыслей отражает его действия. Происходит это так, что мировые сущности являют ему себя непосредственно и объективно. И он сам (не только его глаз) есть творение их явлений. В философии Кант, как мы уже отмечали, частично почувствовал эту духовную подоплеку мышления, когда назвал свои априорные принципы чувственности трансцендентальной эстетикой. Он мог бы назвать их также и трансцендентальной этикой, к чему мы придем в ходе дальнейшей работы с «Философией свободы». Эти чистые чувства — объективны, а переживание их человеком составляет лишь другую сторону их единого существа. Именно в эстетике и морали впервые было преодолено (и постоянно преодолевается) противостояние объекта и субъекта; они соединили в себе всеобщее и индивидуальное и явились подготовителями к созерцанию. Поэтому именно Гёте, соединивший поэзию с наукой, смог реализовать в себе *intellectus archetypus*.

«Этика (а также и эстетика. — *Авт.*) ... *есть учение о сущем*», — так говорит Рудольф Штайнер (ИПН. 1, S. 206). В ней открываются вторичные качества вещей, в том числе и самого субъекта, и они стоят выше чувственных восприятий, доставляемых органами чувств. Их можно назвать чистым бытием, поскольку они являются откровением Мировой Души (см. гл. I, 6), мировой Жизни, Слова, второго Логоса, Христа. Во Христе открывается истинная красота мира. Бытие, содержащее опосредование — если обратиться к языку Гегеля, — есть мышление, чистая абстракция. Как наличное бытие оно есть форма и — количество, «определенное количество». Вот что стоит у Гегеля: «Количество есть чистое бытие, в котором определенность положена уже не как тождественная с самим бытием, а как снятая, или безразличная»¹⁴⁴); и еще: «Определенное количество есть наличное бытие количества»¹⁴⁵). Таковым является и все порожденное абстрактной деятельностью ума, включая саму категорию количества.

Мы соединим многообразие рассмотренных нами аспектов в единство, которому они принадлежат, придав ему наглядную форму (рис. 67). Нам тогда более широко раскроется достигнутое на рис. 20 и 66.

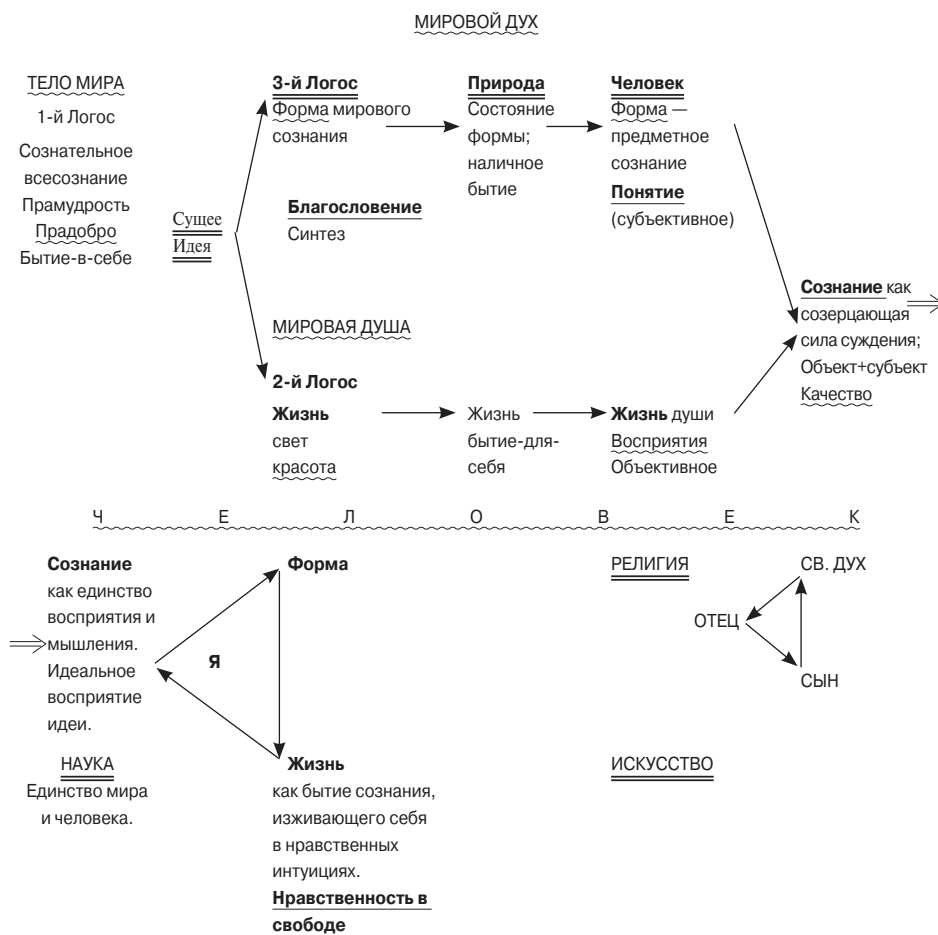


Рис. 67 (нижний ряд явл. продолжением верхнего)

3. Каково отношение между мышлением и бытием?

Картина, представленная на рис. 67, имеет отношение к человеку будущего, уже обретшему способность совершать свободные поступки, для чего необходимо стать индивидуально эволюционирующим в Я существом. Свобода действий предполагает развитие свободной индивидуальности, а эта последняя — постижения идеи свободы. Современный человек еще довольно мало преуспел в овладении таким познанием, хотя лишь в нем заключен главный смысл его бытия. Много смог бы он достичь уже одним тем, что понял бы: мир вторичных качеств, открывающийся в чувственных восприятиях, *не познаваем в своей сути абстрактно-понятийно*. «Как к

восприятию (не познанию. — *Авт.*) цветовых явлений, — пишет Рудольф Штайнер, — принадлежит глаз, так к постижению живого принадлежит способность в чувственном непосредственно созерцать сверхчувственное». (ИПН. 6, S. 122.)

Реальны в Мироздании лишь субъекты, все то, что наделено Я, в каких бы формах оно ни осуществляло себя. Его формы могут быть поняты, его жизнь — лишь созерцаема. Жизнь Я-сознаний пронизывает мир своими вибрациями и проникает в душу человека, чтобы в ней высказать то, чем они являются по своей сути. Благодаря этому в человеке рождается жизнь мышления. Ему противостоит господство формы. Ее духовное содержание изливается в мир наших идей, но свою жизнь она нам передать не может, тем более что и сама постоянно теряет ее в силу склонности к затвердению, неподвижности. Поэтому жизнь человеческое сознание должно завоевать само (рис. 68). Таковы законы эволюции.

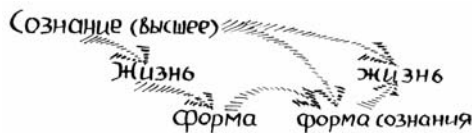


Рис. 68

Жизнь первоначально входит в сознание человека на путях восприятия, но его дух по отношению к такому восприятию слеп. Зато он бодрственен по отношению к тем идеям мирового сознания, которые возникают в нем, будучи вызванными чувственным

восприятием форм, через которые то же сознание достигает его косвенно. Мировое сознание объективно. Соединяя оба рода его явления в себе в единство (в представлении), человек достигает двоякого: обретает субъект в себе и восстанавливает единство мира в явлении: возвращает идеи явленным вещам мира, что и им сулит в будущем стать субъектами. Мысля о формах собственного сознания, он и его абстрактности сообщает божественный характер. Существование абстрактного духа подобно минералу. Его закон (логика) внеположен ему*). Отличие его от минерала состоит в том, что он наделен хотя и бессущностными, но «я» непосредственно, *внутри чувственной реальности*. Поэтому, изменив метод мышления, «я» может свой «минерал» сознания оживить, не дожидаясь великих всемирных метаморфоз.

Сделать это человеку мешают мировоззрительные сомнения. Даже если он преодолел солипсизм и наивный реализм, то все же спрашивает себя: почему мир, данный нам в восприятии, не самодостаточен? Является ли вполне объективной (с точки зрения мирового процесса) потребность отражать этот мир в понятиях? То есть потребность ли это самого мира, Универсума, что мы его рефлектируем?

*) «Мысли — они как зеркальные отражения: они [ничего] не делают, они ничего не импульсируют в действительности». (ИПН. 224, 21.6.1923.)

Обратимся к введениям и комментариям Рудольфа Штайнера к естественнонаучным трудам Гёте. Он отмечает в них, что познание имеет смысл лишь в том случае, если данное в восприятии не есть целое действительности, а только ее часть и если другую свою часть она таит в себе как нечто высшее, чего чувствами не воспринять, а только духовной, мыслительной способностью человека. Мышление в таком случае ничего не добавляет к действительности, а лишь, подобно глазу и уху, воспринимает в ней то, что носит характер идеи.

Кант, Шопенгауэр, неокантианцы стоят на той позиции, что у идей нет собственного содержания, что идея и созерцание (восприятие) конгруэнтны, что идея есть лишь противоположность созерцания. Однако, советует Рудольф Штайнер, спросим себя: почему множественность восприятий мы способны охватить в одном нераздельном понятии? Бесконечное число людей воспринимает бесконечное число деревьев. Все их восприятия различны, поскольку в них содержится элемент субъективного. Однако понятие дерева для всех одно. Нечто подобное имеет место и в мире абстрактного. Мы можем иметь в виду множество разных треугольников — общее понятие треугольника существует лишь одно. Отсюда следует, что у понятия, а тем более у идеи, имеется *свое содержание*, а потому *понятие и восприятие (созерцание) не конгруэнтны* изначально. Они достигают этого лишь в представлении, т.е. в субъекте.

Созерцание (как восприятие, наблюдение) всегда содержит в себе особенное и потому есть множественность. Даже взглянув два раза на один и тот же проезжающий автомобиль, мы получаем два разных его восприятия. Но всеобщее — понятие «автомобиль» — не терпит оттого никакого ущерба. Может ли, спрашивает Рудольф Штайнер, понятийное единство разбиться на созерцаемое множество? — Нет, не может. Понятие вообще не знает особенного, которое лишь созерцаемо, не понимаемо. Элементы множественности даны в восприятии. Поэтому понятие и восприятие (созерцание) — это хотя и «равные по сути, но все же разные стороны мира». (ИПН. 1, S. 154.)

Итак, благодаря деятельности восприятия, наблюдения в нас вызываются понятия. Понятийная всеобщность, в которой эти последние имеют свою суть, обнаруживает себя лишь в познающем субъекте. Субъект обретает ее в связи с объектом, *на* объекте, но не *из* объекта. Являясь, она должна дать себе содержание, отличное от мира чувственных восприятий. Содержание это действует как принцип, движущий процесс воспринимания, т.е. оно качественное. Мы наблюдаем предметы пассивно, для этого достаточно лишь включить органы чувств. Понятие есть плод духовной деятельности. Когда мы ее совершаем, то начинаем понимать то, что для восприятия остается закрытым: *движущие силы и принципы развития мира*. Что они реальны — в этом у нас не может быть сомнения. А в таком случае поставленный нами выше вопрос — зачем нужно мир отражать в понятиях? — можно предварить или дополнить другим вопросом. Если одна

часть мировой реальности, данная в мышлении, — так должны спрашивать мы, — не существенна, то зачем было миру являться человеку в восприятиях? То есть если познание ничего не добавляет к содержанию мира, то — должны признать мы — еще менее того дает восприятие мира. А в таком случае устранение человека из эволюции мира как будто бы ничего не меняет в ней. Устраним мы гипотетически одно из царств природы, — так можем рассуждать мы в этом случае, — и вся картина мира и его развитие кардинально изменятся, а вот исчезни человечество (или останься на животной стадии) — и все останется по-прежнему! К такому выводу, будь они последовательны, должны прийти все, кто недооценивает роль мышления и познания в объективном становлении мира. Человек, выходит, не нужен миру не только в естественнонаучном эксперименте, но вообще ни в какой роли и ни в каком качестве. Таковы выводы познания в последней стадии его кризиса. Что они чужды жизни и потому разрушают ее — это не требует никакого доказательства, это аксиома.

Именно считаясь с реальностью жизни, Антропософия учит, как вернуться к реальности умопостигаемого. Трансцендентализму сенсуализма и агностицизма, метафизике дуализма она противопоставляет истинно *имманентное мировоззрение**). Различия тут, как их определяет Рудольф Штайнер, состоят в следующем: мировую основу, искомую трансценденталистами, метафизиками в потустороннем, чуждом сознанию, имманентное мировоззрение находит в том, «что приходит к явлению в разуме. Трансцендентное мировоззрение рассматривает понятийное познание как образ мира, имманентное — как высшую форму его явления. Поэтому то способно дать лишь формальную теорию познания, основывающуюся на вопросе: *каково отношение между мышлением и бытием?* Это — ставит на острие своей теории познания вопрос: что такое познавание? То исходит из предрассудка, будто бы имеется существенное (*essentiell*) различие между мышлением и бытием; это — без предрассудков приступает к единственно очевидному (*Gewisse*), к мышлению, зная, что вне мышления оно не сможет найти никакого бытия». (ИПН. 1, S. 157.)

Когда перед нашим мыслящим сознанием выступает мир восприятий, то мы даем ему возможность говорить к нашей способности суждения, надеясь получить объективное знание. В нас тогда приходит в действие некий орган, которому и открывается вторая половина действительности. Лишь получив обе ее половины, мы испытываем удовлетворение от переживаемого образа мира. При этом воспринятое предстает нам «в подлиннике». Являясь нам, оно совершает свое последнее деяние. Мысля о восприятии, мы начинаем некий процесс, который без нашего участия состояться не может; мы знаем его насквозь и пронизываем им загадочно встающую

*) Но — заметим на всякий случай — не «имманентную философию». Эту последнюю развивал, например, Вильгельм Шуппе, стоявший на позициях наивного реализма и полагавший, что содержание сознания и есть сами вещи.

перед нами панораму восприятий. Тогда восприятие становится для нас столь же прозрачным, как и мысль. Отсюда следует, что «мировой процесс лишь тогда является нам совершенно пронизанным нами, когда он есть наша собственная деятельность. Мысль является завершением процесса, внутри которого мы стоим». (Ibid., S. 162.) Она являет нам ту часть действительности, которая не может быть воспринята низшими органами чувств.

С позиций эволюционизма мы показали, как и где эта часть действительности возникает (см. рис. 14 и 23). Некую периферию, границу Мироздания переживаем мы, начав рефлексировать. Но рефлексия не есть пустое отражение, в ней полагается начало возвращения субъекта к первоистoku бытия. В процессе развития исток тот породил крайнюю форму уплотнения. «Всякая материя, — говорит Рудольф Штайнер, — есть ... концентрированный, сжатый мировой процесс». (ИПН. 343, S. 43.) По этой причине данная в восприятиях вселенная заключает в себе всю тайну мирового становления, и потому нет ничего духовного, что тем или иным образом не заявляло бы о себе в чувственной реальности. Человек есть продукт природы, но кроме того, в нем развилась способность переживать *чувственную* феноменологию и форм, и жизни, и сознания, что не дано даже божественным существам Иерархий.

4. Божественное и абстрактное

Мы можем представить себе изображенное на рис. 23 как некоего рода мировой «выдох» Мировой Сущности, вместе с которым она выдохнула и саму себя, отождествившись с порожденным ее выдохом многообразием явлений-существ мира. Постепенно на самой периферии этого «выдоха» сформировалось творение, способное многообразие явлений вновь приводить к идеальному единству. Так Божество мира получает возможность через человека как бы взглянуть на себя *извне*, объективировать себя в себе. В эволюции мира, от ее начала, это присутствовало как цель и закон становления, приведший к образованию я-сознания в человеке.

Мы рассматривали ранее, как еще до начала эволюционного цикла, в предшествующей ему Великой Пралайе 1-й Логос неким образом отражается в себе, наделяя присущее ему всезнание жизнью *вне* себя, в своем отраженном облике. Так рождается 2-й Логос. С тех пор единство мира хранится в 1-м Логосе; деятельностью 2-го Логоса в творении сознание и жизнь постепенно расходятся, достигая своего крайнего противостояния в человеке. Чтобы такого рода «периферию» мира вернуть к Отчому единству, Сын должен был принести величайшую из жертв: низойти в мир инобытия и указать человеку путь «к Отцу», к единству сознания и жизни. Единство остального мира пребывает в Отце, оно осталось нерушимым, но без индивидуального человеческого самосознания. Христос,

пройдя через Мистерию Голгофы, восстановил в человеке единство сознания и жизни. *Бог стал имманентен также и индивидуальному духу человека*, только факт этот, поскольку он коренится в феномене Я, требует от человека свободного признания и принятия. Это явление сверхприродного характера. Имеется одна запись Рудольфа Штайнера, в которой сказано, что возвешение 2-го Логоса звучит как «*Я есмь все*», всесознание же Отчего единства может быть определено как «*Все есть все*». (ИПН. 89, S. 210.)

Рудольф Штайнер решительно отстаивал точку зрения, что нет надмирового Бога, что Бог полностью излился в мир, но, разумеется, не в одну лишь чувственную его модификацию. Он стал имманентен миру как единой чувственно-сверхчувственной реальности. Она состоит из различных уровней, и Бог по-разному сущностно присутствует на них. Имманентность Бога миру Иерархий, могущественных Я-существ, выражается в том, что они являются высокими творящими существами. Иного рода имманентизм Бога сотворенной природе.

Имманентизм Бога миру выражается в том, что весь мир есть Индивидуум, а персонификации Я-сознания в нем — его члены (см. рис. 17, 25a, b, c). Индивидуум этот продолжает свое становление, он еще не завершен в пределах эволюционного цикла. Его Я-сознание еще не вошло в царства природы непосредственно и действует в них как законы природы, как прафеномен и как тип. Человек имеет свое я-сознание в себе, но оно лишено жизни.

Познавая закон природы, прафеномен, тип, Я, человек познает Бога в мире, познает *суть мира*, которая есть *дух*, являющийся в мышлении в виде понятий и идей. В созерцании идей человек переживает откровение Божие.

Лучшие умы немецкого идеализма, в их числе и Кант, мучились вопросом: как истины откровения претворить в истины разума. Антропософия дала ответ на этот вопрос. «Исследовать суть вещи, — пишет Рудольф Штайнер в статье «Теория познания Гёте», — означает поместиться в центр мира мышления и работать, исходя из него, до тех пор, пока перед нашей душой не выступит такой мыслеобраз, который явится нам идентичным с пережитой в опыте вещью. Когда мы говорим о сути вещи или вообще (всего) мира, то мы ведь вправе иметь в виду не что иное, как понимание действительности как *мысли*, как *идеи*. В *идее* мы познаем то, из чего следует выводить всё остальное: принцип вещей. Что философы называют Абсолютом, вечным бытием, основой мира, что религия называет Богом, мы, на основе наших теоретикопознавательных рассмотрений, называем *Идеей*». (ИПН. 1, S. 162.)

В этом смысле Идея — одна, понятия — множественны. Моисею она сказала о Себе в пылающей купине: «Я есмь Я—ЕСМЬ». Тут коренятся истоки как моно- так и политеизма. Древние переживали духовный мир как множественность мысле-существ. Во Христе единая Сущность мира Идеи

низойшла на физический план. Поэтому Христос говорит: «Я и Отец — одно»; одновременно Христос есть Жизнь мира. Поэтому переживать себя христианином, — поясняет Рудольф Штайнер, — означает «мировым мыслям дать эфирно выкристаллизоваться в своем эфирном теле.

К этому следует ещё добавить следующее: мыслить сообразно мировой воле, т.е. собственную волю в астральном теле передать астральной мировой воле и так признать в Христе Логоса, тогда Христос становится творческим (в нас. — *Авт.*). (А. 3, 1928.) Такова эзотерическая сторона мышления и внутренняя техника перехода от абстрактного к чистому поволенному мышлению, к мышлению в сущностном Я.

* * *

Абстрактное мышление связано с жизнью нервов, с головой. «Я» абстрактного мышления враждебно законам жизни, поскольку не способно претворять субстанции. Поэтому в своей нервной системе, в голове человек выпадает из Мироздания. Процесс этот начал переживать еще Аристотель. В эпоху Рима абстрактное стало настолько сильно, что привело к понятию гражданского права. Небытие в мышлении дало человеку чувство, что в Мироздании так освобождается место, которое может принадлежать только ему. Сначала это, скажем, «странное» самобытие осуществляет себя за счет умирания физического тела, но оно не призрачно, ибо способно привести в действие индивидуальную волю.

Абстрактное мышление влечет за собой два рода следствий. Первое из них состоит в том, что абстрактные идеи через процессы в физическом теле, возникающие при мышлении, воздействуют также и на эфирное тело (на жизненные процессы), на элементы воли и рожают действия, далеко не всегда созвучные с опытом восприятий. Это мышление эгоцентрично и односторонне; необходимо с большой осторожностью применять его в практической жизни. Характеризуя его, можно сказать: оно идет на поводу у индивидуального чувственного восприятия и в то же время способно принижать его роль; и оно отрицает дух, отражая, в конце концов, лишь то, что в нас возбуждают восприятия чувств. Оно, одним словом, антропоморфно, но в отрицательном смысле этого слова: в значительной мере обусловлено инстинктивным. В своей бессущности оно, тем не менее, способствует частичному выделению эфирного тела (за счет умирания клеток нервов), особенно в области головы. Таково второе следствие, которое может быть использовано в положительных целях. Мысля абстрактно, человек ведет духовное бытие, даже если отрицает этот факт.

Каждая мысль, даже самая абстрактная, имеет в духе, как говорит Рудольф Штайнер, свой противоположный образ как духовное существо. Оно-то и составляет материю мысли. В нас возникает лишь его отпечаток, и «отпечаток, взятый сам по себе, есть абстрактная мысль». (ИПН. 93-а, 12.10.1905.)

Таково, например, «чистое бытие». Для философа оно — «отпечаток», в действительности же оно есть бытие интеллигибельного мира, взятое без отношения к миру чувственному.

Косвенно, в отпечатках, человеческому сознанию дано, по сути говоря, все бытие мирового сознания, действующего в эволюции мира как совокупность духовных существ. Сознательно жить в абстракциях человек начал в эпоху Ветхого Завета. Это было тогда названо жизнью в законе (см. ИПН. 186, 7.12.1918), которая носила религиозно-социальный характер и была еще связана в большей мере с ритмической, чем с головной системой человека. В новое время, особенно начиная с XV в., абстрактное мышление охватило всего человека.

В древности специфика абстрактного мышления с особой выразительностью проявилась в трактате Платона «О государстве». Ныне, мысля абстрактно, развивают материалистическое естествознание, математическую логику, компьютерное «мышление». Но и всю сферу социальной жизни, общественные и производственные отношения человек стремится организовать на основе абстрактных схем мышления. Такой дух, действительно, носит «надстроечный» (в смысле Маркса) характер в человеке, отражает законы лишь неорганического мира. Прафеноменальное же в мире остается для него закрытым. Он чужд жизни.

* * *

Сознание мира — реально. О принципе его действия в человеке имеется интересная мысль в одной из записных книжек Рудольфа Штайнера. Там говорится: «Представления, приобретаемые в связи с чувственным миром, не следует применять ко внутрочеловеческому, духовному.

Духовные существа не должны подходить к человеку извне...

С духовным существом следует входить в отношение лишь внутренне (в мыслях. — *Авт.*).

Извне приходящие духовные существа преследуют *свои*, не человеческие цели» (скажем, в законах природы, в эволюции видов. — *Авт.*). (А.4, 1928.)

Речь в этих заметках идет, по сути дела, о первичных и вторичных качествах, и в созвучии с тем, что мы говорили еще в главе I о первооткровении Отца. Став эволюцией, это откровение действует в направлении из прошлого в будущее. В обратном направлении действует Св. Дух, отражая Отцу полученное Духом от Сына. Из взаимодействия Отца и Духа возникает многообразие форм. Они оплотневают до материального состояния, образуя некоего рода эволюционную «воронку», в которую и «скатывается» человек, порывая связи с духом, но зато получая предметное сознание (рис. 69).

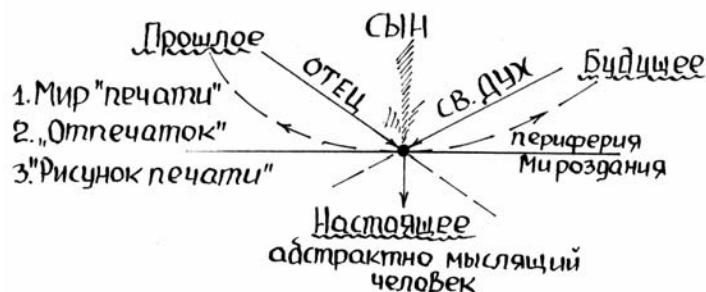


Рис. 69

На периферии Мироздания духовные мыслесущества, имеющие целью вернуть Отцу Его откровение, т.е. завершить мир внутри божественного Троиинства, действительно, подступают к человеку извне. В их действиях, как говорит Рудольф Штайнер, «открывающийся Манас (т.е. Ипостась Св. Духа. — *Авт.*) является законом» (В. 78, S. 28), и у них, в определенном смысле, действительно «своя» цель. Ее отпечатки человек и познает как законы природы, которым «нет дела до человека»: «закон спасает мир, а не человека». (ИПН. 343. Dok. Erg., S. 73.)

Духовные существа ведут объективную эволюцию мира, вызывают в ней метаморфозы, сгущают и одухотворяют эоны. В этой их деятельности человек, до определенной степени, можно сказать, является «побочным продуктом» — главным образом, в элементе «я»; поэтому материалисты, объявляя «я» лишь понятием, и не могут постичь, в чем заключается смысл человеческого существования. Он же — двояк. Как четвертое царство природы человек есть составная часть ее системы. Но как *пятое* царство, как царство духа, свободы, моральных интуиций человек обретает свой смысл в отношении со Христом. Это отношение он начинает вырабатывать уже в абстрактной сфере (величественным примером такого рода является «Философия религии» Гегеля). Абстрактно мыслящий имеет склонность к универсализированию. А поскольку законы природы имманентны чувственной реальности, то и их отражение в мыслящем сознании порождает универсальный имманентизм мыслящего сознания миру природы. Но, мысля абстрактно, человек отчуждается от чувственно явленного бытия, от его сути, и природа возратить этой сути ему не может. Это может сделать только Христос: дать мыслящему в созерцании сознанию *жизнь*, а вместе с тем — *мировой смысл человеческой индивидуальности*. Лишившись его в силу уже известных нам законов развития, человек с природной необходимостью отождествился с формами бытия, вплоть до тех, в которых умирает дух. Это выражается в том, что всю силу интеллекта он обращает на обработку чувственной реальности, и, не понимая, что в низшем «я» ему не дано претворять ее сущностно, он ставит ее на службу своим не духовным потребностям; начинает столь же неистово потреблять, как в отдельные периоды истории молился.

Рудольф Штайнер говорит, что абстрактными понятиями пронизано и животное. Они действуют в нем как особый инстинкт, благодаря которому, например, осы задолго до человека «изобрели» бумагу. Человек из наблюдения множества собак выкристаллизовал всеобщее понятие собаки. Собака же владеет им от природы и потому не способна отличать себя от других собак. И не стоит удивляться, что и абстрактно мыслящий человек все более хотел бы жить наподобие «любимой скотины», думая лишь о еде. Для этого он претворяет свои абстракции в машины. Для Гегеля абстрактным был единичный человек, делающий предметы обихода, например плотник.

Чтобы вполне овладеть своей собственной реальностью, человеку требуется наполнить рефлектирующий дух мышления духовным содержанием. Еще до того, как возникнут подлинные созерцания, следует обогатить мир рассудочных понятий духопознанием, знанием о том, что за формами чувственного мира стоят духовные существа. Чтобы проникнуть к ним, необходимо преодолеть завесу внешних чувств, а для этого требуется метаморфозировать инструмент познания: от абстрактного взойти к чистому, не зависящему от физической телесности мышлению.

Когда человек мыслит, то его нет, имеется лишь его образ. Так полагается начало свободы. Сама свобода обретается в чистых мыслях как преображенная самость. Интеллектуальная жизнь мышления — это умершая жизнь чувств и восприятий, которым в древности открывалось хотя и смутное, не индивидуализированное, но созерцание интеллигибельных сущностей. Ныне родилась потребность мертвые мысли вновь оживить чувством, но уже на индивидуальной основе, превратить их в *высшее, чистое* чувство, а далее — отождествить с *волей*. Именно в этом смысле Сын ведет человека к Отцу. Соответственно и Мировой Дух открывается нам тогда иначе — не на периферии и в отражении, а на пути к Отцу, уча нас (*софийно*) о Сыне — истинном Спасителе, пришедшем извне, через завесу внешних чувств, чтобы изнутри оживить нас.

* * *

Единство человека и мира может пониматься как единство человека и Бога. Единство это динамическое и эволюционное. Собственно, и процесс познания является одной из ступеней эволюции — последней на ее пути, идущем от духа к материи. Доминирующая здесь закономерность, как ее описывает Рудольф Штайнер, состоит в следующем: «... сначала из окружающей жизни выделяется самостоятельное существо; потом в отделившемся существе, как бы через *отражение*, запечатлевается окружающее, а затем отделившееся существо самостоятельно развивается дальше». (ИПН. 13, S. 191.) Такому принципу подчинена и эволюция сознания, совершающаяся теперь уже в восходящем потоке, движемся от рефлексии к созерцанию. Об отражательном характере мышления также можно

говорить как о способе выделения, отделения от «окружающей среды», каковой для человека духовного является групповая форма сознания. Истинного же самостоятельного развития человек достигает, лишь овладевая идеальным восприятием.

Созерцающее мышление вновь приобретает образный характер, поскольку окружающий человека духовный мир состоит из мысле-существ, обладающих обликом, т.е. формой, образом. Характер образов носит все творимое ими. Рудольф Штайнер говорит: «Все создано из образов, образы есть истинная причина вещей, образы пребывают за всем, что нас окружает; в эти образы погружаемся мы, погружаясь в море мышления. Эти образы имел в виду Платон... Гёте, говоря о прарастении. Эти образы находит человек в имажинативном мышлении». (ИПН. 157. 17.1.1915.) В имажинации человек имеет переживания, во многом подобные тем, какие рождает чувственное восприятие. В ней имеет место возврат к древнему принципу отражения-отношения, в котором господствует *сущностное единство*. Подобное отношение, хотя и грубо материализованное, имеет место в питании и дыхании. Чувственные восприятия есть утонченная форма дыхания.

В эоне древнего Солнца в человеческие монады вливалась и изливалась окружающая их теплота, что напоминало смутный процесс восприятия, в котором в зачатке содержались процессы дыхания и питания. На древней Луне дыхание и питание разделились, но по характеру они были близки одно другому. Они рождали в человеке, в его еще не индивидуализированном астральном теле зачатки ощущений, чувствований. Через это отношение с внешней средой в человеческую монаду входил также духовный мир, вносил в человека свои образы-действия и получал их назад в отражении. Этими отражениями духовных образов человек и формировался изнутри, сам становясь их отображениями. Таково, можно сказать, было пра-начало образного сознания человека. Процесс представления был тогда близок к процессу размножения. Позже, когда в человеке стали закрепляться представления, они разделились. И все эти процессы, приведшие постепенно к образованию Homo Sapiens в совокупности тела, души и духа, стремятся метаморфизироваться в точке его индивидуального Я и, выйдя «на другую сторону», повторить себя в бытии мысле-существ индивидуального человеческого духа.

* * *

Мир не сразу наполнился образами. Сначала универсальная Сущность, обладающая наивысшей бессамостностью, просто излила в мир свое существо. Это был 1-й Логос. В образах излил себя в мир 2-й Логос. Благодаря ему мир наполнился образами, красками, светом. Третий Логос дал своему Существу бессамостно звучать через весь мир, и в нем со-звучали

1-й и 2-й Логосы (см. ИПН. 266/1, S. 187ff.). В книге «Бытия» об этом сказано так: «Дух Божий носился над водами», т.е. пронизывал ритмом открывающийся мир; а потом прозвучало: «Да будет свет. И стал свет». Так 1-й Логос объективировал себя, что для существ Иерархий означало обретение образа. Все это начало происходить уже в эоне древнего Сатурна.

На современной стадии развития былые высочайшие процессы, явления привели к тому, что человек — «образ Божий» — через питание и дыхание получил отношение к грубой материи. Более тонким образом он дышит и питается духовным воздухом и духовной пищей: образуя представления, в религиозных и эстетических переживаниях. И только в абстрактном мышлении он перестал дышать каким-либо образом; поэтому для его индивидуального духа возникла граница. По другую ее сторону нет ничего, нет никаких образов, с которыми можно было бы вступить хоть в какие-то отношения. Состояние это, поистине, чем-то напоминает состояние единого Бога до первооткровения, будучи, конечно, полярно противоположным ему.

Некоторая тень образности, правда, сказывается в абстрактном мышлении, но не принадлежит ему. Она принадлежит мысли-существом, отбрасывающим в наше сознание свои тени. Но поскольку человек есть целостное существо, живущее единством восприятий и мышления, то прав был Эд. Гартман, находивший, что в любом мышлении сохраняется что-то от чувственных переживаний цвета, звука и т.д. Более полно этот вопрос мы будем исследовать несколько позже, привлекая на помощь эзотерику процесса мышления; предварительно же сошлемся на ряд сообщений Рудольфа Штайнера, в которых он говорит о том, что на каждое восприятие чувств изнутри человека приходит противоудар идей. Отдаваясь чувствам (а следовательно, образам), мы живем в эфирном мире. Движение из этого мира идет в наше эфирное тело, затем — в физическое и там «запруживается» через противоудар идей. Так эфирное, жизненное движение — оно выражается в движении крови — «надламывается», убивается физическим телом нервов. В результате мы видим физически: физические образы вместо духовных (см. ИПН. 198, 10.7.1920; ИПН. 206, 12.8.1921).

Описанный процесс приводит в действие также и астральное тело (как это было уже в эоне древней Луны): процессы дыхания, питания, наконец, восприятия мы сопровождаем в астральном теле вожделениями, симпатиями и антипатиями; там же проявляются и инстинкты, возникают побуждения к действиям. Все это постепенно ведет к пронизанию части астрального тела человеческим сознанием, и из нее образуется душа ощущающая. Все процессы в ней принимают образный характер и формируют нас изнутри. Первопричина же их — внешние воздействия — является грубой чувственной реальностью, которой человеку не следовало бы отдаваться целиком. Ее действие в нем носит также и убивающий характер, что, собственно, и рождает в нас антипатию, формой выражения которой являются *рефлексия* и абстрактное мышление.

Если процесс дыхания не нагружен грубыми вождлениями, в крови сохраняется больше кислорода, уменьшается угроза человеческому телу, и в астральном теле рождается симпатия. Физическое тело тогда слабее противостает потоку восприятий, и в нас начинает преобладать образное мышление. Человек тогда в сердце находит способность оживить абстракции переживаниями. Речь при этом не идет о чувственной наглядности, а о духовном оживлении, где на первых порах познающему могут служить духовные символы. С их помощью можно из души ощущающей восходить в более высокие области души.

Человеку присуща чувственность двух родов: низшая, рождающая абстракции (материализма, потребления и т.п.), и высшая, очищенная. И та и другая постоянно формируют в астральном теле образы, которые отделяются от наших переживаний и остаются в душе, формируя ее органы. Поэтому душа есть тело образов, в котором действует наше Я. С другой, духовной, стороны высокая Иерархия Духов Формы, творившая, по сути, земной эон, ныне, как и прежде, формирует свои намерения также в образах. Их откровением является Иерархия Ангелов, благодаря которым образы Элоимов входят в наше астральное тело. С впечатляющей силой и яркостью это открылось в христианской иконописи, через которую возвестил о себе имагинативный космос нисшедшего на Землю Бога.

Современный человек, обращаясь к образному мышлению, начинает соучаствовать в творении будущего. От образов внешних восприятий и низшей чувственности ему надлежит подняться к высшей, имагинативной образности. *На полпути к ней возникает идеальное созерцание.*

5. Чистая актуальность мышления

Подведем некоторый итог сделанным в главе рассмотрением. Мироздание Первосущность, без-образное начало мира, «неподвижный Движитель» обретает в процессе творения облик, образ, открывается как многообразие образов: творящих мысле-существ. Их жертвенной деятельностью в мире создается объект: материальная вселенная — образ творящих иерархических субъектов.

В материальной вселенной Божественное Первосущество, Абсолют, *овнутряется* и в конце концов принимает характер систем понятий (мировоззрений) в человеке. Благодаря этому овнутрению в мире возникло отношение *внутреннего* и внешнего, отношение беспредельного мирового Я и точечного эго-центра в человеке, его низшего «я» — плода чувственных восприятий и мышления (рис. 70).

Внутри чувственной вселенной по мере развития человека совершается еще одно овнутрение. На этот раз, скажем, большая лемниската мира повторяется в отношении природа — человек. Чувственная вселенная овнутряется в духовно-душевном мире человека. Таким способом она снима-

ет себя, ибо внутреннее человека может объективировать себя прямо во «внешнем» духовной Вселенной. Так, собственно говоря, и должно впредь осуществляться одухотворение природы. Однако низшее «я» не способно совершать такую работу. Оно само должно быть снято ради Я высшего.

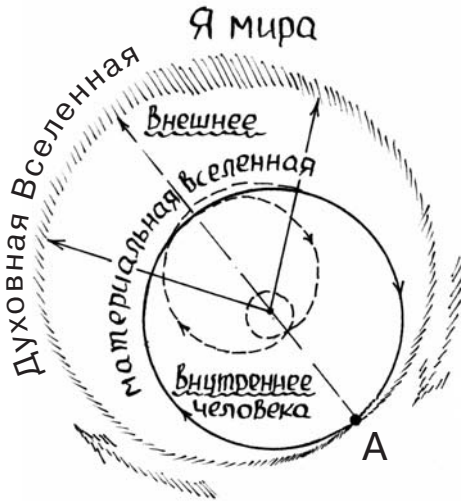


Рис. 70

стый, но бессущностный дух понятий, внося в него знание и о духовной основе мира. Так мы предоставляем возможность Божественной Первооснове Мира, опосредованной в ее действии Иерархией образов-сущностей и в конце концов принявшей в нас вновь без-образный характер, лишенный сущности, соединиться с ее овнутренней частью — с чувственными образами природы. Природа заключает в себе Божественную Сущность, она дана нам в восприятиях, и когда мы соединяем с нею пусть всего лишь тень, но подлинного мирового Духа, мы восстанавливаем первоначальное единство мира и тем освящаем бытие.

Природопознание должно стать этичным и некогда непременно станет таковым; ученый-испытатель будет переживать свой лабораторный стол неким подобием алтаря или просто алтарем. Гётеанизм уже поступает таким образом, когда в представления о природе вносит сверхчувственное. Тогда человек, двигаясь к сверхчувственному, захватывает с собой природу — и в тем большей мере, чем больше преодолевает чувственное восприятие. Тогда мышление становится чистым. Вслед за Аристотелем его можно назвать чистой актуальностью. Ей, в отличие от бессознательного, человек может придать форму: за счет отождествления мышления с чистой волей, направленной лишь на саму себя. По типу саморефлексии можно развить само-волю. В такой воле проявляется не Мировой Дух, а Мировая Воля — воля Отца, из которой сотворено все сущее.

Волю следует стараться вносить уже в абстрактное мышление. Уже у хорошего диалектика мышление «отслаивается» от объекта и живет са-

Не зрелый человек, снимая низшее «я», теряет себя, поэтому и возникает задача укрепить его и метаморфизировать. Укрепление же состоит в дальнейшем эволюционировании, при котором человек проходит тем же самым путем, на котором он в конце концов стал личностью. И именно такой путь развития и предлагает «Философия свободы». Человеку рекомендуется сначала предаться основательному *познанию* чувственного мира, который есть оплотневший дух, данный в чувственных восприятиях. С миром восприятий следует соединить чистый, но бессущностный дух понятий, внося в него знание и о духовной основе мира. Так мы предоставляем возможность Божественной Первооснове Мира, опосредованной в ее действии Иерархией образов-сущностей и в конце концов принявшей в нас вновь без-образный характер, лишенный сущности, соединиться с ее овнутренней частью — с чувственными образами природы. Природа заключает в себе Божественную Сущность, она дана нам в восприятиях, и когда мы соединяем с нею пусть всего лишь тень, но подлинного мирового Духа, мы восстанавливаем первоначальное единство мира и тем освящаем бытие.

мовосприятием своей динамики, благодаря чему начинает утрачиваться нужда в физически-материальном теле как опоре самосознания. Ценность абстрактного чистого мышления состоит в том, что мы его *совершаем*. Но диалектику можно идеально созерцать как самодвижение мировой Идеи. Поэтому Гегель был в логике универсалист.

Абстрактное мышление связано с астральным телом. На начальной стадии абстрагирования некие тонкие нити духовного органа чувств простираются вовне. Мысля о чистом бытии, мы тонко сопереживаем жизнь мира. В нашем восприятии органом чувств «обертоны» различных уровней бытия мгновенно сливаются в некий общий «тон». Мы совершаем астральный выдох. Преодолевая его, мы делаем *астральный* вдох, и тогда вступает в действие чистая воля. Процесс, совершающийся таким образом в духе, сопровождается процессом в теле. Мы выдыхаем углекислоту, и тем больше, чем больше мыслим абстрактно, а вдыхаем кислород, обновляющий процессы метаболизма, в которых действует бессознательная воля. Акт чистого мышления находится в связи с задержкой дыхания на максимально возможном *выдохе*.

Чистая актуальность мышления позволяет нам удерживать сознание, когда оно лишено какого бы то ни было содержания. В своем высшем выражении — это состояние интуитивного сознания, в котором переживается «все во всем». Это состояние Нирваны. Но на начальных стадиях чистым мышлением, переживаемым лишь спорадически, укрепляется низшее «я». Оно позволяет нам начать процесс *наблюдения мышления*, переходящий постепенно в интуитивный, когда мы входим в состояние идеального созерцания. «Наблюдая мышление, — говорит Рудольф Штайнер, — человек прозревает мировые свершения; и ему (тогда) не нужно искать идею этого свершения, т.к. это свершение есть сама идея». (ИПН. 6, S. 86.) И она же есть высшая самость человека.

Превращая собственное мышление в опыт, в восприятие и мысля далее о нем, человек творит в себе высшую природу. Его мышление начинает опираться на эфирный мозг; в эфирном же мире живет истинное образное мышление. Через чистое мышление мы восходим к индивидуализированным образам, *к образам сути*. Но где переживает их сначала наше Я, приходя к отождествлению с ними? Оно переживает их *на* предметах, данных нам в восприятии как вторичные качества вещей. *В мышлении, когда мы делаем его объектом наблюдения, происходит переход от первичных ко вторичным качествам*, что сопровождается глубокой метаморфозой всего человеческого существа. В чистом мышлении образом становится и наше Я (см. А. 7, 1929).

Пройдя через школу низшей образности, очистив ее от грубой чувственности, мы совершаем (гл. образом в душе сознательной) выход из бытия, протекавшего в не-бытийной образности, которая не принуждает нас ни к чему. Рождающаяся же в нас высшая образность обладает крайне важной особенностью: она одновременно и объективна и субъектив-

на, всеобща и индивидуальна. Нечто подобное происходит, когда мы, строя мир представлений, вычленяем отдельные объекты восприятия из целостной картины мира. Мысля в созерцании, мы нашим Я вычленяем отдельные сверхчувственные образы из целостного мира идей. И такая деятельность, свершение — *мировое*, ибо оно само есть идея. Производим же мы его нашим Я, и способом, подобным тому, каким мы познавали в чувственном мире, — т.е. свободно! Так наша свобода получает реальное осуществление. Она зиждется на создаваемом нами равновесии между идеей, пробивающейся к реальному духу, и внешней материальной действительностью.

Равновесие это может принять и посвятительный характер. В таком случае говорят о двух путях в сверхчувственное: о внешнем (аполлоническом), проходящем через завесу внешних чувств, и внутреннем (хтоническом, дионисийском), пролегающем через углубление в себя. В мире культуры они соединяются на путях искусства и мышления. В книге, посвященной теории познания Гёте, Рудольф Штайнер пишет о том, что идее в науке соответствует образ в искусстве. Они суть идентичны. Поэтому Гёте не любил говорить об идее прекрасного. Прекрасное есть чувственный отблеск идеи, и в искусстве манифестируют себя сокрытые законы природы. «Преодоление чувственного духом есть цель как искусства, так и науки. Последняя побеждает чувственность тем, что полностью растворяет ее в духе; первое — тем, что прививает ему дух. Наука взирает на *идею сквозь чувственность*, искусство же усматривает идею *в чувственном*». (ИПН. 2, S.133.)

«Философия свободы» осуществляет синтез науки и искусства, впечатлевая их совокупности религиозную углубленность — в том смысле, что указывает на их связь в субъекте с Божественным. Правильно работая с «Философией свободы», «мы стоим перед миром таким образом, что говорим себе: конечно, природа для нас лишилась Бога (стала материальной. — *Авт.*), стала аморальной. Но мы, люди, мыслящие о природе, мы чувствуем — подобно тому, как в другом случае мы воспринимаем кровь в нашу физическую голову, чтобы иметь физический инструмент мышления, — мы чувствуем, как именно наше чистейшее естественнонаучное мышление пронизывается, в конце концов, пульсацией моральных интуиций, исходящих из нашего собственного внутреннего». ¹⁴⁶⁾

Так сходятся в человеке вещи, которые по его же вине стали мировыми противоположностями. Чтобы вновь привести их к единству, следует начинать с исследования простейшего, как это делает Рудольф Штайнер, например, в главе 4 «Философии свободы», когда, поискав цвет в нашем глазу и не найдя его там, показывает, что его следует искать на (an) предметах, где мы его первоначально восприняли. Однако наравне с познанием следует учиться переживать мышление, что мы теперь и сделаем, обратясь к следующей главе «Философии свободы».

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Глава 5. Познание мира

Эфирное мышление не протекает линейно. Оно имеет дело с объемами, формами, образами, которые возникают и преходят, перетекают и превращаются друг в друга. В циклах такого мышления идея развивается постепенно (через тезис, антитезис и т.д.) и, в то же время, дана вся сразу — созерцанию. Чтобы мыслить таким способом, требуется хорошо развитое чувство мысли. Мы все более станем нуждаться в нем, работая с последними тремя главами первой части «Философии свободы». В семичленном цикле ее глав мы теперь переходим в верхнюю часть лемнискаты, где доминирует созерцающее мышление. Оно накладывает свой отпечаток на характер всех элементов циклов, из которых построены главы 5, 6 и 7.

В пятой главе все должно нести на себе печать идеи *a posteriori* в гетеанстическом смысле: *после опыта созерцания*, который мы имели в главе 4. Именно таковой и является диалектическая триада первого цикла в главе. Вся она есть результат предшествующих очень не простых наблюдений и самонаблюдений. Поэтому она не абстрактна, а, скажем, «напитана» опытом. Такой, впрочем, характер присущ всей главе. Она возникает как плод созерцаний, проделанных в главе 4, и находится с ней в противоречии, что видно уже из сопоставления названий этих глав. Но противоречие это не абстрактное; оно, как следует из содержания книги, возникает внутри человека и является, по сути, его *личным* делом. Разрешается оно не в мире идей, а в *человеческой индивидуальности*. И именно так называется следующая, шестая, глава. Таким образом, у нас налицо триада глав, диалектическая по форме, экзистенциальная по содержанию, если говорить о запросах индивидуальной духовной жизни, и — онтологическая с точки зрения расширения сознания. Так основательно возводится взаимосвязь II-й (гл. 4) и III-ей (гл. 5–7) частей лемнискаты познания в масштабах всей первой части книги. Но подобную же связь мы имеем и в каждом цикле.

Однако вернемся к циклу I главы 5. В его первых трех элементах дан образ дома. Дом тот — вся современная цивилизация, до глубины дезориентированная в своем идеальном начале.

ЦИКЛ I

- 1.-2. Из предшествующих рассуждений следует, что путём исследования содержания наших наблюдений нельзя доказать, что наши восприятия суть представления. Ведь для этого доказательства нужно было бы, собственно говоря, показать, что если процесс восприятия протекает так, как его представляют себе согласно наивно-

реалистическим взглядам на психологическое и физиологическое устройство нашего индивидуума, то мы имеем дело не с вещами в себе, а только с нашими представлениями о вещах. Ну а если последовательно прослеженный ход мыслей наивного реализма приводит к результатам, представляющим собой прямую противоположность его предпосылкам, то эти предпосылки должны быть признаны негодными для обоснования мировоззрения и от них следует отказаться. Во всяком случае, непозволительно отбрасывать предпосылки и оставлять в силе выводы, как это делает критический идеалист, кладущий указанный ход доказательства в основу своего утверждения: мир есть моё представление. (Эдуард фон Гартман даёт в своем труде «Основные проблемы теории познания» подробное изложение этого хода доказательства).

3. Одно дело — правильность критического идеализма, другое — убедительность его доказательств. Как обстоит дело с его правильностью, выяснится позже, в связи с нашими дальнейшими рассуждениями. Но убедительность его доказательств равна нулю. Если строят дом и при возведении второго этажа первый этаж разваливается, то вместе с ним обрушивается и второй этаж. Наивный реализм и критический идеализм относятся друг к другу как этот первый этаж ко второму.

Мы говорили ранее, что индивидуализация мысли происходит в шестом элементе. Однако благодаря тому, что мы выдержали испытание созерцанием, снимающим наше мыслящее в понятиях «я», наше индивидуальное начало укрепилось, и потому все элементы во второй части лемнискаты будут теперь выражены более живо, субстанциально. Укрепление же «я» произошло весьма кстати, поскольку ото всех существующих в настоящее время воззрений на природу восприятия и мышления исходят ведущие к отрицанию «я» атаки. Это особенно хорошо видно из глав 4 и 5, а также из элементов 4 и 5 цикла I главы 5.

4. Кто придерживается взгляда, что весь воспринимаемый мир есть только представляемый, а именно — действие незнакомых мне вещей на мою душу, для того подлинный вопрос о познании, естественно, направляется не на представления, содержащиеся только в душе, а на лежащие по ту сторону нашего сознания, независимые от нас вещи. Он спрашивает: в какой мере можем мы *косвенно* познать последние, раз они недоступны нашему наблюдению *непосредственно*? Стоящий на этой точке зрения заботится не о внутренней связи своих сознательных восприятий, а об их уже несознаваемых причинах, имеющих независимое от него существование, между тем как восприятия, по его мнению, исчезают, лишь только он отводит свои органы чувств от вещей. Согласно этой точке зрения, наше сознание действует подобно зеркалу, в котором отображения вещей исчезают в тот же миг, как только отражающая поверхность перестает быть обращённой к ним. Но кто видит не сами вещи, а только

их отображения, тому остаётся из поведения последних косвенно, посредством заключений, осведомляться о свойствах первых. На этой точке зрения стоит новейшее естествознание, пользующееся восприятиями только как последним средством для получения разъяснения стоящих за ними и единственно поистине существующих материальных процессов. Если философ, как критический идеалист, вообще допускает какое-либо бытие, то его познавательное стремление бывает направлено, с косвенным использованием представлений, исключительно на это бытие. Его интерес перескакивает через субъективный мир представлений и направляется на то, что вызывает эти представления.

Но критический идеалист может зайти так далеко, что скажет: я заключён в мир моих представлений и не могу из него выйти. Когда я мыслю за моими представлениями какую-либо вещь, то ведь и мысль эта есть не что иное, как только моё представление. Такой идеалист будет тогда или совсем отрицать вещь в себе или, по крайней мере, заявит, что она для нас, людей, не имеет никакого значения, т.е. её всё равно что не существует, поскольку мы ничего не можем знать о ней.

Такого рода критическому идеалисту весь мир предстаёт как сновидение, по отношению к которому всякое стремление к познанию было бы просто бессмысленным. Для него могут существовать лишь два рода людей: предубеждённые, принимающие ткань своих сновидений за действительные вещи, и мудрые, которые прозревают ничтожество этого мира сновидений и которым потому ничего не остается, как постепенно потерять всякую охоту далее заботиться о нём. Для этой точки зрения и собственная личность может стать просто грезящимся образом. Как среди образов сновидений появляется наш собственный сновидческий образ, так и в бодрственном сознании к представлению внешнего мира присоединяется представление собственного «я». Мы имеем тогда в сознании не наше действительное «я», а только представление о нашем «я».

5. Итак, кто отрицает, что вещи существуют или, по крайней мере, что мы можем что-либо знать о них, тот должен отрицать также и бытие, а стало быть, и познание собственной личности. Критический идеалист приходит тогда к утверждению: «Всякая реальность превращается в удивительный сон без жизни, которая снится, и без духа, которому снится, — в сон, состоящий из сна о себе самом» (см. *Фихте*. «Назначение человека»).

Читатель, желающий углубить переживание жизни мысли, может взять элементы 3, 4, 5 и, поменяв угол зрения — *угол созерцания*, — осознать их как смешанную, диалектически-созерцательную триаду, а потом сопоставить ее во внутреннем переживании с триадой элементов 4, 5 и 6. Семи-членный цикл мышления многократно (*семь раз*) пронизан триединствами — столь основательно в нем закон развития (семеричность) обусловлен универсальным принципом троичности (рис. 71).

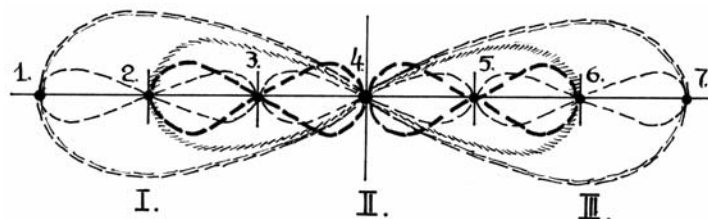


Рис. 71

Поскольку весь диалог в цикле ведется в том духе, что ошибочным представлениям дается возможность высказаться до конца, в результате чего они попросту «выдыхаются», то нас не должно удивлять, что в элементе 6 мы получаем «не-индивидуализацию» мысли. Ну а в заключение цикла остается лишь точно обозначить, кто есть наши оппоненты, и указать на их общий базис.

6. Безразлично, предполагает ли человек, принимающий непосредственную жизнь за сновидение, что за этим сновидением ничего более не таится, или он относит свои представления к неким действительным вещам, — сама жизнь должна потерять для него всякий научный интерес. Между тем как для одного человека, думающего, что доступная нам вселенная исчерпывается сновидением и всякая наука есть нелепость, для другого, считающего себя вправе от представлений заключать к вещам, наука будет состоять в исследовании этих «вещей в себе».

7. Первое воззрение на мир может быть названо абсолютным *иллюзионизмом*, второе же воззрение его самый последовательный представитель, Эдуард фон Гартман, называет *трансцендентальным реализмом**).

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

В главе 5 мы выходим из созерцания, пытаясь воспринять его идею. Это значит, что и здесь мы ничего не навязываем ходу мысли. Говорить должно то, что созерцалось. И именно таковы содержание и стиль главы 5.

*) *Трансцендентальным*, в смысле этого мировоззрения, называется такое познание, которое полагает, будто ему известно, что о «вещах в себе» нельзя ничего высказать непосредственно, но которое от известного субъективного косвенно заключает к неизвестному, лежащему по ту сторону субъективного (к трансцендентному). Согласно этому воззрению, вещь в себе находится по ту сторону области непосредственно познаваемого для нас мира, т. е. она трансцендентна. Но наш мир может быть трансцендентально соотносён с трансцендентным. Реализмом воззрение Гартмана называется потому, что оно выходит за пределы субъективного, идеального к трансцендентному, реальному.

Да, в нашем мыслящем духе мы стали теперь активнее, но не чисто интеллектуально, а созерцательно. Глава 5, как своеобразный *антитезис* главы 4, живет противоречивой борьбой своих частей. И это борьба роста, развития. Мы напряженно *ожидаем* появления ее плодов. С особой силой это должно проявиться в противостоянии циклов I и II, которое является проекцией противостояния глав 4 и 5.

Первый цикл показал, что созерцание главы 4 явило нам наивно-реалистический характер трансцендентального реализма. Почему именно он оказался столь важен при анализе восприятия? Да потому, что вся проблема созерцания ставит нас перед вопросом: *имманентно ли оно самосознающему духу?* И глава 5 в этом вопросе является решающей. Ее цикл II в своей диалектической части отдан борьбе главного вопроса трансцендентального реализма с его оппонентами, мнения, доводы которых мы созерцали в главе 4. Это была область психологии и физиологии восприятий. В цикле II философу-трансценденталисту предоставлена возможность *дважды* столкнуться с нею. Предварительному синтезу здесь еще раз противостоит антитезис (2'), в результате синтез укрепляется (3'). На это указывают даже обороты речи в начале обоих синтезов: «Так и философ...», «подобным же образом и философ...». Но укрепление синтеза в данном случае означает его разрушение. И тогда сквозь борьбу противоположностей, не имеющих сами по себе никакого будущего, пробивается новое — та основная идея, которую можно воспринять через созерцание главы 4. Она в цикле II открывается *в элементе 5*, т.е. в самом подходящем месте с точки зрения вышеуказанных числовых наложений.

ЦИКЛ II

1. Главным вопросом для сторонника трансцендентального реализма должен бы быть следующий: каким образом «я» из себя самого производит мир представлений?
2. Данным нам миром представлений, исчезающим, как только мы закрываем для внешнего мира наши чувства, серьезное познавательное стремление может интересоваться лишь постольку, поскольку он служит средством косвенного исследования мира в себе сущего «я». Если бы предметы нашего опыта были представлениями, то наша повседневная жизнь была бы подобна сну, а познание истинного положения вещей — пробуждению. Ведь и образы наших сновидений интересуют нас, пока мы грезим и, следовательно, не распознаём природу сна. В момент же пробуждения мы спрашиваем уже не о внутренней связи наших сновидческих образов, а о физических, физиологических и психологических процессах, лежащих в их основе.
3. Так и философ, считающий мир своим представлением, не может интересоваться внутренней связью отдельных его частей. В случае, если он вообще признаёт сущее «я», он будет спрашивать не о том, как одно из его представлений связано с другим, а о том, что про-

исходит в независимой от него душе в то время, как его сознание содержит в себе определённую последовательность представлений.

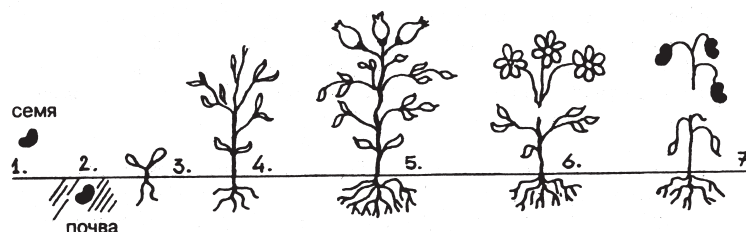
- 2'. Когда я вижу во сне, что пью вино, которое обжигает мне горло, и (4!) затем просыпаюсь с кашлем (см. *Вейгандт*, «Возникновение сновидений», 1893), то в момент пробуждения сновидческое событие перестаёт иметь для меня интерес. Моё внимание направляется лишь на физиологические и психологические процессы, благодаря которым раздражение кашля нашло себе символическое выражение в приснившейся картине.
- 3'. Подобным же образом и философ, лишь только он убедился, что (5!) данный мир имеет характер представления, должен тотчас же перескочить с этого мира на скрывающуюся позади него действительно существующую душу. Конечно, хуже обстоит дело, когда иллюзионизм совершенно отрицает «я» само по себе [стоящее] позади представлений или считает его, по меньшей мере, непознаваемым.
4. К такому воззрению легко может привести соображение, что хотя, в противоположность сновидческому состоянию, и существует состояние бодрствования, в котором мы имеем возможность прозревать характер сновидений и соотносить их с реальными обстоятельствами, но что для бодрственной жизни сознания у нас нет подобного состояния, находящегося к ней в таком же отношении.
5. Для сторонника этого воззрения непостижимо, как это может существовать нечто такое, что к простому восприятию на самом деле относится так же, как опыт в бодрственном состоянии — к сновидению. Это нечто есть *мышление*.

Итак, нами получен первый, крайне существенный для дальнейшего обоснования свободы результат. Он является ответом (пока не окончательным) на главный вопрос, вставший в конце главы 1. Этот результат открылся нам, явился как бы в озарении, но не спонтанном, а организованном с помощью особого метода. Теперь его нужно соединить со средой, из которой он возник и в которой стремится индивидуализироваться. Индивидуализация сводится к обнаружению его особой новизны. Наивному сознанию (см. элемент 7 цикла I) с ним, поистине, нечего делать. Но тогда покинем такое сознание и примем новый взгляд на роль мышления в организации восприятий и образовании представлений.

6. Наивному человеку не может быть поставлен в вину указанный здесь недостаток понимания. Он отдаётся жизни и считает вещи действительными в том виде, в каком они представляются ему в опыте.
7. Но первый шаг, который должен быть сделан, чтобы выйти за пределы этой точки зрения, может состоять только в вопросе: как относится мышление к восприятию? Совершенно безразлично, продолжает ли существовать восприятие в данном мне его образе до и после моего представления или же нет, — если я хочу о нём

что-нибудь высказать, то это может произойти только посредством мышления. Если я говорю: Мир есть моё представление, — то я высказываю результат мыслительного процесса, и если моё мышление не может быть применено к миру, то ошибочен и этот результат. Между восприятием и любого рода высказыванием о нём вклинивается мышление.

Переходя к циклу III, следует предупредить читателя, что глава 5 состоит из восьми циклов, т.е. свою октаву образует в себе. Но, так сказать, поменяв «угол созерцания», в ней можно пережить семь циклов. В этом случае циклы III, IV и V образуют в своей совокупности только два цикла. Эту альтернативу мы отметим на полях текста «Философии свободы», но специально обсуждать ее не будем; лишь коснемся несколько раз по ходу основного рассмотрения.



Цикл III начинается с дискуссии между полученным нами взглядом на мышление и наивным реализмом. Для этого взгляда позиция наивного реализма оказывается неприемлемой, он отрицает ее и одновременно рождается благодаря ее отрицанию. Подобное происходит в мире растений, где росток органически отрицает почву и семя, благодаря чему появляется на свет. В диалектике, как мы знаем, такое положительное отрицание называется *снятием*. В цикле III мы приходим к синтезу, который показывает нам истинное место наивного реализма. И опять-таки возникает аналогия с миром растений. Каким образом, спросим, семя сохраняет себя в ростке как снятое? Оно сохраняет себя в том, что просто со временем станет растением, отцветет и даст новое семя (см. рис.). В нашем случае снятый наивный реализм сохраняется в том, что именно мышление следует рассматривать наивно-реалистически. Но в таком случае мы восходим к *онтологизму* созерцающего мышления. Каким образом это совершается в контексте цикла III, можно узнать, пережив его структуру и содержание целиком, не перемежая переживание дополнительными комментариями.

ЦИКЛ III

1. Причину, по которой мышление при рассмотрении вещей большей частью упускается из виду, мы уже указали выше (см. стр. 299 (1.) и след.). Она заключается в том, что мы направляем наше внимание только на предмет, о котором думаем, а не одновременно и на мыш-

Ц. III'.

(1.)

ление. Наивное сознание поэтому трактует мышление как нечто, не имеющее ничего общего с вещами, но стоящее совершенно в стороне от них и производящее свои размышления над миром. Картина явлений мира, набрасываемая мыслителем, считается не чем-то принадлежащим к вещам, а существующим только в голове человека; мир завершён и без этой картины. Мир совершенно закончен во всех своих субстанциях и силах; и картину этого-то законченного мира набрасывает человек.

2. Тех, кто так думает, нужно только спросить: по какому праву вы (2.) объявляете мир законченным без мышления? Не производит ли мир мышление в голове человека с той же необходимостью, как цветок на растении? Посадите семя в землю. Оно выпустит корень и стебель. Оно развернёт листья и цветы. Противопоставьте растение вам самим. Оно соединится в вашей душе с определённым понятием. Почему это понятие менее принадлежит к целому растению, чем лист и цветок? Вы скажете: листья и цветы существуют без воспринимающего субъекта, понятие же появляется только тогда, когда человек противопоставляет себя растению. Отлично. Но цветы и листья возникают у растения только тогда, когда налицо земля, в которую может быть положено семя, когда имеются свет и воздух, в которых могут развёртываться листья и цветы. Точно так же возникает и понятие растения, когда к растению подступает мыслящее сознание.
3. Совершенно произвольно считать сумму того, что мы узнаём о (3.) вещи посредством простого восприятия, законченным целым, а то, что получается посредством *мыслящего* рассмотрения, — чем-то привходящим, не имеющим ничего общего с самой вещью. Если я сегодня получу бутон розы, то его образ, представляющийся моему восприятию, является лишь временно законченным в себе.
4. Если я опущу бутон в воду, то завтра получу совершенно другой об- (4.) раз моего объекта. Если я не буду спускать глаз с этого бутона розы, то увижу, как сегодняшнее состояние будет непрерывно, через бесчисленные промежуточные ступени, переходить в завтрашнее. Образ, представляющийся мне в определённый момент, есть только случайный фрагмент находящегося в постоянном становлении предмета. Если я не опущу бутон в воду, то он не разовьёт целого ряда состояний, заложенных в нём как возможности. Точно так же завтра мне могут помешать наблюдать цветок, и я получу вследствие этого несовершенный его образ.
5. Никоим образом не отвечающим сути дела, а основывающимся на (5.) случайностях было бы мнение, которое лишь об одном представшем в определённый момент образе заявило бы: вот *это* и есть вещь. Столь же несостоятельным было бы объявлять вещь и сумму воспринятых признаков.
6. Вполне возможно, что какой-нибудь дух мог бы одновременно и нераздельно с восприятием вещи получить также и понятие о ней.

Такому духу вовсе не пришло бы на ум рассматривать понятие как что-то не принадлежащее к вещи. Он должен был бы приписать ему существование, нераздельно соединённое с вещью.

Я поясню мою мысль следующим примером. Если я брошу в воз- (4.) дух камень в горизонтальном направлении, то увижу его последовательно в различных местах. Я соединяю эти места в одну линию. В математике я знакоюсь с различными формами линий, в том числе и с параболой. Я знаю параболу как линию, которая возникает, когда точка движется определённым закономерным образом. Если я исследую условия, при которых движется брошенный камень, то найду линию его движения тождественной с той, которую я знаю как параболу. То, что камень движется именно по параболе, есть следствие данных условий и с необходимостью следует из них. Форма параболы принадлежит к целому явлению так же, как и всё другое, что принимается в нём во внимание. Упомянутому выше духу, которому не нужно было бы избирать окольного пути мышления, была бы дана не только сумма зрительных ощущений в различных местах, но нераздельно с явлением также и параболическая форма полета, которую *мы* только посредством мышления прибавляем к явлению.

7. Не в предметах, а в нашей духовной организации кроется причи- (5.) на того, что они даются нам сначала без соответствующих понятий. Всё наше существо в целом функционирует таким образом, что в отношении каждой вещи действительности к нему с двух сторон притекают элементы, имеющие значение для сути дела: со стороны *восприятия* и со стороны *мышления*.

В цикле V главы 4 Рудольф Штайнер переводит рассмотрение с объекта восприятия на его субъект. То же самое делает он и в главе 5, но в цикле IV. Настолько точно инверсии мышления следуют числовым закономерностям метаморфозы. В главе 4 созерцание подвело нас к субъекту, поскольку оно там было главным. В главе 5 особым значением обладает триада первых трех циклов: она явила нам плод созерцания в главе 4. Теперь же пришло время его созерцать в ключе главы 5. Так рождается содержание цикла IV. Приведем его также целиком, а потом сопоставим с параллельной структурой.

ЦИКЛ IV

1. То, как я организован для постижения вещей, не имеет ничего общего с их природой. Раскол между восприятием и мышлением существует лишь в то мгновение, когда я, как наблюдатель, становлюсь перед вещью. И какие элементы принадлежат к вещи, а какие нет, — это совершенно не может зависеть от того, каким образом я прихожу к познанию этих элементов.
2. Человек — ограниченное существо. Прежде всего, он существо (6.) среди других существ. Его существование принадлежит к про-

странству и времени. Вследствие этого ему всегда может быть дана только ограниченная часть Вселенной. Но эта ограниченная часть со всех сторон, как во времени, так и в пространстве, примыкает к чему-то другому. Если бы наше бытие было настолько связано с вещами, что каждое мировое свершение было бы в то же время и *нашим* свершением, тогда не существовало бы разницы между нами и вещами. Но тогда не существовало бы для нас и никаких отдельных вещей. Тогда всё свершение было бы непрерывным переходом одного в другое. Космос был бы единством и завершённым в себе целым. Поток свершения нигде не имел бы перерыва. Вследствие нашей ограниченности нам является как отдельность то, что в действительности не есть отдельность. Нигде, например, не существует обособленно отдельного качества красного. Оно со всех сторон окружено другими качествами, к которым оно принадлежит и без которых не могло бы существовать. Но для нас существует необходимость выделять некоторые фрагменты из мира и рассматривать их самостоятельно. В многочленном красочном целом наш глаз может охватить одну за другой только отдельные краски, а наш разум — только отдельные понятия во всей связной системе понятий. Это обособление является субъективным актом, обусловленным тем обстоятельством, что мы не идентичны с мировым процессом, а являемся существами среди других существ.

3. Все дело, таким образом, сводится к тому, чтобы определить положение существа, которым являемся мы сами, по отношению к другим существам. Это определение следует отличать от простого осознания нашей самости. Последнее основывается на восприятии, как и осознание всякой другой вещи. (7.)
4. Самовосприятие показывает мне сумму свойств, которые я соединяю в одно целое моей личности таким же образом, каким я соединяю свойства жёлтого, металлически-блестящего, твёрдого и т. д. в единство «золото». Самовосприятие не выводит меня из области того, что относится ко мне. Это самовосприятие надо отличать от *мысленного* самоопределения. Подобно тому как я посредством мышления включаю отдельное восприятие внешнего мира в общую мировую связь, так же включаю я посредством мышления в мировой процесс и восприятия себя самого.
5. Моё самовосприятие замыкает меня в пределах определённых границ; моему же мышлению нет до этих границ никакого дела. В этом смысле я двоякое существо. Я заключён в область, которую я воспринимаю как область моей личности, но я же и носитель деятельности, которая из более высокой сферы определяет моё ограниченное существование. Наше мышление не индивидуально, как наше ощущение и чувствование. Оно универсально. Оно получает индивидуальный отпечаток в каждом отдельном человеке только благодаря тому, что находится в связи с его индивидуальными чувствованием и ощущением. Этой особой окраской универсального мышления отличаются друг от друга отдельные люди. Ц. IV'. (1.)

6. Треугольник имеет только одно-единственное понятие. Для содержания этого понятия безразлично, постиг ли его носитель человеческого сознания А или В. Но каждым из двух носителей сознания он будет постигнут индивидуальным образом.
Этой мысли противостоит один с трудом преодолеваемый человеческий предрассудок. Предубеждение мешает прийти к пониманию того, что понятие треугольника, постигнутое моей головой, то же самое, что и постигнутое головой моего соседа. Наивный человек считает себя творцом своих понятий. Он думает поэтому, что каждая личность имеет свои собственные понятия. Преодоление этого предрассудка является основным требованием философского мышления. Одно единое понятие треугольника не становится множественным только оттого, что его мыслят многие. (2.)
7. Ибо мышление многих само есть единство. (3.)
В мышлении нам дан элемент, соединяющий нашу особую индивидуальность в одно целое с космосом. Когда мы ошущаем и чувствуем (а также воспринимаем), мы суть отдельные существа; когда мы мыслим, мы являемся всеединным существом, которое пронизывает всё. Такова более глубокая основа нашей двойкой природы: † мы видим, как в нас получает бытие прямо-таки абсолютная сила, которая универсальна, но мы знакомимся с нею не при её излиянии из центра мира, а в одной из точек периферии. Если бы имело место первое, то в момент, когда мы приходим к сознанию, мы знали бы всю загадку мира. Но поскольку мы стоим в одной из точек периферии и застаем наше собственное существование заключённым в определённые границы, то мы принуждены с областью, расположенной вне нашего собственного существа, знакомиться с помощью мышления, вдвинутого [вдающегося] в нас из всеобщего мирового бытия. (4.)

В параллельной структуре, в цикле III', мы видели, как два раза повторяются элементы 4 и 5. Такой мыслительный прием позволяет накопить дополнительную силу при переходе от созерцания к идеальному восприятию, т.е. собственно от главы 4 к главе 5. Аналогичный прием мы имели в цикле II. Там были повторены элементы антитезиса и синтеза, что дало избыток сил для перехода не только к циклу III, но и ко всей главе 5, поскольку она находится в определенном противоречии с главой 4.

У читателя может возникнуть вопрос: почему элемент 6 цикла III совпал с элементом (4) цикла III'? Как это возможно, — вероятно, спросит он, — одно и то же содержание один раз пережить в элементе индивидуализации идеи, а другой — в элементе созерцания? Мы не случайно говорили о том, что при работе с «Философией свободы» нужно уметь менять «угол созерцания». Без такой способности человек не в состоянии переживать произведения искусства, а таковым является эта книга, о которой можно сказать и более того — что она соответствует еще принципу бытия в высших мирах, где одни существа состоят из других существ. Начиная с четвертого элемента мы вступаем в цикле мышления в ту его часть, где над интеллектуальным начинает превалировать созерцание. Поскольку в

элементе 6 дан *пример*, то его можно созерцать (в ц. III'). Но пример дается от первого лица, и потому он индивидуализирует результат, полученный в элементе 5 (ц. III).

При переходе от цикла III к циклу IV элемент (5) в параллельной структуре объединяет в себе элементы 7 и 1. Этот факт нуждается в доказательстве. Восхождение семи элементов цикла III к октаве (в элементе (5)) дополнительно консолидирует его и придает ему характер идеального восприятия (что особенно уместно в главе 5).

Иную роль играет наложение элемента (4) цикла IV' на часть элемента 7 в цикле IV и на первые два элемента в цикле V. Здесь имеет место переход от цикла созерцания к циклу идеального восприятия. Чтобы последний не принял чрезмерно интеллектуального характера, а также чтобы его начало исполнило свою роль октавы по отношению к циклу IV, этот переход и должен носить созерцательный характер. Так возрастает «древо познания» «Философии свободы»: органично и глубоко индивидуализированно.

Тема цикла V та же самая, что и в 1-й и 3-й главах: осознанные и неосознанные мотивы в аспекте противостояния понятия и наблюдения. Поскольку она теперь возникает после опыта, то ее действительность открывает себя как отличие существ, обладающих мышлением, от тех, кто им не обладает. Тезис и антитезис в цикле даны слитно, что ослабляет интеллектуальное напряжение между ними и усиливает их органическую взаимопринадлежность. Обращенность цикла к предыдущему столь велика — ведь он из него вырастает, и не только он, а вся глава, поскольку глава 5 кульминирует в цикле V, — что для созерцания в нем просто предлагаются «предшествующие рассуждения».

ЦИКЛ V

- 1.-2. Благодаря тому, что мышление в нас выходит за пределы нашего отдельного бытия и находится в связи со всеобщим мировым бытием, возникает в нас влечение к познанию. [2?] Существа без мышления не имеют такого влечения. Когда им противостоят другие вещи, то у них от этого не возникает никаких вопросов. Эти другие вещи остаются внешними для таких существ. У мыслящих же существ навстречу внешней вещи поднимается понятие. Оно есть то, что мы получаем от вещи не извне, а изнутри.
3. Приведение к согласию, воссоединение обоих элементов, внутренне- (5.) него и внешнего, должно давать *познание*.
Итак, восприятие не есть что-то готовое, законченное, а только одна сторона всеобъемлющей действительности. Другая её сторона — понятие. Акт познания есть синтез восприятия и понятия. Лишь восприятие и понятие вещи [вместе] составляют целую вещь.
4. Предшествующие рассуждения...

На этот раз предлагаемый объект созерцания необыкновенно велик. Нам не справиться с ним, если всё предыдущее содержание книги ушло от нас. Эта задача также пороговая в книге, поскольку, не решив ее, мы мало что получим от дальнейшего содержания. Также и вывод в элементе 3 — итоговый. Он в этом месте вовсе не выведен формально-логически. В самом деле, чтобы получить его, разве достаточно предшествующих ему тезиса и антитезиса? Они просто помогают «увидеть» его. Тут, действительно, все основано на идеальном восприятии предыдущих рассмотрений.

В триаде 3, 4, 5 элемент 3 в своем выводе приводит к синтезу результаты предыдущих исследований. Их нужно еще раз противопоставить созерцанию прошлого, и тогда в элементе 5 мы вывод элемента 3 конкретизируем в узловых моментах пройденного контекста.

(4. Предшествующие рассуждения...)

5. ...доказывают, что нелепо искать другого общего элемента в отдельных существах мира, кроме того идеального (*ideellen*) содержания, которое нам предлагает мышление. Все попытки, стремящиеся к другому мировому единству, кроме этого, взаимосвязанного в самом себе идейного содержания, которое мы добываем посредством мысленного рассмотрения наших восприятий, обречены на неудачу. Ни человечески-личный бог, ни сила или материя, ни лишённая идей воля (Шопенгауэра) не могут иметь для нас значения универсального мирового единства. Эти сущности принадлежат всецело лишь к ограниченной области нашего наблюдения. Человечески ограниченную личность мы воспринимаем только на (*an*) нас, силу и материю — на внешних вещах. Что же касается воли, то она может считаться только проявлением деятельности нашей ограниченной личности.

Поскольку чистое мышление правой половины лемнискаты имеет тенденцию стать чистой волей, то в итоговом отношении «объект-субъект», к которому мы пришли, мы неизбежно должны натолкнуться на вопрос: а где пребывает элемент воли? Мы всё занимаемся мыслью и чувственным восприятием, но ведь человеческое «я» реализует себя в триединстве мысли, чувства и воли? И первый вопрос в книге, как мы помним, поставлен в своей второй половине следующим образом: духовно свободен ли человек в своей *деятельности*? Индивидуализация этого вопроса в цикле V представлена «философией воли» и противнику свободы Шопенгауэру.

6. *Шопенгауэр* избегает делать «абстрактное» мышление носителем (6.) мирового единства и ищет вместо него чего-нибудь такого, что представилось бы ему непосредственно как реальное. Этот философ полагает, что мы никогда не подойдём вплотную к миру, если будем рассматривать его как внешний мир. [Он пишет]: «В самом деле, ни добытого посредством исследования значения мира, противостоящего мне исключительно как моё представление, ни перехода от него, как лишь представления в познающем субъекте,

к тому, чем этот мир кроме того мог бы ещё быть, никогда нельзя было бы найти, если бы сам исследователь был не более чем чисто познающим субъектом (крылатой ангельской головой без тела). Но ведь он и сам коренится в этом мире, а именно, находит себя в нём как *индивидуума*, т. е. его познание, которое есть обуславливающий носитель всего мира как представления, тем не менее определённо опосредовано телом, возбуждения которого, как показано, являются для рассудка исходной точкой созерцания этого мира. Это тело для чисто познающего субъекта как такового является представлением, как и всякое другое, объектом среди объектов: движения и действия тела знакомы ему в этом смысле не иначе, чем изменения всех других созерцаемых объектов, и они были бы ему в той же степени чужды и непонятны, если бы их значение не было для него разгадано совершенно другим образом... Для субъекта познания, выступающего благодаря своему тождеству с телом как индивидуум, это тело дано двумя совершенно различными способами: один раз, при рассудочном рассмотрении, как представление, как объект среди объектов, подчиненный их же законам, но затем также и совсем другим способом, а именно как то непосредственно знакомое каждому, что обозначается словом *воля*. Всякий истинный акт его воли тотчас же и неизбежно есть и движение его тела: он не может действительно хотеть акта воли, не воспринимая одновременно и того, что он является как движение тела. Волевой акт и действие тела — это не два объективно познанных различных состояния, связанных причинностью; они не связаны отношением причины и следствия; они суть одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: один раз — совершенно непосредственно, а другой раз — в созерцании для рассудка». Посредством таких рассуждений Шопенгауэр считает себя вправе находить в теле человека «объективность» воли. Он полагает, что в действиях тела непосредственно чувствует некую реальность, вещь в себе *in concreto*.

Надлежит различать, как минимум, два рода воли: ту, которая действует в теле, и ту, которая действует в мышлении. Этого не смог понять Шопенгауэр. Его «непосредственно» данная воля проявляется в инстинктивной деятельности, наиндивидуальной, подсознательной и там имеет свои причинно-следственные связи, коренящиеся одной стороной в физиологических процессах. Все, что из этого достигает субъекта, может быть дано лишь с помощью чувственного восприятия. Воля в мышлении — это совсем иное; она, например, движет нами, когда мы совершаем эти наши рассуждения; мы тогда тождественны с нею.

7. На эти рассуждения следует возразить, что действия нашего тела (7.) достигают нашего сознания только через наши восприятия самих себя и, как таковые, не имеют никакого преимущества перед другими восприятиями. Если мы хотим *познать* их сущность, то можем сделать это только посредством *мысленного* рассмотрения, т. е. посредством включения её в идеальную систему наших понятий и идей.

В элементе 3 цикла V мы пришли к единству и укрепили его в процессе движения к элементу 7. В то же время, если воле уделить место в восприятии, то обретенное «единство вещи» еще не есть единство мира. Поэтому выводы цикла V необходимо провести через процесс индивидуализации, чтобы все-таки ответить на вопрос: каким образом воля может быть дана субъекту непосредственно? Как мы увидим чуть позже, такое происходит в совершенно особом, интуитивном способе восприятия. Чтобы прийти к этому, необходимо кое-что из того, что было пройдено понятийно, попытаться теперь пережить созерцательно. Так практически мы подготавливаем почву для обоснования воспрятийного характера мышления, которое, собственно, и становится чистой волей, данной человеку непосредственно.

ЦИКЛ VI

1. Глубже всего укоренилось в наивном сознании человечества мнение, будто мышление абстрактно, лишено всякого конкретного содержания. Оно-де, самое большее, может давать «идеальное» (ideellen) отображение мирового единства, но не само его. Ц. V (1.)
2. Кто так судит, тот ни разу не уяснил себе, чем является восприятие без понятия. Взглянем только на этот мир восприятий: простым одновременным наличием в пространстве и последовательностью во времени, агрегатом бессвязных отдельностей является он. Ни одна из вещей, появляющихся и исчезающих на арене восприятия, не имеет с другой непосредственно, так, что это можно было бы воспринять, ничего общего. Мир в этом случае является многообразием равноценных предметов. Ни один из них не играет в сутолоке мира большей роли, чем другой. Чтобы уяснить себе, что один факт имеет большее значение, чем другой, мы должны спросить об этом наше мышление. Без деятельности мышления какой-нибудь рудиментарный орган животного, не имеющий значения для его жизни, явится нам равноценным с важнейшим членом его тела. Отдельные факты только тогда выступают в их значении как сами по себе, так и для остальных частей мира, когда мышление протягивает свои нити от существа к существу. Эта деятельность мышления *полна содержания*. Ибо только благодаря совершенно определенному, конкретному содержанию я могу узнать, почему улитка стоит на более низкой ступени организации, чем лев. Простой взгляд, восприятие не несут мне никакого содержания, могущего дать знание о совершенстве организации.

Воспрятийное мышление как чистая воля называется *интуитивным*. Мы получаем здесь одно из коренных понятий «Философии свободы». В науке посвящения оно имеет еще и иной смысл. Но, не поняв его содержания здесь, мы не поймем его и там.

3. Это содержание мышления несёт навстречу восприятию из мира понятий и идей человека. В противоположность содержанию восприятий, которое дано нам извне, содержание мыслей является внутри [нас]. Форму, в которой оно сначала выступает, назовём *интуицией*. Для содержания мышления она есть то же, что *наблюдение* для восприятия. Интуиция и наблюдение суть источники нашего познания.

Введение понятия интуиции радикально меняет наш «угол созерцания». Мы здесь уже действительно вошли в сферу созерцающего мышления. Единство вещей начинает являть собой и единство мира.

И еще заметим: от людей, желающих конфронтировать с теорией познания Рудольфа Штайнера, нам довелось слышать упрек в том, что в ней, якобы, противоречиво решается проблема «дифференциации непрерывного единства данного». Нам представляется, что таким оппонентам следует просто внимательнее читать «Философию свободы», и тогда их сомнение рассеется само собой. Именно теперь, пройдя стадию дифференциации, достаточно ясно поняв ее природу и истоки, мы обращаемся к интеграции целого.

4. Наблюдённая вещь мира остаётся чуждой нам, пока внутри себя мы не имеем соответствующей интуиции, восполняющей нам недостающую в восприятии часть действительности. У кого нет способности находить соответствующие вещам интуиции, для того полная действительность остаётся закрытой. Как не различающий красок видит только бесцветные световые оттенки, так и лишённый интуиции может наблюдать лишь бессвязные фрагменты восприятий.
5. *Объяснить* вещь, сделать ее *понятной* — означает не что иное, как поместить её во взаимосвязь, из которой она вырвана благодаря вышеописанному устройству нашей организации.
6. Не существует отделившейся от мирового целого вещи. Всякое обособление имеет лишь субъективное значение для нашей организации. Для нас мировое целое разлагается на: сверху и внизу, прежде и после, причину и следствие, предмет и представление, материю и силу, объект и субъект и т. д. То, что в наблюдении выступает нам навстречу как отдельности, соединяется член за членом благодаря связному, целостному миру наших интуиций; и мы через мышление снова соединяем воедино всё, что разделили через восприятие.
7. Загадочность предмета лежит в его обособленном бытии. Но это последнее вызвано нами и может быть внутри мира понятий опять упразднено.

Теперь перейдем к циклу VII. Чтобы покончить с прошлым, с тем, что дано в левой половине лемнискаты всей первой части книги, необходимо с позиции нового взгляда на мышление еще раз обратиться к проблеме восприятия. Перед нами вновь проходят уже знакомые наблюдения, возражения, выводы, но мы смотрим на них уже другими глазами. На этот раз

совершается тотальное идеальное восприятие заключенной в них основной идеи, которую не смогли на своих путях, с помощью своих методов открыть ни философия, ни психология, ни физиология. Мы преодолели дуализм идеализма.

Структурное своеобразие цикла VII состоит в том, что он образован наложением двух семичленностей. Одна из них (мы будем считать ее основной) сначала развивается медленно и убыстряется к концу. Таким способом завершается глава. Другая семичленность к концу замедляется, ее элементы удлиняются, и мы так создаем широкий план для дальнейших рассмотрений. Элементы этой структуры помечены на полях.

ЦИКЛ VII

1. Кроме как через мышление и восприятие нам ничего не дано не- Ц. VI'
 посредственно. И теперь возникает вопрос: как обстоит дело, со- (1.-2.)
 гласно нашим рассуждениям, со значением восприятия? Мы хотя и
 признали, что доказательство, выдвигаемое критическим идеализ-
 мом в защиту субъективной природы восприятий, упраздняет само
 себя, однако тем, что мы убедились в неверности доказательства,
 ещё не утверждается, что само дело целиком покоится на заблуж-
 дении. ‡ В своём доказательстве критический идеализм исходит не (3.)
 из абсолютной природы мышления, а опирается на тот факт, что
 наивный реализм, будучи последовательно прослеженным, упразд-
 няет сам себя. Но как обстоит дело при признании абсолютности
 мышления?
2. Допустим, что в моём сознании возникает определённое воспри- (4.)
 ятие, например красного. При дальнейшем рассмотрении оказыва-
 ется, что это восприятие находится в связи с другими восприятиями,
 например определённой фигуры, с некоторыми тепловыми и
 осязательными восприятиями. Эту связь я называю каким-то пред-
 метом чувственного мира. Теперь я могу спросить себя: что ещё,
 кроме вышеприведённого, находится в том отрезке пространства,
 где мне являются упомянутые восприятия? Я найду внутри этой
 части пространства механические, химические и другие процессы.
 Затем я иду далее и исследую процессы, которые нахожу на пути от
 предмета к моему органу чувств. Я могу обнаружить процессы дви-
 жения в упругой среде, которые по своей сущности не имеют ниче- (5.)
 го общего с первоначальными восприятиями. ‡ Такой же результат
 получаю я и при исследовании дальнейшей передачи [восприятия]
 от органа чувств к мозгу. В каждой из этих областей я получаю но-
 вые восприятия; но то, что как связующее средство проходит через
 все эти разделённые пространственно и во времени восприятия, —
 есть мышление. Передающие звук колебания воздуха даны мне как
 восприятия совершенно так же, как и сам звук. Только мышление
 соединяет все эти восприятия друг с другом и показывает их в их
 взаимоотношениях.
3. Мы не можем говорить, что вне непосредственно воспринятого су-
 ществует ещё что-то другое кроме того, что познаётся посредством
 идеальных (вскрываемых посредством мышления) связей восприя-

- тий друг с другом. ‡ Итак, выходящее за пределы только восприя- (6.)
того отношение объектов восприятия к субъекту восприятия только
идеально, т. е. выражаемо лишь через понятия.
4. Только в том случае, если бы я мог воспринимать, каким образом
объект восприятия вызывает возбуждение в субъекте восприятия
или, наоборот, если бы я мог наблюдать построение субъектом кар-
тины восприятия, только тогда можно было бы говорить так, как
это делает современная физиология и зияющий на ней критиче-
ский идеализм. Эта точка зрения смешивает идеальное отношение
(объекта к субъекту) с процессом, о котором можно было бы гово-
рить лишь в том случае, если бы его можно было воспринимать.
Положение: «нет цвета без ощущающего цвет глаза» — не может
поэтому означать, что глаз производит цвет, но только, что суще-
ствует познаваемая через мышление идеальная связь между вос-
приятием цвета и восприятием глаза. Эмпирическая наука должна
будет установить, как относятся друг к другу качества глаза и ка-
чества цвета; посредством каких устройств орган зрения передаёт
восприятие цвета и т. д. Я могу проследить, как одно восприятие
следует за другим, в каком пространственном отношении оно нахо-
дится к другим восприятиям, и могу затем выразить это в понятиях;
но я не могу воспринять, каким образом восприятие происходит
из невоспринимаемого. Все усилия отыскать между восприятиями
другие отношения, кроме мыслительных, неизбежно должны по-
терпеть крушение.
5. Итак, что же такое восприятие? Этот вопрос, поставленный (7.)
вообще, — нелеп. Восприятие является всегда как совершенно
определённое, как конкретное содержание. Это содержание непо-
средственно дано и исчерпывается в данном. Относительно этого
данного можно только спросить, чем оно является вне восприятия,
т. е. для мышления. Вопрос о «что» восприятия может, таким об-
разом, вести лишь к понятийной интуиции, которая ему соответ-
ствует. С такой точки зрения вопрос о субъективности восприятия
в смысле критического идеализма не может быть вовсе поставлен.
Субъективным может быть названо только то, что воспринимается
как принадлежащее к субъекту. Образовывать связь между субъек-
тивным и объективным полагается не какому-нибудь — в наивном
смысле — реальному процессу, т. е. какому-нибудь воспринимае-
мому свершению, а исключительно только мышлению. Так что для
нас объективно то, что представляется для восприятия лежащим
вне субъекта восприятия.
6. Мой субъект восприятия останется для меня воспринимаемым,
когда стол, стоящий сейчас передо мной, исчезнет из круга моего
наблюдения. Наблюдение стола вызвало во мне определённое, рав-
ным образом пребывающее, изменение. Я сохраняю способность
в другое время снова вызвать в себе образ стола. Эта способность
произведения образа остаётся связанной со мной. Психология на-
зывает этот образ представлением воспоминания (*Erinnerungsvog-
stellung*). Но это и есть то, что одно только по праву может быть на-
звано *представлением* стола. Ибо оно отвечает воспринимаемому

изменению моего собственного состояния благодаря присутствию стола в поле моего зрения. И притом оно означает не изменение какого-то стоящего за субъектом восприятия «я в себе», а изменение самого воспринимаемого субъекта.

7. Итак, представление есть субъективное восприятие, в противоположность объективному восприятию, возникающему при наличии предмета на горизонте восприятия.

Обе структуры цикла VII образуют закручивающуюся и раскручивающуюся спирали. Их можно также изобразить в виде двух лемнискат (рис. 72).

Восходя от абстрактного к поволонному чистому мышлению, а затем имажинативному, мы в качестве его опоры и носителя используем последовательно физическое, астральное и эфирное тела. Двойственная структура цикла помогает нам усилить этот процесс. Если мы

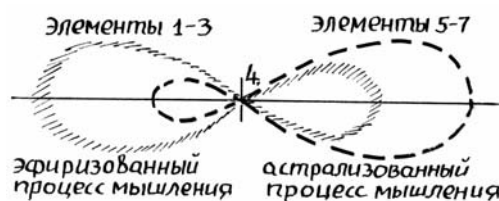


Рис. 72

переживаем замедляющуюся структуру, в которой диалектическая триада дана кратко и потому более рассудочно, то мы имеем дело по преимуществу с физическим и астральными телами. Мы в этом случае в большей мере познаем, работаем в ключе мировоззрений и последний элемент цикла можем расширить до Зодиака мировоззрений.

Другая структура (мы берем ее за основу) к концу развивается быстрее, а в целом она более уравновешена, чем первая. Ее диалектическая триада, удлиненная в тезисе и антитезисе, взывает к созерцанию, а синтез ее краток, потому что рождается наподобие пятого элемента — воспрятийно. Мы в этом случае пытаемся опереться на эфирный мозг.

О роли цикла VIII в составе главы 5 можно сказать следующее: он возводит седмицу циклов в октаву конкретной индивидуальной жизни. Этот цикл начинается в цикле VII, в последнем выводе его элемента 7.

В другом отношении с цикла VIII начинается глава 6, о чем мы будем говорить, перейдя к той главе. Это крайне астрализованный цикл, его содержание абстрактно, хотя также организовано семичленно. Он обладает особым значением в плане постановки проблематики дальнейшего исследования.

1. [7.] Смешение того субъективного восприятия с этим объективным (Ц. VII) ведёт к ошибочному утверждению идеализма: мир есть моё представление.

ЦИКЛ VIII

2. Теперь дело будет заключаться прежде всего в том, чтобы точнее определить понятие представления.

3. То, что мы до сих пор говорили о нём, не есть его понятие, а лишь указание пути, где в поле восприятия можно его найти. Точное понятие представления даст нам также и возможность получить удовлетворительное объяснение отношения представления к предмету.
4. А это приведёт нас за ту грань, где отношение между человеческим субъектом и принадлежащим миру объектом низводится из чисто понятийной сферы познания в конкретную индивидуальную жизнь.
5. Когда мы будем знать, что нам думать о мире [как относиться к нему], тогда легко будет сообразно с этим и устраиваться в нём.
- 6.-7. Мы можем действовать в полную силу только тогда, когда знаем принадлежащий к миру объект, которому посвящаем нашу деятельность.

Пятая глава в своей главной сути, как и глава 3, состоит из семи циклов, что обусловлено законом симметрии, согласно которому строится семичленная лемниската. Мы исследовали его в эволюции мира, а теперь имеем дело с его проекцией на мыслящее сознание. В составе семичленности первой части «Философии свободы» законом симметрии соединены главы 3-я, 4-я и 5-я. Все они имеют по семь циклов, взаимосвязи которых, в свою очередь, также симметричны. Общую конфигурацию всей структуры поясним с помощью рисунка (рис. 73).



Рис. 73

Как видно из рисунка, симметричных связей различных элементов глав внутри их общей структуры довольно много. Все их можно проверить, анализируя их содержание. Сделаем это для одного комплекса, состоящего из цикла I в гл. 3. — циклов I' и V' в гл. 4 — цикла V'' в гл. 5 (см. табл. 4, 6, 7).

- Наблюдаемое совершается без нашего участия, логическое — только благодаря нам; находя понятийные соответствия наблюдений, мы выявляем их взаимосвязь.

- Мышление реагирует на восприятия (наблюдения), обнаруживая их идеальные соответствия, но возникают эти последние в мышлении и соединяются в систему знания, выходя тем за пределы восприятий.
- (Но что такое наблюдение?) Если оно определяется нашей физической организацией, то оно субъективно. Однако у него две части: внешний мир и действие этого мира на нас (самовосприятие). Оба мира соединяются в «я».
- (Также и мышление) — оно возникает в нас, но связано с мировым бытием. (Поэтому) восприятие — это одна сторона действительности, мышление — другая. Познание сводит их в идеальное единство; этому последнему принадлежат и волевые акты.

Мы уже говорили о том, что элементы внутри различных структур книги взаимосвязаны логически и своим содержанием в самых разных направлениях, скажем, структурной «матрицы». Посмотрим, что дала нам в этом смысле глава 5 (табл. 7).

	Эл. 1	Эл. 3	Эл. 5	Эл. 7
Ц. I	Критический идеализм при исследовании восприятия берет человеческий организм в наивно-реалистическом смысле и потому не может доказать, что восприятие есть мое представление.	Наивный реализм в доказательствах критического идеализма сводит выводы последнего к нулю.	В крайнем выражении критический идеализм отрицает познание и само бытие субъекта.	Критический идеализм подразделяется на абсолютный иллюзионизм и на трансценд. реализм. В основе обоих остается наивный реализм.
Ц. II	Главный вопрос трансцендентального реалиста: как «я» из себя производит мир представлений?	Если мир есть мое представление, то важно лишь знать, что происходит в душе. Иллюзионизм отрицает и «я в себе».	Мышление относится к восприятию как бодрственное сознание — к сновидческому.	Между восприятием и суждением о нем вклинивается мышление. Главный вопрос: как мышление относится к восприятию?
Ц. III	Наивное сознание считает, что мир завершен без мышления и оно набрасывает картину завершенного мира.	Это лишено оснований — считать сумму восприятий за законченное целое, а мыслящее рассмотрение не имеющим с ним ничего общего.	Один образ вещи — не вся вещь; сумма ее признаков — тоже не вещь. Понятие принадлежит вещи, едино с нею.	Нашей организацией обусловлено отделение понятий от восприятий.

Ц.IV	Раскол между восприятием и мышлением возникает в тот момент, когда я размышляю о мире.	Нужно определить нашу неидентичность с другими существами мира и наше отношение к ним.	Ощущения и чувства — индивидуальны; мышление — универсально; чувство окрашивает его и индивидуализирует.	Мышление соединяет субъект с космосом. В восприятии — мы отдельные существа. Мышление является на периферии бытия.
Ц.V	Т.к. мышление связано с бытием мира, в нас возникает стремление воссоединить понятие с восприятием.	Целая действительность состоит из понятия и восприятия. Познание соединяет их.	Единство мира лишь идеально.	Также и действия достигают нас через восприятия, а познать их мы можем только мысленно.
Ц.VI	Утверждают, что мышление абстрактно и дает лишь противобраз мирового единства.	Содержание мыслей является изнутри в форме интуиции. Для содержания мыслей она есть то же, что наблюдение для восприятия.	Объяснить вещь означает вернуть ее в общую связь, из которой мы ее вырвали, отдельно воспринимая и мысля.	Отдельное бытие предмета нами вызывается и нами упраздняется.
Ц.VII	Кроме как через мышление и восприятие нам ничего не дано. Мышление абсолютно. Критический идеалист не понимает этого, мысля наивно-реалистически.	За пределами восприятия отношение объекта восприятия к субъекту только идеально, т.е. различимо лишь понятийно.	Восприятие конкретно и исчерпывается в данном. Его «что» — в понятийной интуиции. Субъективно то, что воспринимается как принадлежащее субъекту.	Представление есть субъективное восприятие. Смешение его с объективным восприятием дает: мир есть мое представление.

Табл. 7.

Чтение вертикальных столбцов в таблице убеждает нас в том, что они образуют афористично выраженные *семичленные метаморфозы*, поэтому полученное в таблице — это не просто краткое изложение содержания главы, а еще одно, так сказать, ее *измерение*.

Столбцы эти можно читать и *снизу вверх*. Они и тогда образуют взаимосвязанное целое. Возьмем, например, седьмые элементы. Читая их снизу вверх, мы получаем следующее содержание: субъективны лишь восприятия наших представлений; смешение их с объективными восприятиями, приходящими извне, и ведет к ошибочному утверждению, что мир есть мое представление; загадочность же объекта коренится в его отдельном бытии, которое мы вызываем и которое мы можем устранить (мышлением); также

и наши действия достигают нас благодаря восприятию; мышление соединяет нашу индивидуальность с космосом; воспринимая, мы — отдельные существа, а мышление (просто) является нам на периферии бытия; нашей организацией обусловлено то, что восприятия и понятия подступают к нам с разных сторон; чтобы выйти из тупика наивного реализма, необходимо поставить вопрос: как мышление относится к восприятию? Ища наивно-реалистически опору в исследовании восприятий, критический реализм приходит либо к абсолютному иллюзионизму, либо к трансцендентальному реализму.

Вдумаемся в полученное в таком рассмотрении, и нам откроется, что оно построено по закону *дедукции*. Это дедуктивный ход умозаключения. А в таком случае мы пришли к открытию, что одно «измерение» «Философии свободы», прямой ход ее изложения, представляет собой эволютивное, *эфирно-физическое* (за счет метаморфоз), *индуктивное* движение, становление, мысли; другое же «измерение» носит астральный, дедуктивный характер и движется из будущего в прошлое. Да, это действительно подобно двум измерениям. Но если мы искусственно попробуем отдельные циклы просто читать в обратном порядке — от седьмого элемента к первому, — то у нас ничего не получится (мы не имеем в виду чтение одних только содержательных элементов 1, 3, 5, 7), поскольку *дедукция не есть формальная инверсия индукции*.

В совокупности «Философия свободы» оказывается написанной сразу тремя методами мышления: индуктивным, морфологическим и дедуктивным. Благодаря такому их сочетанию текст книги и превращается в особого рода упражнение, переносящее опору мышления

на эфирный мозг. Единство же трех названных методов, их совершенно своеобразное соединение образует в результате логику созерцающего мышления. Она есть метод становления мыслеформы как системы и как члена более высокого целого. Отдельный мыслительный цикл не выявляет всего характера такой логики, как, скажем, одно лишь умение читать не позволяет выявить стиль, единство формы и содержания художественного произведения. Поэтому отдельный цикл необходимо учиться переживать в духе и смысле «контрапункта» целого произведения, а также в единстве объекта и субъекта познания.

Всеобщая система знания объемлет собою весь мир, т.е. она бесконечна. На уровне логики созерцающего мышления она строится по принципу, показанному на рис. 74.

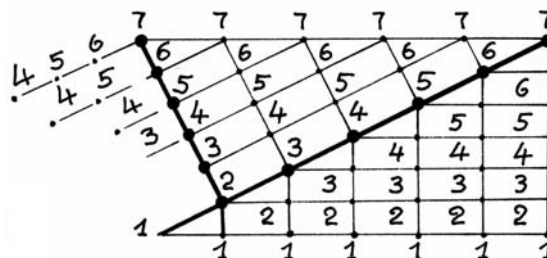


Рис. 74

Заключительное (итоговое) резюме

Человек организован таким образом, что восприятия и понятия подступают к нему с двух разных сторон. По этой причине он делит мир на две части. Вновь соединить их он может с помощью мышления, которое шире восприятий, универсально. Оно является в человеке как бы изнутри, навстречу восприятиям, которые объективны. Субъективно лишь осознаваемое нами их воздействие на нас. Поэтому мир не может быть лишь моим представлением. Познавая, человек восстанавливает разрушенное в нем и для него единство мира, которое идеально.

Своеобразием главы 5, состоящим в том, что в структуре первой части она выступает первым элементом, который рождается из созерцания и носит характер, присущий созерцающему мышлению, продиктована была необходимость дать дополнение к ней. В нем Рудольф Штайнер как раз и описывает, какого рода духовное, не абстрактно-мыслительное усилие должен предпринять читатель, чтобы *в единстве объекта и субъекта познания* усвоить выводы, ведущие в дальнейшем к монизму свободного духа.

Все дополнение в целом представляет собой легко распознаваемый чувством мысли семичленный цикл. Некоторое затруднение может вызывать лишь слитность тезиса с антитезисом, что, однако, естественно для мыслформ, в которых основное ударение делается на созерцательность*).

Дополнение к изданию 1918 года.

1.-2. Очерченное здесь воззрение можно рассматривать как такое, к которому человек сначала влечётся как бы естественно, когда начинает размышлять о своём отношении к миру. Он видит тогда себя запутавшимся в мысленном построении, которое распутывается для него по мере того, как он его образует. Это мысленное построение таково, что одним только теоретическим его опровержением ещё не сделано всё, что необходимо для него сделать. Его нужно *пережить*, чтобы, прозрев заблуждение, к которому оно ведёт, найти из него выход. Заблуждение это должно обнаружиться в процессе разбора мнений об отношении человека к миру, что следует, однако, делать не из желания опровергать других, взгляд которых на это отношение представляется нам неверным, а потому что необходимо знать, в какую путаницу может завести каждое первоначальное размышление об этом отношении. Надо уяснить себе, как опровергнуть *самых себя* в отношении этих первоначальных размышлений. С такой точки зрения и задуманы вышеприведённые рассуждения.

3. Кто желает выработать себе взгляд на отношение человека к миру, тот поймёт, что по крайней мере часть этого отношения он устанавливает

*) Обратим и здесь внимание на то, что цикл дан сокращающимися к его концу периодами.

ливают тем, что образует себе представления о вещах и процессах мира. Благодаря этому его взор отвлекается от того, что находится *вовне*, в мире и направляется на его внутренний мир, на жизнь его представлений. Он начинает говорить себе: я не могу иметь отношения ни к какой вещи и ни к какому процессу, если во мне не возникает представления. После того, как замечено это положение вещей, остаётся только лишь шаг до мнения: но ведь я переживаю только мои представления; о мире *вовне* я знаю лишь постольку, поскольку он является представлением *во мне*. Придя к такому мнению, человек покидает точку зрения наивного реализма на действительность, на которой стоит до всякого размышления о своём отношении к миру. Исходя из той точки зрения, он считает, что имеет дело с действительными вещами. Покинуть её его заставляет направленное им на самого себя размышление. Оно не позволяет человеку видеть действительность такой, какой её предполагает наивное сознание. Оно заставляет его взирать только на свои представления; *последние* вклиниваются между его собственным существом и предположительно действительным миром, каким считает себя вправе его принимать наивная точка зрения. Благодаря вклинившемуся миру представлений человек не может больше воспринимать такую действительность. Он вынужден тогда признать, что он слеп для этой действительности. Так возникает мысль о недоступимой для познания «вещи в себе».

4. Пока мы останавливаемся на рассмотрении того отношения к миру, в которое человек, как кажется, вступает благодаря своей жизни представлений, мы не можем уйти от этого мысленного построения. На наивной точке зрения на действительность нельзя оставаться, если не желаешь искусственно замкнуться перед стремлением к познанию. Если такое стремление к познанию отношения между человеком и миром имеется, то оно вынуждает покинуть эту наивную точку зрения. Если бы наивная точка зрения давала нечто такое, что могло бы быть признано за истину, то мы были бы не в состоянии ощущать это стремление. — Но мы не приходим к чему-то другому, что можно было бы считать истинным, если мы просто покидаем наивную точку зрения, продолжая при этом сохранять, сами того не замечая, навязываемый ею строй мыслей. В подобную ошибку впадаем мы, когда говорим себе: я переживаю только мои представления, и когда я думаю, что имею дело с действительными вещами; поэтому я должен принять, что поистине действительные вещи лежат вне круга моего сознания, и это суть «вещи в себе», о которых я непосредственно ничего не знаю, но которые каким-то образом подступают ко мне и так влияют на меня, что во мне оживает мир моих представлений. Думающий так лишь прибавляет в мыслях к предлежащему ему миру ещё второй мир; но по отношению к этому последнему он, собственно говоря, должен был бы вновь начинать свою мыслительную работу с самого начала. Ибо неведомая «вещь в себе» мыслится при этом в её отношении к собственному существу человека несколько не иначе, чем вещь, известная точке зрения наивного реализма на действительность.

5. Путаницы, в которую мы попадаем благодаря критической осмотрительности в отношении этой точки зрения, можно избежать, только заметив, что в *пределах* того, что можно пережить, воспринимая как внутри себя, так и вовне, в мире, существует нечто, не могущее подпасть той роковой судьбе, в силу которой между событием и рассматривающим человеком вклинивается представление. И *это нечто* есть *мышление*. В отношении мышления человек *может* оставаться на точке зрения наивного реализма на действительность. Если он этого не делает, то только потому, что обнаружил, что в иных случаях ему приходится покинуть эту точку зрения, но при этом, однако, он упускает из виду, что приобретённое им таким образом воззрение неприложимо к мышлению. А когда он это заметит, то для него откроется доступ к другому прозрению, а именно, что *в* мышлении и *через* мышление познаётся то самое, в отношении чего человек делает себя, по-видимому, слепым, когда должен между миром и собой двигать жизнь представлений.
6. Одним, высоко ценимым автором этой книги, лицом ему был сделан упрек, что при подобном воззрении на мышление он приходит относительно мышления к такому же наивному реализму, с каким мы имеем дело, когда отождествляем мир действительный с миром представляемым.
7. Однако автор этих рассуждений полагает, что с их помощью ему как раз удалось доказать, что правильность этого «наивного реализма» *для мышления* с необходимостью вытекает из непредвзятого наблюдения мышления и что наивный реализм, непригодный в иных случаях, преодолевается именно благодаря познанию истинной сущности мышления.

VIII. Становление Homo sapiens

1. От человека природного к человеку разумному

В своем движении из центра мира на его периферию человеческое существо претерпевает множество метаморфоз. С точки зрения комплекса проблем, решаемых в нашей книге, эти метаморфозы можно разделить на две группы. К первой мы отнесем те из них, в которых человеческая монада развивается как объект божественного творения или чисто природного процесса, ко второй группе — метаморфозы, непосредственно связанные со становлением я-сознания. Эта вторая группа должна представлять для нас особый интерес, поскольку лишь в ней выкристаллизовывается человек как таковой, т.е. как личность и как объект межличностных отношений. В ней имеются главные и второстепенные метаморфозы. Самыми значительными из них являются три, обусловившие развитие индивидуальной душевной и духовной жизни. До их наступления человек находился на полуживотной стадии развития и вел инстинктивную жизнь, хотя и озаренную могучими сверхчувственными переживаниями. Решающее значение для становления человека разумным существом имело физическое выпрямление. Благодаря ему он смог развить органы речи и тем положить начало становлению мышления.

Менее выразительной внешне была вторая метаморфоза, благодаря которой к началу нашего летосчисления сложился человек, способный пользоваться понятийным мышлением. Еще более неувидимо совершается на протяжении двух последних столетий третья, также *меняющая человека как вид*, метаморфоза. Благодаря ей человек переходит от мышления в понятиях, совершающегося при участии физического мозга, к мышлению эфирным мозгом, что приводит его в сознательную связь со сверхчувственным миром. Две последние метаморфозы мы предварительно, с позиций культурно-исторического процесса, уже исследовали (см. гл. III, рис. 5). Теперь попытаемся увеличить, так сказать, «масштаб» рассмотрения, что позволит нам познать решающие для человеческого рода этапы развития в составе больших мировых взаимосвязей и таким способом понять макрокосмический смысл встающих перед человеком в повседневности задач.

В течение всего её предшествующего периода эволюция протекала таким образом, что о ней можно было сказать: ей было присуще многообразие внутри единой мировой сути. Но это положение начало меняться с того момента, как в человеке родилось индивидуальное «я». Фактом его становления мировое единство, можно сказать, было поставлено под вопрос — пусть не в абсолютном, но в совершенно реальном смысле. В силу непонимания этого факта современный человек стал легкомысленно относиться к развитию, чем вызвал в нем колоссальный кризис. А не понимает он его потому, что сузил рассмотрение мира до первичных качеств вещей.

Из «Очерка тайноведения» Рудольфа Штайнера можно узнать, что четвертое, эфирно-физическое, состояние формы (глоба), в котором ныне пребывает мировой эволюционный процесс, состоит из семи периодов, называемых в эзотеризме коренными расами. В третьей из них, известной как Лемурийская коренная раса, в развитии человеческого царства впервые выступило раздвоение. Развитие триединой телесности человека продолжало тогда оставаться тесно связанным со всеми мировыми процессами, но наравне с этим из нее начала субстанционально вычлениваться индивидуализирующаяся душевно-духовная жизнь. Совершалось это путем метаморфозы, закономерности которой представляли собой определенную модификацию мировых закономерностей. И развитие пошло далее так, что оба рода закономерностей образовали между собой противоречие. Былое отношение между объектами сменилось *противостоянием* и *отрицанием*.

Начало разделению мира было положено так называемым изгнанием человека из Рая. За этим библейским мифом стоят реальные процессы эволюции, в которых фактор предопределения сменяется фактором естественного развития. Пока земной эон не приобрел материальную плотность, предопределение выражалось в чисто духовном действии иерархических существ (космических интеллигенций). После нисхождения бытия в эфирно-физическую глобу духовные действия Иерархий становятся имманентными природе, предопределение в ней принимает вид *неизменного действия ее законов*. Модификации (подвиды, роды и т.д.), новообразования в природе возникают благодаря перекрещивающейся деятельности разных законов, каждый из которых сам по себе остается константой развития.

Когда человек овладевает законами своего душевно-духовного развития, то начинает восстанавливать изначальное отношение Творца и творения, но таким образом, что творение берет на себя некоторые прерогативы Творца. В этом феномене заключена главная загадка человека, которая сводится к вопросу: чем обусловлен он в своем «я» и как возможна его самообусловленность?

Духовнонаучное эволюционистское рассмотрение этого вопроса уводит нас к середине Лемурийской эпохи, когда человеческие монады «изгоняются» с астрального плана на эфирно-физический. Все, что при этом не успевало за прямым действием духовных сило-импульсов, несвоевременно оплотнело, окостенело, застревало на той или иной ступени развития, вставало во все большее противоречие с тем, что продолжало идти вперед, служа тем не менее ему основой, фундаментом, из чего следует вывод, что отставание также является жертвой. И все же возмраставшее противоречие приняло в конце концов характер эволюционного кризиса. С особой силой он назрел к середине Атлантической коренной расы, или эпохи. Тогда к наибольшему противоречию пришли состояние жизни (рунда) и состояние формы (глоба). Середина Атлантической эпохи совпадает с *серединой всего нашего эволюционного цикла*. Здесь длившееся три с по-

ловинной эона нисхождение духа в материю сменяется его восхождением. Это момент, с которого начинается всеобщее *воскресение* мира, но одновременно и его *умирание*. Отныне косная минеральная материя, выделившаяся в самостоятельное царство природы, начинает обременять эфирные силы Земли, образуя безжизненные отложения. В развитии мира возникают две альтернативы. Одна из них выражается в тенденции ко все большей материализации и к отпадению от божественного, другая — к одухотворению. С тех пор обе они действуют в мире совместно. И то, что их соединяет и приводит к плодотворному синтезу, есть человек. Более того: феномен самосознающего человека берет свое начало в том противостоянии.

До наступления мирового кризиса в эпоху Атлантиды — а назревать он начал еще в эпоху Лемурии — мы имеем поток развития, в котором образуется три рода субстанций: физическая, эфирная, астральная. Между ними возникают очень сложные системы взаимоотношений, взаимосвязей, ведущих к формированию царств бытия, различных видов существ. Главенствующее положение среди них занимают человеческие монады, сводящие в себе к единству все три вида субстанций и переводящие сам принцип их единства со сверхчувственной на чувственно проявленную сторону бытия.

А теперь представим себе, как все это содержание мира колоссальным единым потоком в течение трех с половиной эонов во все убыстряющемся темпе нисходит, «скатывается», словно по наклонной плоскости, с вершин духа в низины плотного материализующегося бытия. Все мировые законы способствуют именно такому протеканию этого процесса. В виде гигантской панорамы отрицания духом духа можно представить себе то, что происходило в прошлой эволюции мира. Вначале тот процесс носил характер величайших космических жертвоприношений, но постепенно, по мере оплотнения, дух обретает качества, противоречащие его природе, становится материей. Другая часть духа, которая лишь закономерно определяет процесс, теряет способность одухотворять изнутри физически-эфирное бытие, так что оно становится в одной своей части безжизненным. А далее физически-материальное бытие начинает подчинять себе часть эфирных сил, образуются так называемые «падшие» виды эфиров, вызывающие в материи явления электричества, магнетизма, радиоактивности. Назревает опасность, что часть бытия навеки отпадет от главного пути эволюции.

Наравне с тенденцией к нисхождению, силой уже других закономерностей в низшей точке, куда развитие мира нисходит в середине земного эона, начинает нарастать процесс растворения, одухотворения грубых форм бытия до тонких, эфирно-астральных форм. Поясним нашу мысль рисунком (рис. 75). Две показанные на нем спирали выражают две описываемые нами альтернативы развития. Обе петли, идя разными путями, могут, в то же время, образовать единую лемнискату. Они образуют ее в человеческом духе, когда он ступает на путь индивидуального развития. Все будущее одухотворение земного бытия встает потому в зависимость от

этого развития; само же оно полагается переходом человека к созерцающему мышлению. Показанная на рис. 75 лемниската и лемниската нашего мыслительного цикла суть две стороны — макро- и микрокосмическая — одного и того же явления.

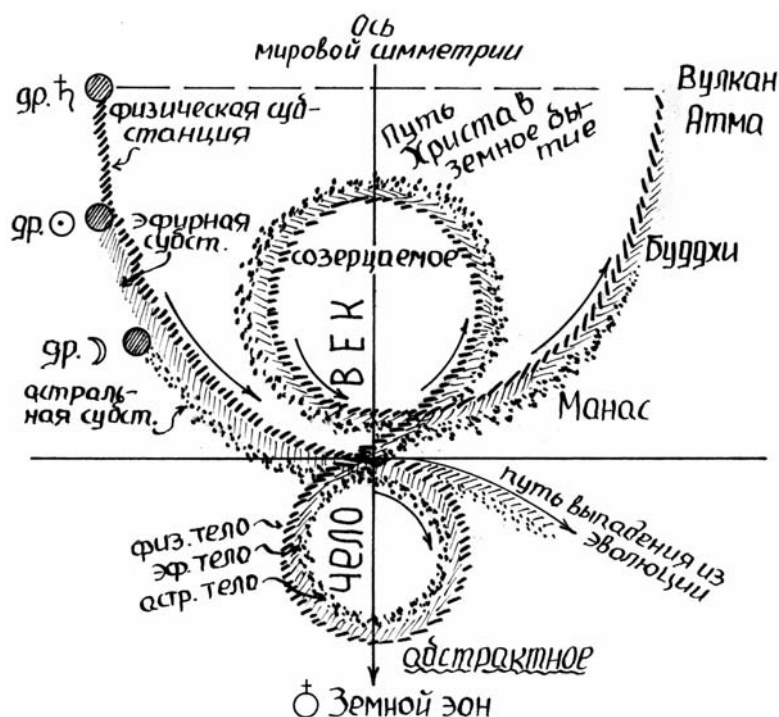


Рис. 75

В верхней петле лемнискаты действует то высшее духовное, которое само одухотворяет эоны, переводя манвантары в пралаю. Оно-то и оживает в созерцающей силе суждения. Нижняя петля лемнискаты свое последнее выражение находит в диалектическом мышлении. Определенного рода отрицательная духовность — ариманически-люциферическая — окружает его, отстаивая тенденцию к полному переходу Универсума на сторону инобытия.

Образности показанного на рис. 75 в реальной эволюции соответствовали процессы, которые на протяжении предшествующих эонов вызывали некоего рода «выворачивание» бытия на «другую» сторону. Оно состояло в том, что материализующаяся физическая субстанция все более подчиняла себе эфирную и астральную субстанции, как бы «загоняла» их внутрь себя, что и имеет теперь место в царствах природы. Они выражают собой степени «овнутрения» мирового духа.

Происходившее в течение эонов повторилось в первых четырех корен-

ных расах четвертой глобы земного эона. С переходом от Лемурийской к Атлантической эпохе мир поистине «вывернулся» вовнутрь. Бывшее в нем внешним стало внутренним. Так с помощью образов можно представить себе то, что в софиологии называется имманентностью Бога миру.

Начиная с Атлантической эпохи эволюция мира разделяется на три потока. В одном из них сохраняется тенденция высшего предопределения развития, в чем выражается консерватизм прошлого, люциферическое начало; в другом потоке действует ариманическое начало, низводящее дух к материи, а мировую мысль — к абстракции; с третьим потоком сущностно связан человек, имеющий задачей одухотворять природу через индивидуализацию. В помощь ему в этой работе дан Импульс Христа.

Абстрактно мыслящий человек подчиняет себе жизненные силы, истощая их. В своем астральном теле он при этом возвышается над материей, но бессущностно. Рефлектирует и природа, отталкивая дух и насыщаясь минеральными веществами. «Рефлексия» минерального царства выражается в радиоактивности, сводящей разные элементы к состоянию свинца — наиболее косной материи. Не случайно в астрологии свинец связывают с планетой Сатурн, которая в земном эоне в некотором смысле представляет эон древнего Сатурна.

С выходом в созерцающем мышлении из физического тела человек восстанавливает господство над ним эфирных и астральных сил, что и вызывает не распад, а одухотворение материи. Человеку для этого требуется *законы эфирного (морфологического) мышления сделать имманентными логическому и даже всей своей триединой телесности*. Задача поистине божественного масштаба, но решаемая с противоположной стороны. Бог из любви и свободы, из всезнания и всевластия сделал себя имманентным творению; человек из ничто бытия и сознания восходит к имманентности мировому бытию: к имманентности *в я-сознании*. Вот почему, подчеркнем еще раз, Рудольф Штайнер и говорит, что «осознание идеи в действительности есть истинное причастие человека». (ИПН. 1, S. 126.) Его осуществление составляет для человека эволюционную задачу, требующую от него новой видовой метаморфозы его существа.

Используя результаты, к которым мы пришли в нашей предыдущей главе, мы можем конкретизировать представление о том, как решается нами наша новая мировая задача. Человеку надлежит развить в себе некий кругооборот душевно-духовной жизни, который начинается с восприятия. Как самосознающее существо, человек застает в себе два рода восприятий. Одни из них, восприятия чувств, приходят извне (самовосприятие в этом смысле также является внешним), другие — изнутри, как мысли, идеи, вызываемые к жизни восприятиями чувств. Познавательная деятельность состоит в соединении восприятий с понятиями, осуществляемом «я». «Я» образует представления; они бывают различные по объему, глубине, силе синтеза. Восприятия могут быть непосредственными и косвенными — умозаключаемыми, метафизическими (явления в камере Вильсона, моле-

кулярный вес и т.д.). Соответственно и понятийный аппарат становится архисложным (физические явления микромира, существующие лишь в виде математических вычислений). Тем не менее так развивается лишь низшая ступень сознания (рис. 76).

На следующей, более высокой, ступени мышление дистанцируется от восприятий, принимает чисто понятийный характер. Его начинают определять его собственные законы — логика. Восприятием в таком мышлении также оказывается мысль. Еще ступенью выше в мышлении начинает проявляться элемент *чистой воли* — *чистая актуальность*. Оно делается способным на идеальное восприятие. Наконец, мыслящий субъект переходит полностью на мышление эфирным мозгом; к нему возвращается образность сверхчувственных созерцаний. *Мышление становится чистым восприятием*, его объектами тогда являются существа интеллигибельного мира — однопорядковые, в известном смысле, с ним самим.

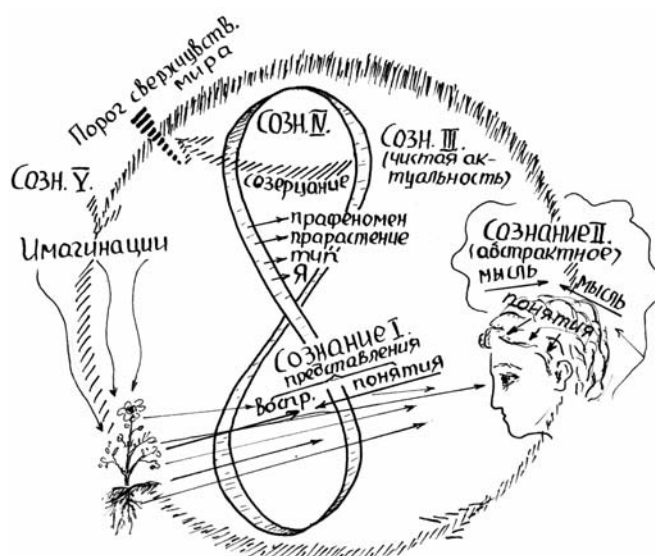


Рис. 76

Характер имагинаций, получаемый в таком случае, оказывается заданным миром чувственных восприятий и мышлением о нем. Они, в определенном смысле, также приобретают *предметный* характер, являются продолжением, хотя и на качественно ином уровне, индивидуальной мыслительной деятельности; роль индивидуального Я в работе с ними не снимается, а *возвышается*. Благодаря человеку, они, будучи идеальными соответствиями вещей, воссоединяются с той своей частью, которая в ходе эволюции оплотнела в мире инобытия. Так благодаря человеку начинается мировой акт прямого отражения Св. Духом Отцу Его изначального

откровения и эманаций воли. Человек при этом приходит к практическому монизму, в котором переживает мир и себя как одно, а через Христа восходит к переживанию «Я и Отец — одно». В виде круга можно представить себе наивный монизм группового сознания. Индивидуализируясь, человек в некоем смысле «сворачивает» круг в лемнискату (рис. 76). Так образно можно представить себе зарождение человеческого индивидуального в универсальном, идущее параллельно нисхождению духа в материю, когда образуется объективная мировая лемниската. Возрождаясь в монизме высшего Я, человек вновь возвращает бытию его универсально «круговую» форму, т.е. переводит Манвантару в Великую Пралайю.

2. Homo erectus

Мы описали, в чем состояли положительные результаты мирового кризиса, который зародился еще в эпоху древней Лемурии. Его воздействие на человека в праотдаленные времена имело характер эволюции видов, затем душевного филогенеза и, наконец, — духовного онтогенеза, показанных на рис. 75 и 76.

Нисхождение человека в земное бытие сначала происходило в тепло-воздушной среде, до которой сгустилась Земля; потом образовалась вода. Мысле-импульсы иерархических существ, подступая к человеку извне, ориентировали его головное образование в направлении от Солнца к центру Земли. Что позже стало в человеке органами физического размножения, было тогда обращено к духовному действию Солнца, в высочайшей чистоте и святости оплодотворялось светом, мировыми гармониями. Нечто подобное имеет место и теперь в мире растений.

По мере нарастания имманентизма действия высшего духа в природе человек обретал все большую автономность и закрывался от прямого духовного действия. Диполь его головного образования и органов размножения принял горизонтальное положение; началось формирование позвоночника с его «цветами лотоса». Наконец, человек вновь принял вертикальное положение, но обратное тому, в каком он нисшел на Землю, был «изгнан из Рая», и его автономность ещё больше возросла.

Мы читаем у Рудольфа Штайнера: «Три царства природы образно обозначаются крестом. Платон говорил: Мировая душа распята на кресте Мирового тела». (ИПН. 97, 16.2.1907.) Именно это и показали мы на рис. 75 — человека, прошедшего через все ступени, представленные ныне царствами природы. Все они некогда были в нем, но постепенно выделились из его макрокосмического существа и отстали, тогда как он сам стал «душою живою». До Лемурийской эпохи он развивался в эфирно-астральной субстанции тогда еще частично дифференцированной планетной системы, отторгая все то, что отстало в предыдущие эпохи и чему предстояло материализоваться раньше человека. Когда совершилось изгнание из Рая, человек был

«низвергнут» в тонкую вещественность Земли, что называется, «головой вниз», стал растениеподобным существом, повторяя так свое развитие, совершавшееся ещё в зоне древнего Солнца. Затем он повторил свое лунное развитие, прошел через человеко-животную стадию и, лишь обратясь головным образованием прочь от Земли, вошел в собственно человеческую стадию. Так до грандиозных масштабов эонов развития простирается действие биогенетического закона в его духовнонаучном понимании.

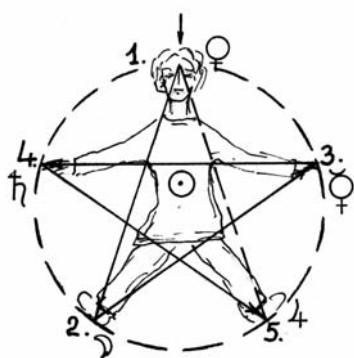
Таким образом, становление вертикальным существом (*Homo erectus*) было первой видовой метаморфозой, положившей начало эволюции собственно земного человека. Его головное образование было повернуто в сторону высших духовных импульсов, особым действием которых в нем формировалась высшая нервная система. В его обращенных к Земле конечностях сконцентрировалось действие мировой воли, поведшее к выработке системы обмена веществ, а также чувства жизни, движения, равновесия. В середине между головным образованием и системой обмена веществ и конечностей начала развиваться ритмическая система сердца и легких, а также душевная жизнь ощущений, дальнейших восприятий органов чувств и чувствований.

В эзотерике встающий вертикально из царств природы человек изображается в виде пентаграммы. Такой вид имеет его индивидуализирующееся эфирное тело, принцип жизни в человеке, обуславливающий его человеческую физическую форму. Пентаграмма также, как поясняет Рудольф Штайнер, включает в себя, или выражает собой (ибо она есть осмысленный образ духовной реальности), три царства природы таким образом, что минеральному царству (его стадию человек повторял в тепло-воздушной среде) в ней соответствует одна линия: \backslash , растительному — две: \times , поскольку оно обладает двумя телами, физическим и эфирным; животное обладает еще третьим, астральным, телом и в пентаграмме выражается фигурой: \times . Все линии пентаграммы во взаимосвязи дают осмысленный образ процесса развития, в котором эфирному телу присущ принцип роста.

Принцип роста «в растительной форме постоянно развертывал бы лишь лист за листом, — говорит Рудольф Штайнер, — если бы он не завершался идущим к нему навстречу сверху астральным, которое вызывает цветение. Эфирный принцип... в животных частично преобразуется, в результате чего он более внутренне, как восприимчив астрального тела, приводит в действие свои силы. Прямая линия эфирного заканчивается и отклоняется новой линией, символизирующей астральный принцип, и эта новая линия затем также сгибается на другую сторону физического принцип. Поэтому также и физическая форма, представленная в растениях вертикальной линией, у животных сгибается и становится горизонтальной. Животное, таким образом, может быть символически выражено тремя линиями; у человека к трем принципам добавляется еще Я. Это Я можно представить себе символически в виде точки над тремя линиями: \times , которая изливает свои силы в эфирное тело и в физическое тело через две линии, проходящие через астральное, когда оно, с одной стороны, действует через

свет, а с другой — через тепло. Благодаря этому воздействию Я человеческая форма вновь поднимается по вертикальной линии и так образуется символ пентаграммы». (ИПН. 265, S. 414f.)

В пентаграмме, увиденной сверхчувственно, открывается поток мировых эфирных сил, действующих в человеке. Тот поток вступает в человека через голову и идет в правую ногу, оттуда — в левую руку, в правую руку, в левую ногу и затем снова в голову или замыкает всю форму в круг, если человек, с помощью выработки определенных качеств, берет протекание потока частично под свой сознательный контроль*). Действуя бессознательно, с пра-древних времен, поток одной своей частью замкнул человека в тело вождлений (кама — в индийской терминологии), другой — вызвал выпрямление, третьей — развил гортань, четвертой — центр во лбу (точка Я) и самосознание. Все четыре потока представляют собой четыре вида эфиров (тепловой, световой и т.д.), действующих во всех эфирных образованиях. Пятый, мысле-эфир, находится еще в стадии становления, которое обусловлено работой человека над метаморфозой своего сознания. Дифференциация эфирного потока в человеке коренится в действии эфирных сил планет. Человек эона Земли (Адам Кадмон) рожден как совокупное планетарное существо. Сойдя на Землю, он как бы вывернулся наизнанку, вовнутрь и заключил действие планетной системы внутрь себя, что и выражается в единой совокупности сил, действующих в нем по пентаграмме (пространственное положение физического тела не имеет при этом значения) (рис. 77).



- От 1 к 2 действует жизненный эфир (земля)
- От 2 к 3 действует химический эфир (вода)
- От 3 к 4 действует световой эфир (воздух)
- От 4 к 5 действует тепловой эфир (тепло)
- От 5 к 1 действует мыслеэфир (квинтэссенция)

Рис. 77. (Согл ИПН. 266/1, S. 183.) (Связи эфирных потоков с планетами даны согл. ИПН. 264, S. 190. Следует еще заметить, что эзотерический смысл пентаграммы многозначен и меняется в зависимости от эволюционных и иных констелляций человека.)

Действие планет в человеке в разные эпохи его развития меняется. По-

*) Качеств тех шесть, они вырабатываются с помощью комплекса упражнений (Nebenu-bungen), данных Рудольфом Штайнером. См. ИПН. 42/245, S. 15–21; ИПН. 266/3, S. 249–259, ИПН. 266/1, S. 102, 203, 406; ИПН. 94, 30.5.1906

казанное на рис. 77 соответствует современной стадии развития, сориентированной на будущее. В ней духовное действие Солнца сконцентрировано в солнечном сплетении, репродуктивная сила, стоящая под управлением Марса, действует в сфере жизненных процессов. В будущем, когда человек овладеет способностью творить новую жизнь словом, Марс станет действовать в области гортани; мышление тогда делается солнечным и т.д. Но как бы ни сочетались планеты в своем действии в человеке, они всегда остаются макропринципами, среди которых Сатурн образует физическую основу в человеке, творит жизнь восприятий чувств в низшем «я», Солнце обуславливает вечный рост, прогресс, Луна — закрепление, задержку, застывание, Марс — мужество и агрессивное вторжение в жизнь органов чувств (его действием формируется красная кровь), Меркурий — освобождение (спасение) души, выход из чувственной жизни, Юпитер — освобождение Я, Венера — растворение в любви, в любви к деятельности (см. ИПН. 264, S. 189f.). Таким образом, взаимодействие органического с душевным в человеке обусловлено Космосом и коренится в сфере его жизненных сил.

В современном человеке, когда он исходит из низшего «я», силы Луны действуют в абстрактном мышлении, они дают ему форму. Они представляют там собой модификацию в земном эоне сил древнего Сатурна, что выражается в выработке физического мозга. Мозг пронизывают действующие в железе крови силы Марса, импульсировавшие развитие первой половины земного эона. Так что действием сил Луны, Марса и Сатурна обусловлено рефлектирующее мышление человека. Эти три планеты выражают собой модифицированное в новом эоне действие трех прошлых эонов (Марсом представлен эон Солнца).

Восходя к созерцающему мышлению, человек дает в голове место действию Венеры, а также Солнца. Поэтому гетеанистический способ познания начинается с любви к объекту познания; а также и условием свободы является любовь к поступку. Своим действием Венера предвосхищает становление в человеке индивидуального Жизнедуха (Буддхи). Солнце образует центр планетной системы в том смысле, что через него эфирные действия планет достигают человека. Приходящий от него космический поток должен встречать в голове человека, по меньшей мере, упорядоченную, находящуюся под контролем «я» жизнь мышления. А далее мышление должно перестать рефлектировать, чтобы не ослаблять эфирно-планетарное действие на человека. Так приходим мы к пониманию еще одной стороны вопроса, почему мышление может стать всеобуславливающим фактором в индивидуальном развитии человека, *в его духовном выпрямлении.*

3. Прафеномен человека в различных глобах

В наших рассмотрениях мы и ранее касались темы пентаграммы. Мы говорили о ней как о великом прафеномене человека, явленном в сфере Божественного Триединства, в Великой Пралайе как некоего рода плановой мировой системы, меняющийся в своих частях от эоны к эону (см. рис. 31, 40). Предыдущее рассмотрение позволило нам это возвышенное представление конкретизировать, для чего нам потребовалось расширить понимание символа как определенной сверхчувственной реальности, формо-принципа, предстоящего интеллектуальному созерцанию человека. Рассудочного отношения к нему не достаточно, поскольку его *количественная* сторона есть, подобно всякой абстракции, лишь только тень его *качественной* природы и бытия. Проникая вглубь этой последней, мы непосредственно соприкасаемся с живой реальностью духа. По этой причине в оккультных союзах, до тех пор, пока и в них все не выродилось до пустых абстракций, воспитывалось отношение к символам как к святыням. В религиозно-церковной жизни такое отношение стараются сохранять и поныне. Антропософия в этом плане, давая истолкование эзотерического содержания символов, возрождает истинное отношение к ним на чисто индивидуальной основе, возвышая познание их до духовного причастия. Для этого, разумеется, ей приходится пользоваться усложненной методологией, в которой требуется не только расширение круга представлений, но и возвышение личности. Кто этого не желает понять, легко склоняется к обвинениям Рудольфа Штайнера в непоследовательности, противоречивости и проч. Часто обвинения эти бывают похожи на упреки, делаемые взрослыми детьми своим родителям, что они обманули их в раннем детстве, рассказывая разные «сказки» о тайне рождения. И не то ли самое делает дарвинист, когда, бравируя своей научностью, смеется над библейским мифом о происхождении человека.

Антропософия, как наука для людей, во всех отношениях ставших взрослыми, тайну происхождения человека рассматривает как *Мистерию*. В ней образность, символичность есть способ приблизиться к божественной Мудрости, чтобы затем войти в нее. Миф и символ в антропософском понимании многоаспектны, соединяют в себе множество смыслов. Критическое отношение к ним может состоять лишь в выявлении непротиворечивости всех их смыслов и аспектов.

Антропософия содержит гигантское учение об эволюции, знание о которой в прошлом для множества людей могло быть выражено, в целях воспитания рода человеческого, лишь в мифологической форме. В истекший ее период (первые три с половиной эоны) была подготовлена лишь основа для возникновения человеческой личности. Свой собственный путь эта последняя начинает с того момента, когда человеческое существо приняло вертикальное положение. Этим было уже положено начало возвращению человека в сферы духовного бытия, в Рай, если выражаться образно.

Антропософия признает дарвино-геккелево учение о развитии, но лишь как фрагмент, и довольно односторонний, в системе всеобщего, развиваемого ею на духовнонаучной основе учения об эволюции мира и человека. *Истинная история происхождения человека в нем есть история нисхождения из духа в земное бытие высшего прафеномена человека.* Каждый отдельный человек несет ту «историю» в своем сверхсознании, она вписана в структуру его многочленного существа, в строение его физического организма. Ею обусловлены законы его духовного роста, законы кармы, реинкарнации и многое другое. На современной стадии развития люди созрели для того, чтобы историю своего происхождения познавать в понятиях.

Человеческий прафеномен на своем пути из мира Великой Пралайи в земной эон претерпел множество метаморфоз. Их начало восходит к тому моменту развития, когда Иерархия Херувимов, восприняв «план» мира от Серафимов, получивших тот план от Божественного Триединства, — образовала в высокой астральной сфере мировой крест — основу круга Зодиака.

Рассмотрим этот начальный период эволюции несколько конкретнее. Основу нашего эволюционного цикла составляют две конstellации Божественного Триединства. Обе они отражены в молитве «Отче наш», эзотерический смысл которой раскрывает Рудольф Штайнер (см. ИПН. 96, S. 207). Абсолютное единство мира, единый Бог, Я мира выражено в ней в словах: «Отче наш, сущий на небесах!» (Мф. 6, 9) Далее следует откровение единого Бога в трех Ипостасях: «да святится Имя Твое; да придет Царствие Твое; да будет Воля Твоя». Так открывается Бог — как форма, жизнь, сознание. Порядок их в молитве — обратный эволюционному, поскольку их переживает человек, восходящий от Манаса, к Буддхи и Атма. Вся взаимосвязь показана на рис. 78. Она соответствует откровению Троицы внутри себя, до начала процесса эволюции; каковым оно было, мы уже описали ранее. В этой конstellации Отчий принцип стоит на вершине триединства, что соответствует миру пребывающего, вечности.

Во второй конstellации Троица являет себя в движении: к категориям «отношение», «жертва», «отражение», добавляется новая — «движение». Эта конstellация дана в конце «Отче наш», выводящем молящегося в его индивидуальную эволюцию: «ибо Твое есть Царство (Сын) и Сила (Отец) и Слава (Св. Дух)» (см. рис. 24, 53). Здесь на вершине Триединства выступает Сын, 2-й Логос. От Отца и Духа исходят два основополагающих импульса развития. Их опосредует на пути в развитие Первая Иерархия. Серафимы «лицезреют» Бога через Духа Святого. Он сообщает им «план» мира, в котором всеопределяющим началом выступает воля Бога-Отца. Она есть центр, «точка», «все во всем» мира в его вечном пребывании и — «окружность» в его развитии, т.е. условие для возникновения множества новых Я-форм.

Херувимы опосредуют в «границах» воли (власти) Божией — мы теперь имеем дело с категорией «ограничение», которая не пространствен-

на — откровение Сына и Духа. Поскольку благодаря этим двум Ипостасям в первооткровении возникло отношение, то им, выражаясь в понятиях эзотерического матезиса, присуща «линейность» действия, одномерное сущее простираение. В Сыне оно носит характер жизни, в Духе — формы. В человеке жизнь и форма оживают как чувство и понятийная форма мышления. Силой формообразования, исходящей от 3-го Логоса, в круге божественной воли происходит перекрещивание — оно затем становится законом развития — принципов Сына и Духа. Возникает четвертый принцип — центр круга воли. В него нисходит универсальное Я мира. Все в целом в зоне Земли получает форму духовного круга Зодиака (рис. 78).

Зодиак зарождается на высшем Девахане, в первой глобе, и оттуда нисходит вплоть до четвертой, эфирно-физической, глобы. В сферах духа созерцал его Иоанн — автор Апокалипсиса. И он открылся ему как прафеномен человека, четырехчленный, несомый четырьмя Серафимами и в центре имеющий Агнца Божия и книгу (см. рис. 32). На плане имагинации, в третьей глобе открывается Иоанну этот прафеномен; в своей образной форме он имеет следующий вид: «и вокруг престола четыре животных, исполненных очей спереди и сзади. И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лицо, как человек, и четвертое животное подобно орлу летящему. ... И я взглянул, и вот посреди престола и четырех животных ... стоял Агнец... И Он пришел и взял книгу из десницы Сидящего на престоле». (Апок. 4, 6; 5, 6–7)

Полученное на рис. 78 позволяет нам расширить понимание движущих сил эволюции. Изменение Божественным Троицизмом своего «положения» обусловило движение всеопределяющих сил развития. В своем отношении к эволюции принцип Отца, будучи опосредованным Иерархией Серафимов, простирается в бесконечное развития, а будучи модифицированным действием остальных Иерархий, образует суживающуюся, идущую сверху вниз спираль развития. Навстречу этой спирали возникает подобная же, простирающаяся из будущего в прошлое и также идущая сверху вниз, — это творческая сила формообразования, исходящая от Св. Духа (она изображена на рис. пунктиром). Оба импульса силы (от Отца и Духа) сначала обозначают «круг» творения, полагают ему границы (семь эонов), а затем, будучи подхвачены действием Иерархий, устремляются к границе двух миров. Они перекрещиваются *в каждой* точке развития, где духовная субстанциональная форма получает тенденцию перейти на чувственную сторону бытия. Чтобы формы эти не застывали навеки, в точку перекрещивания импульсов Отца и Духа приходит импульс Сына. Его-то и созерцает Иоанн на границе двух миров. Деятельность же Отца и Духа выражается в четырехчленном феномене человека. Его единство — пятый член, Павлово: «не я, но Христос во мне». В цикле мышления мы переживаем его в элементе созерцания.

Итак, в начале земного эона, но также и в начале каждой рунды — ибо они также разделены пралайями (но малыми), — на Высшем Девахане,

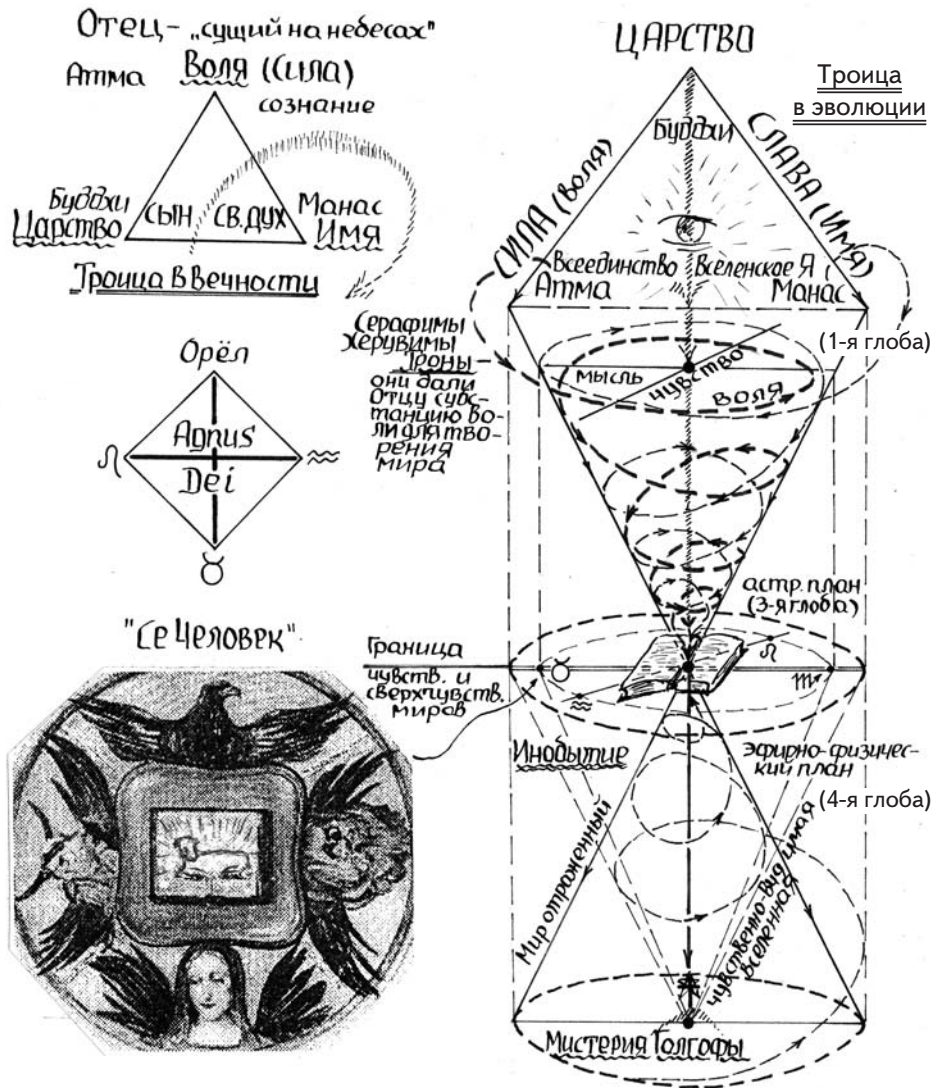


Рис. 78

изойдя из Божественного Триединства, открывается прафеномен человека как совокупность божественных воли, чувства, мысли и откровения вселенского Я. Серафимы воспринимают его от Бога, Херувимы придают ему четырехчленный характер. Поэтому Серафимы «шестикрылы», а Херувимы — «четырекрылы». С образованием инобытия возникает дуализм Творца и творения. Высшему Триединству как бы «противостает» (это еще одна категория: «противопоставление», производная от «отношения» и «положения») низшее триединство, образованное телом, душой и духом,

а в другом смысле — тремя телами, а также мыслью, чувством и волей. Соединение триединств происходит в «чаше» эволюции. Сами они образуют гексаграмму, которую Рудольф Штайнер называет символом Грааля. В чаше эволюции он пребывает как Sanktissimus эволюции, ее принцип. Напоминанием об этом служит чаша причастия. Мы не ошибемся, если скажем, что символом Грааля является единый образ: чаша эволюции и обуславливающая её двойная троичность (рис. 79).

Высшая божественная сила того принципа есть Троица; «сила у людей» начинается с триединства мысли, чувства и воли, которые могут простираться до сферы Первой Иерархии, как это было показано на рис. 78. Другим выражением триединой силы человека являются три оси (плоскости) декартовой системы координат. Она состоит из семи элементов (центр, правое-левое и т.д.) и является не чем иным, как пространственным воплощением семичленного человека*).

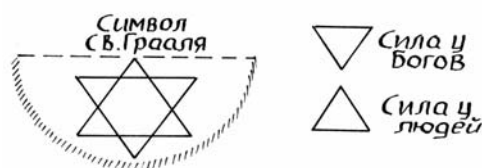


Рис. 79

Она состоит из семи элементов (центр, правое-левое и т.д.) и является не чем иным, как пространственным воплощением семичленного человека*).

Семичленным является и символ Грааля, каким его дает Рудольф Штайнер. Если оба составляющие его треугольника соприкасаются вершинами, то в совокупности они образуют семичленную лемнискату. Символ этот необычайно древний. Известны, например, две кельтские руны, которые выглядят следующим образом:

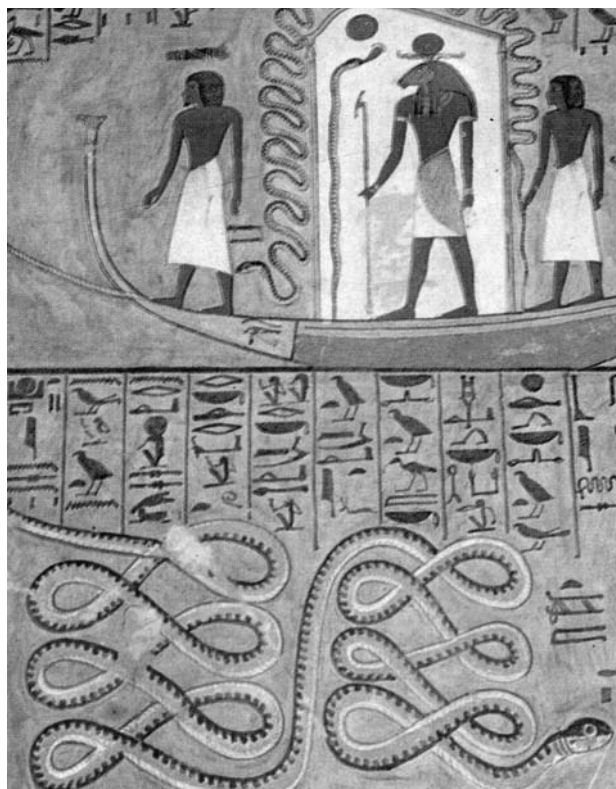
На языке философии они выражают не что иное, как единство противоположностей, которое, становясь динамическим, принимает вид лемнискаты. (Шестичленность гексаграммы имеет свой центр единства, и потому она также семичленна.)

DAG —

ODAL —

Такова в некоторых своих наиболее существенных явлениях «шестикрылость» Серафимов. Она порождает семичленность развития из трехчленности универсального божественного принципа. Иной переход от этого принципа к семичленности осуществляют Херувимы своей «четырёхкрылостью». Четырёхчленность рождается благодаря мировым законам *отношения* и *скрещения*. Свое крайнее, материализованное выражение в эволюции она находит в четвертой глобе; ее высшим выражением является мировой крест. Семи- и четырёхчленность вместе выражают собой длительный процесс становления Макроантропоса микроантропосом, нисхождения Адама Кадмона на план материального бытия. Замечательный образ этого нисхождения-происхождения имеется в записях Рудольфа Штайнера, которые, к сожалению, сохранились не в

*) Подробно этот вопрос разработан в нашей книге «Триединый человек тела, души и духа». М., 1999.



Эзотерика лемнискаты в древнем Египте



подлиннике, а в чьей-то машинописной перепечатке, где некоторые элементы утрачены, и нам остается лишь попробовать их реконструировать путем анализа и сопоставления с другими его сообщениями. К этим последним, в первую очередь, относится то, что Рудольф Штайнер дал в своем комментарии к «Отче наш» (см. рис. 52). Приведем оба рисунка Рудольфа Штайнера в сопоставлении, снабдив их некоторыми дополнениями, полученными в ходе нашего исследования (рис. 80).

На рисунке перед нами две земно-космические конstellации, выражающие нисхождение и восхождение высшего прафеномена человека. Было сказано: человек восходит тем же путем, каким нисходил. В этом можно убедиться воочию, рассматривая рисунок. Мы видим, что и четырехчленность проистекает из трехчленности, является проекцией трехчленности на крест Зодиака. В единстве же они образуют не лемнискату, а пентаграмму микрокосма, облекающуюся субстанцией (тут уже налицо действие Тронов и существ Второй Иерархии), веществом и обретающую

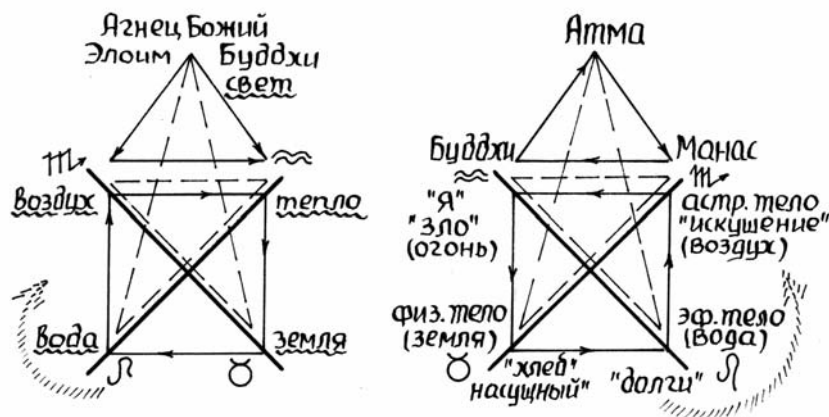


Рис. 80 (Согл. ИПН. 265, S. 392)*

индивидуализированную душевно-духовную жизнь. Семичленность в данном случае образуется как *сумма* земного и небесного. Органическое единство ей способен придать лишь такой земной человек, который реализует свою *планетарную сущность*.

Мировой крест стал в человеке эволюцией видов, переросшей в культурно-исторический процесс. С другой стороны, через мировой крест, ставший крестом Голгофы, Агнец Божий взял «книгу» с семью печатями из рук «Сидящего на троне» и тем самым взял все развитие земного человека (человека *четвертого* зона) в Свои руки — стал имманентным Регентом Земли (Он был трансцендентным Регентом зона древнего Солнца). Долг был Его путь к Земле. Он пришел из зазодиакальных высей. Когда в эпоху Гипербореи из мировой «туманности» выделилось Солнце, Он низошел в планетную систему. Когда в эпоху Лемурии от Земли отделилась Луна, на нее жертвенно низошел один из Духов Формы и начал опосредовать, отражать духовное действие Солнца на внутреннее становление человека. Ту отражательную деятельность человек и обрел в себе как рефлектирующее мышление. Оно все — ягвестической природы, обусловлено силами наследственности, которые мы несем в себе как первородный грех. Рефлектируя, мы познаем в книге материалистической науки. Агнец же взял книгу *познания и жизни*. В ней — изначальный и всеобщий план мировой эволюции. Его можно познать, лишь живя духом в нем, для чего необходимо освободиться от земного группового наследия.

Человек частично уже освободил себя от груза нисходящей эволюции тем, что три апокалиптических животных объективировал, выделил из себя в виде трех царств природы: минерального, растительного, живот-

*) Имеются и иные связи элементов с зодиакальными областями. Каждая из них — целая тема.

ного. Что объективировать ему не удалось, он субъективировал, поставил под контроль (пока что бессознательно) своего высшего Я (Водолея, Ангела) как систему обмена веществ и конечностей (Телец), систему дыхания и кровообращения (Лев) и нервно-чувственную, головную систему (Скорпион, а прежде — Орёл).

Под знаком Водолея стоит «высший» из людей (но не Ангел) — Иоанн Креститель. Он ведет нас от водного к огненному крещению, ведет к Агнцу, когда мы эфиризируем мышление. Молитва «Отче наш», данная Самим Богом, указывает нам путь. С помощью ее мы можем прийти в сущностную связь с элементами и эфирами, двигаться в астральном потоке из будущего в прошлое, но сохраняя (путем возвышения) самосознание. И если с ним мы достигнем момента нашего грехопадения, то первородный грех будет искуплен нами: мы в Я-сознании взойдем в третью, но одновременно и в пятую глобы.

* * *

Ряд сообщений Рудольфа Штайнера, исследованных и приведенных нами к синтезу на рис. 78 и 80, раскрывают тайну библейского мифа о сотворении человека. Но мы проникнем в нее еще на шаг глубже, если воспользуемся истолкованием этого мифа в связи с так называемой «Золотой легендой», исшедшей от Христиана Розенкрейца. В ней творение земного эона описано несколько иначе, чем в «Книге бытия», эзотеричнее, поэтому она не предназначена человеку, изживающему себя по преимуществу в душе ощущающей. Ее образы обладают большой духовно формирующей силой, в которой остро нуждается современный ищущий человек.

«Золотая легенда» описывает творение человека четвертой глобы, состоящей из семи коренных рас, в ходе которых совершается, можно сказать, главное во всей его эволюции.

В легендах, мифах имена собственные обозначают часто не конкретные (если они не чисто духовные) индивидуальности, а силы, принципы, субстанции и их различные взаимосвязи. Это имеет место и в «Золотой легенде». В ее подтексте имеются в виду эфиры и элементы, из которых иерархические существа творили земной эон в четвертой глобе его 4-й рунды. Проявление глобы на физически-чувственном плане происходило в порядке действия эфиров, вызвавших оплотнение духа до элементов, которые и стали веществом. Этот порядок соответствовал порядку становления семичленного человека. И в этом смысле мы имеем дело с сотворением человека (рис. 81).

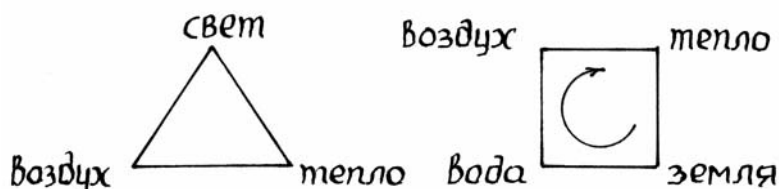


Рис. 81

Согласно «Золотой легенде», первой была сотворена Ева, а не Адам. Ева представляет собой совокупное человечество на стадии зарождения земного эона, когда «праха земного», из которого был сотворен Адам, еще не было. Действовал химический, или звуковой, эфир, вызвавший сгущение сверхчувственной «туманности», содержащей в себе всю будущую Солнечную систему.

Ева была первой субстанцией, с которой соприкоснулся Элоим, действуя тогда из *духовного* центра становящейся планетной системы. Чтобы составить себе какое-либо представление о том «состоянии Евы», Рудольф Штайнер предлагает подумать о кровеносной системе человека, пронизывающей его повсюду, а далее остаться с образом одного лишь тепла, пульсирующего по путям течения крови. Именно такой была Ева, сотворенная Духом Формы: она состояла из тепла, лишённого материального носителя. Внешне Земля тогда не имела света. Солнечный Дух пронизал эту «темную» Еву духовным светом.

Позже, в четвертой рунде, когда наступила Гиперборейская эпоха и Солнце выделилось из единого планетарного образования, свет его стал извне достигать Евы как духовное питание.*) Поскольку все события в духовном мире сущностно персонифицированы, то отношение Духа Формы и Евы также получило свое выражение. Оно называется «Каин». Каин возник благодаря тому, что часть света-питания стала употребляться на цели размножения. Таков был первофеномен земной репродукции. Он представляет собой первосинтез в триаде элементов: свет-тепло-воздух.

В третью, Лемурийскую, или Лунную, эпоху (тогда Луна стала самостоятельным мировым телом) Элоим Ягве был послан руководить лунным развитием. Тогда-то и был сотворен Адам. Это означает, что человечество было разделено на два пола и процесс размножения перестал носить характер чисто духовного воспроизведения: «если говорится, что Адам и Ева стали супружеской парой, то это означает, что в целях размножения соединились два пола и из их связи возник Авель».

Первоначально соединенные силы Солнца и силы репродукции разделились и произвели два рода людей. Каин и Авель изо дня в день, ежечасно

*) Все эти стадии человек проходит вновь в онтогенезе эмбрионального и последующего этапа жизни.

ведут в нас борьбу между собой, т.к. Авель представлен в нас артериальной (красной) кровью... а Каин — венозной, наполненной ядовитой, несущей смерть углекислотой. ... Авель живет далее в Сете (Зете) (в новом вдохе. — Авт.)... род Авеля-Сета стал носителем божественной мудрости и интуиции; его представители были жрецами и королями «божией милостью». ... Род Каина владеет силами размножения (не обязательно физического) вместо интуитивной мудрости. ... в него входят работники в мире, научные исследователи и т.п.» (ИПН. 265, S. 394f.)

В пояснение своих сообщений Рудольф Штайнер дает рисунок, который мы приводим дополненным ранее выявленными аспектами (рис. 82). Наряду со многим другим он раскрывает нам эволюционный и макрокосмический смысл исследуемой нами апокалиптической печати.

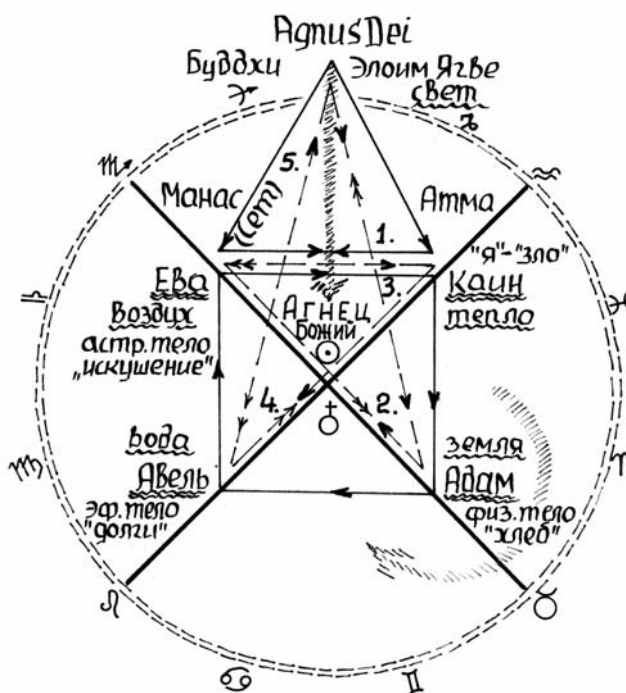


Рис. 82 (Согласно ИПН. 265, S.392 f. Движение по пентаграмме следует представлять себе идущим в обоих направлениях.)

4. Структура Вселенной и человек

Вселенная представляет собой тотальность, в которой сущностно сочетаются пребывающее (вечное), нисхождение и восхождение по ступеням совершенства и развитие во времени. Единство всех этих ее свойств обуславливается сознательным всеознанием, которое в эволюционном ци-

Приведенная на рис. 83 схема имеет целью облегчить общую ориентацию в наших рассматриваемых, чтобы, несмотря на их многоаспектность, не упустить из виду их целостный характер. Как явствует из схемы, высший прафеномен человека нисходит по четырем ступеням: Великой Пралайи, духовных состояний формы, эфиров и элементов. Нисхождение это носит характер жизненного процесса — высшего и низшего, — поэтому его «поступенность» всегда целостна в себе.

На самой нижней ступени мирового целого прафеномен воплощается в отдельном человеке, образуя в нем *единство* сознания, жизни и формы, что человек и переживает как свое Я. Прафеномен в человеке, а следовательно, и его Я хранят в себе в снятом виде все мировые сферы, через которые прошел прафеномен на пути к воплощению. Действующая здесь закономерность такова: чем ниже ступень нисхождения, тем с более высокой сферой связана она и тем более отражательный, бессущностный характер приобретает она — с тем, чтобы на последней ступени формы сознания образовалась пустота, место для начала человеческой свободы. Когда же идея ее постигнута, начинается работа над эфиризацией абстрактной формы сознания. Осуществить ее возможно по той причине, что любая дифференциация, субъективация, даже утрата принципа жизни совершаются внутри мирового целого, его макрозаконы пронизывают любую отдельность, и то, что в ней снято, есть действующий в ней импульс развития к высшему.

Сказанное относится и к природе действующих в мире жизненных сил, эфиров. Так, например, тепловой эфир, служащий соединительным звеном между духом и материей, находится в связи с Высшим Деваханом. И в этом аспекте он есть космическая *морально действующая субстанция*. В своей обращенности к материальному он есть причина сгущения элемента тепла (его высшая природа проявляется в душевном тепле) — в первую очередь, тепла крови. Вместе с тремя другими эфирами тепловой эфир образует эфирную ауру Земли, ее жизненное тело, в котором действуют сонмы элементарных духов природы, вызывая процессы роста и увядания. Есть и еще одна форма существования эфиров: в составе человеческого эфирного тела. В нем они обуславливают жизненные процессы, а по мере того, как их осознает Я, — процессы душевные, например пламя вождений, которое, имея свою первопричину в астральном теле, тесно взаимосвязано с жизненными процессами. Наконец, по мере умирания минеральной земли, эфиры частично начинают деградировать и погружаться в подприроду, порождая феномены магнетизма, радиоактивности и др.

Всю эту многоплановость существования и действия эфиров необходимо познавать, если мы желаем подняться «со дна» бессущностного бытия.

В высшем человеческом прафеномене, который нисшел в эфирно-физическую форму бытия, действует сила Логоса — Творца человека на протяжении всех предшествующих эонов. В эфирном мире Его действие,

как его описывает Рудольф Штайнер, выражается в следующем: «Высокая тонкая эфирная субстанция» пронизывает звуковой эфир так же, как в нас смысл мысли пронизывает звук, произносимый нашей гортанью и ртом, что звук делает словом. «И это наполняющее пространство Слово, что изливается в звуковом эфире, оно в то же время есть источник жизни, ткущая мировая жизнь». (ИПН. 122, 18.8.1910.)

В восточной традиции этот высший эфир называют праной. Он есть не что иное, как явленные в единстве космическая жизнь и космическое сознание: «Я и Отец — одно». Когда начинается развитие, формообразование, они разделяются. В человеке они строят органы тела, благодаря которым возникают жизненные процессы, восприятия чувств, а затем полагается начало эмансипации интеллекта от телесных процессов, что выражается в конце концов в утрате мышлением бытия.

Образование органов тела началось с процесса дыхания-питания, который имеет два аспекта: высший, чисто духовный, направляющийся в голову (через мышление и восприятие), и низший, органический. С высшим связано развитие нервной системы и обретение человеком своих, индивидуализированных, обособленных от природы причинно-следственных связей. Низший аспект дыхания-питания разделился на дыхание воздухом и питание грубыми

материальными веществами. Это привело к образованию кровеносной системы. Под влиянием процессов развития, идущих в нервах, система кровообращения разделяется на артериальную и венозную. Кровеносная система образовала, в виде двух «столпов», эфирно-физическую опору для индивидуального Я, развивающегося (сначала как низшее «я») жизнь восприятий и мышления

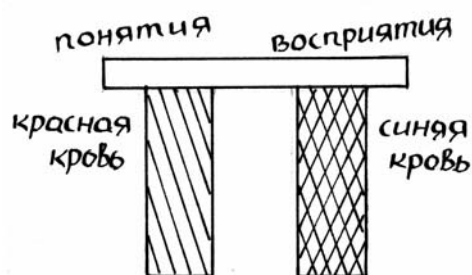


Рис. 84

(рис. 84), которые также есть род тонкого дыхания. Другой своей стороной органический процесс образования красной и синей крови уходит на духовную, сверхчувственную сторону бытия системы желез, особенно тесно связанной с высшим развитием.

Такова организация современного человека. В нем коренится глубокое противоречие: то, что образует его индивидуальную жизнь — низшее «я», — бессущностно, лишено истинной жизни, оно зиждется на отрицании, вызывает смерть. Красная кровь постоянно умерщвляется синей. Более того: «Живое в воздухе умирает, — говорит Рудольф Штайнер, — когда мы его вдыхаем... В нашем глазу умирает луч света. Мы убиваем его, чтобы воспринимать глазом». (ИПН. 155, 16.7.1914.) Поэтому до поры до времени химический и жизненный эфиры изъяты из той сферы, где человек

мыслит и воспринимает чувственно. «Если бы мы были в состоянии убивать также химический, или звуковой, эфир, то в нашем физическом теле постоянно звучали бы волны гармонии сфер. А если бы мы могли убивать и жизненный эфир, то мы постоянно убивали бы в нас космическую жизнь, струящуюся к Земле». (Ibid.)

В древнелемурийскую эпоху, говорит Рудольф Штайнер, жизненный и звуковой эфиры были изъяты у человеческого произвола. В Библии об этом сказано, что человеку не было дано вкушать от древа жизни после того, как он обратился к выработке восприятий и мышления. Но позже удержанное в духовных высях сошло на Землю в эфирном теле Иисуса из Назарета (см. ИПН. 114, 21.9.1909).

5. Библейский миф о творении в свете Антропософии

Через метаморфозу сознания человеку дано воссоединить Древо познания с Древом жизни. Работа эта носит характер Мистерии. Ее недостаточно познать одним лишь рациональным умом. Поэтому методология Духовной науки прибегает к иносказательному языку мифа. Рассудок находит мифологию наивной, ненаучной, противоречивой, случайной, и все это по той причине, что в ней вечное и временное, иерархически-сверхчувственное и земно-человеческое даны часто в наложении одного на другое, ибо образ апеллирует к «познанию разом». Познание мифологического образа состоит в разделении его планов, но в сохранении для познания их единства.

Христианская мифология в своей сути *эволюционистична*. Современная констелляция человека в ней возводится к началу земного эона, когда все развившееся в течение трех предыдущих эонов выступает в виде большой астрально-эфирной совокупности. Вся она есть один лишь человек, вернее — человечество. В этом состоянии все отставшее смешано в одном космическом существе с тем, что в прошлом развивалось правильно. Когда такого рода Всечеловек начинает новый этап своего развития, то его нормально развитые части долго вызревают в духе, прежде чем материализоваться. Отставшее же жаждет нового воплощения как можно скорее (поскольку быстрее «тяжелеет») и потому получает его, материализуется, будучи ещё не способным развивать в инобытии индивидуальный дух. Отделяющееся освобождает от своего бремени единое космическое человечество, однако, и нисходя на Землю, остается частью его — даже и тогда, когда развивается в самостоятельные царства природы. Таково основание единства человека и природы. Поэтому Гёте, зная (хотя и не столь конкретно, как это стало возможно благодаря Антропософии) об этом, писал: «Природа! Мы окружены и опутаны ею, не будучи в состоянии выйти из нее и не будучи в состоянии войти в нее глубже. ... Все люди — в ней, и она — во всех».

Человек нисходит на Землю, главным образом, в том смысле, что он *нисводит сюда свой дух*. Все остальные аспекты человеческого воплощения — второстепенны. Второй коренной особенностью человека является то, что он, воплощаясь индивидуально-духовно на Земле, остается в связи со своей более высокой духовностью, которая на Землю не сходит. Это также роднит его с царствами природы, поскольку их духовность (групповые «Я») остается в сферах духа.

Мифология «Золотой легенды» углубляет и конкретизирует библейский миф о сотворении человека и мира. В ней описывается то состояние земного эона, в котором Логос из средоточия космического Адама-Кадмона, еще содержащего в себе будущую планетную систему, озаряет ту часть человеческого прафеномена, которой предстоит прийти в отношение со становящейся вещественностью. Из этой части потом образуется система дыхания-питания. Но вначале она еще не подвержена формообразованию; она представляет собой некое силовое единство космической жизни и мудрости. В этом смысле следует принять точку зрения Библии, говорящей о том, что сначала был создан Адам, а потом Ева. Только ступень та еще не соприкасалась с «прахом» земным, с формообразованием в инобытии. Логос-Буддхи осеял тогда вершину пентаграммы-прафеномена и привел к Откровению Манас — действие Св. Духа в ином, Еву, пра-Матерь того *живого*, которое способно выработать самосознание, способно на духовное «зачатие» и «рождение». Так Сын открылся через Духа Святого (см. рис. 9а, б, 34). А далее высшая космическая соединенная сила жизни и сознания, тяготеющего к формообразованию, достигает эволюционного действия Отца, импульсирующего Элоимов. Так возникает «Каин» — переходная ступень от сверхчувственного к чувственному: тепло (огонь). На этой ступени творения еще нет ни противостояния, ни зла. Она выражает лишь ориентацию Троицизма на творение, на действие, идущее сверху вниз.

Переориентация высшего сказывается позже на отставших частях Все-человека, и на определенной ступени материализации начинается разделение уже самого человечества — расообразование. Но и в каждой человеческой монаде сохраняется противоположность стремления к Земле и к духу. Благодаря ей астральное тело человека получает форму гексаграммы, двух треугольников. Гексаграмма развивается из пентаграммы эволюционным путем.

В Лемурийскую эпоху Духи Формы направили человека к земным инкарнациям. Воздействуя на его прафеномен, они повернули пентаграмму вершиной вниз и тем обусловили решающее действие земных сил на формирование головного образования человека. Последствия того этапа развития человек переживает по сию пору. Рудольф Штайнер говорит об этом так: «Человек растет вверх, но навстречу ему растет некий род невидимого растительного образования, которое свои корни развивает в голове, а цветы — внизу... Из мирового пространства, с Солнца это сверхфизическое человеко-растение растет по направлению к средоточию Земли». (ИПН.

323, 17.1.1921.) (По этой причине движение эфиров по пентаграмме идет в обоих направлениях.)

В начале Лемурийской эпохи человека пронизывал только этот «растениеобразный» эфирный поток, приходивший с Солнца и вступавший в человеко-растение через образование, ставшее впоследствии конечностями. Поверхность Земли представляла тогда собой огненно-воздушную стихию, сгущавшуюся постепенно до водного состояния. Своим головным образованием человек, словно «корнями», прикреплялся к тому, что внизу оплотнело быстрее. Будущую систему конечностей и обмена веществ, в которых коренится бессознательная воля, развивали в нем высшие силы, поэтому она была ориентирована в сторону Солнца, как это имеет место теперь у растений.

По мере втягивания астрального тела в физическое человек начал принимать горизонтальное положение, проходить свою человеко-животную стадию, формировать систему семи жизненных процессов. Так были им

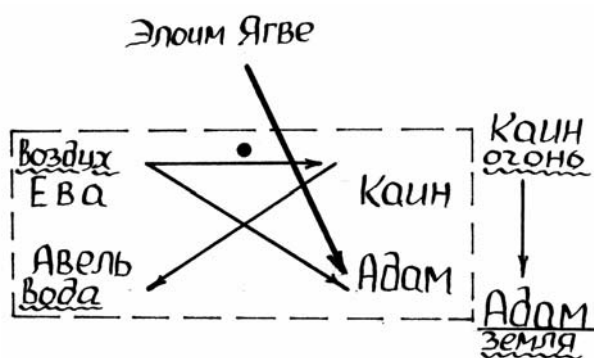


Рис. 85

повторены состояния развития в зонах Солнца и Луны. Для него на этом этапе развития решающим было — с какой стороны приходит действие формирующих сил. (Позже это сказалось в переселении народов*), а в настоящее время — в противостоянии цивилизаций Востока и Запада.) Когда началось действие душевного

элемента, т.е. когда групповое Я стало находить отношение к отдельным человеческим монадам, они приняли вертикальное положение. На этих первых этапах развития Всечеловека в земных условиях он не просто повторил свои прошлые состояния, но выработал силы для новообразования. Его прафеномен стал претворяться в четверичность+троичность, т.е. в семеричность. Опираясь на уже рассмотренное, это можно представить себе в том виде, как показано на рис. 85.

Силами, обусловившими развитие человека в описываемый период, были космическая жизнь и химизм — творящее, вибрирующее Слово. Они вызвали оплотнение духа до состояния воздуха. Ранее того тепловой

* Если человек движется на север, то его эфирное тело расширяется, если на юг — то сжимается; оно уменьшается и при движении на восток. (см. ИПН. 266/3, S. 174, 180.)

эфир стал теплом внешнего мира. В элементы становящегося микрокосма вступает творящая сила Духа Формы, соединяющего все монады в центре дарованного им Я. Сила Элоима достигает человека, будучи наполненной жизнью солнечного Логоса. Но по мере формирования индивидуального начала, не способного претворять элементы, жизнь отступает от человека. В нем возникают зачатки скелета — минерализованного остова. Он получает грубое физически-материальное тело, минерализованную «твердь», в себе. Происходит разделение на два пола, чем часть репродуктивной силы освобождается для развития интеллекта. Параллельно развивается эволюция видов в тех субстанциях, которые Адам Кадмон выделил из себя как отставшие.

Так расшифровывается духовнонаучно «Золотая легенда». В ней же самой рассказывается, что Адам, еще будучи в Раю, созерцал Ангела, имевшего вид пентаграммы, стоящей на двух колоннах. На одной из них была изображена буква J (Якин), на другой В (Боас). Рудольф Штайнер, пересказывая легенду, говорит далее: «Так явился Адаму Ангел в Раю под смоковницей (символ Буддхи. — *Авт.*). Своим видел Адам этот знак — образ Ангела, — и он поклялся никогда не заблуждаться в отношении силы, представленной (документированной) в J и В. И Адам всякий раз обретал силу и отраду, навещая место, где могло происходить то явление.

Однако в Лемурийскую эпоху он всё же это совершил — впал по вине Люцифера, принесшего искушение, в заблуждение по поводу силы J и В. И когда после того Адам снова отыскал то место, где являлся Ангел, то пережил там лишь ужас от своего собственного существа. Поверженная, [т.е. перевернутая] пентаграмма с одним разомкнутым острием [вверху слева] — в виде такого знака явился на этот раз Ангел Адаму, угрожая огненным мечом. И Адам убежал». (ИПН. 265, S. 349.)

Свой прафеномен созерцал Адам в Раю, явленный в Иерархии Ангелов. Ему открывался Манас на его пути от Буддхи к Атма — треугольник Троицы в эволюции, который заключал в себе прафеномен человека, направленный к развитию в сферу Земли, где ему надлежало обусловливать семичленный феномен человека.

Но у Адама была до грехопадения и другая возможность развития. Мировая жизнь и мировой химизм служили ему двумя опорами. Это были два потока (единые в своей сути) сил, исходящие от творящего Логоса, как бы два существа света. Благодаря их действию Адам мог стать возвышенным подобием Бога, преобразив себя в треугольник высших сил, минуя выработку триединой души и низшего «я». В таком случае он как бы «лег бы балкой» Манаса на те две опоры, на которых стояла пентаграмма, и в таком виде понес бы ее в следующий эон. Но, случись такое, он никогда не овладел бы индивидуальным высшим Я; единство его трехчленного духа удерживалось бы не его, а более высокими силами, и он, естественно, никогда не стал бы свободным. И вообще оказался бы *излишним* феноменом в творении мира.

Но иное предопределено было человеку свыше: стать десятой Иерархией, соединяющей в себе любовь и свободу. Поэтому его прафеномен был увлечен в сферу материального, а его опоры стали «Авелем» и «Каином», между которыми возникли вражда, противоречие; на них-то, собственно, и держится низшее «я» (рис. 86).

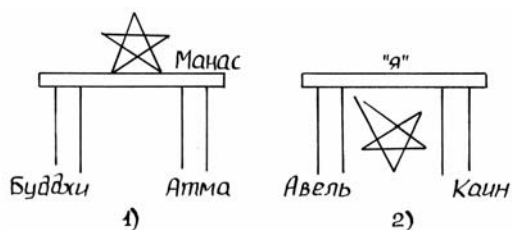


Рис. 86

Внешнее, космическое тепло вошло внутрь человека, его прафеномен «опрокинулся»: он полетел «головой вниз», а лучше сказать, «за головой», чтобы там, внизу, получить голову. Его эфирная кровеносная система астрализовалась, придя в отношение с дыханием воздухом. В Библии сказано:

«...и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7). Это были «воздух» и «жизнь» пра-Евы — Матери Мира, пришедшие к человеку с другой стороны (как его «сыновья»), от чувственного мира. Душа человека тогда обрела форму, облеклась телом душевным, а тело сделалось вещественно плотнее, отчего душа, в свою очередь, «была принуждена, — пишет Рудольф Штайнер, — подчиниться законам, сообщенным этому веществу внешней земной природой. ... тело приняло под влиянием внешних земных сил столь определенную форму, что душе стало невозможно отныне изливать всю свою внутреннюю силу в это тело». (ИПН. 11, S. 75.)

Такой ценой человек положил начало формированию собственной души; прежде же он жил единой космической душевной жизнью Всечеловека, в котором у человеческих монад даже астральное тело было одно на всех.

С рождением собственной душевной жизни в человеке происходит разделение на два пола. Тогда и возникают Адам и Ева, о которых повествует Библия. Они стали земными проекциями своих духовных прообразов. Ибо, как сказано, нет ничего духовного, что не имело бы своего отображения в чувственной реальности.

С разделением человека на два пола в развитии наступил исключительно важный момент. «То, что называется духом, — пишет далее Рудольф Штайнер, — способностью мыслить, прежде не могло найти себе места в человеке. Этой способности нельзя было найти органа для своей деятельности. Душа тратила всю свою силу на созидание тела. ... Перестав оплодотворять самих себя и начав оплодотворяться взаимно, люди получили возможность часть своей производительной силы обратить вовнутрь и стать мыслящими созданиями». (Ibid., S. 76f.) Внешне это выразилось в том, что у человека образовался позвоночник, отодвинувший центр мышления от центра репродукции. Между ними образовалась система *семи* лотосов.

«Мужское» и «женское» в человеке разделяются не только физически, но и душевно-духовно. С тех пор развиваются два рода мышления. Формообразующая сила Адама идет на построение «мужского» по своему характеру мышления, пластическая сила Евы — «женского». Как существует два разных по своей природе рода крови (артериальная и венозная), так развивается в каждом человеке с той поры два рода мышления, представленные образно опять-таки Каином и Авелем, которые человек приводит в себе к единству. Но соединяются они в нем не сущностно. В человеке образуется даже два рода мозга, между которыми — как между синей и красной кровью — идет борьба. Физически-материальный мозг, которым мы рефлектируем, стремится убить в нас физически-эфирный мозг, работающий в созерцании, идущем к ясновидению. Рудольф Штайнер поясняет оба аспекта этой проблемы с помощью рисунка (рис. 87).



Рис. 87 (ИПН. 265, S. 391)

Сравнив этот рисунок с рисунком 78, мы значительно глубже поймем современную проблему познания как коренящуюся уже у истоков земного эона и потому отраженную в библейском мифе о происхождении человека.

6. Совокупный образ человека

Рассматривая мифы о сотворении мира и человека, мы могли заметить, что они довольно трудно выстраиваются в единую временную последовательность. Это объясняется тем, что их начала простираются в сферы еще надвременного бытия, в сферы первопричин, следствия которых проявляются согласно многим, не только временным, принципам. «В чувственном мира, — говорит Рудольф Штайнер, — нет причин; они обретаются только в сверхчувственном. Здесь мы имеем одни только знаки». (ИПН. 265, S. 287.) Исследователь сверхчувственного, не руководствующийся личным опытом переживания высших миров, стремится через «знаки» взойти к первопричинам. Поэтому для организации процесса познания ему особенно необходима соответствующая методология.

Когда Адам созерцает в Раю перевернутую пентаграмму, то в ней ему открывается его новая судьба. В «Золотой легенде» говорится еще о Херувиме с огненным мечом, явившемся Адаму. Это тот Херувим, благодаря которому в круге божественной воли рождается мировой крест.

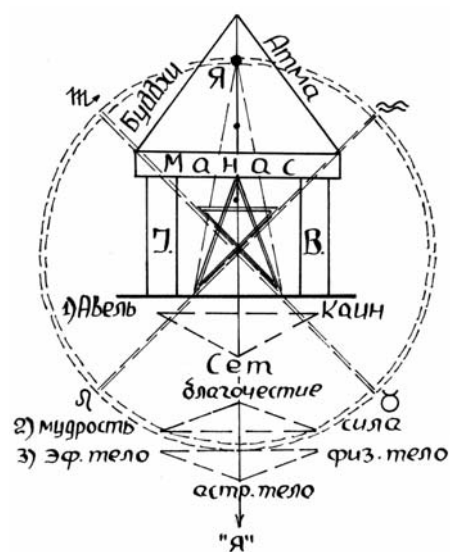


Рис. 88

В его центр низошло, как импульс, наивысшее Я мира, составляющее единство Божественной Троицы. Адаму оно является как огненный меч, неизмеримой духовной силы, указующий ему путь вниз, к земному «я». Перевернутая пентаграмма дала развитию новый закон, в силу которого возникло дыхание, а с ним и разделение высшего единства жизни и сознания. Две райские колонны становятся в человеке также «древом» крови и «древом» нервов. Их закрепление в эволюции видов, которой подвержен человек, и выражают два образа, два «знака»: «Каин» и «Авель». Им, как тезису и антитезису филогенеза, надлежало рождать становление, ведущее к онтогенезу мыслящего сознания. Выражением этого последнего становится Сет (Зиф), «рожденный» взамен Авеля. «Авель, — продолжает Рудольф Штайнер в цитируемой нами лекции, — означает мудрость, Каин — силу, крепость. ... Сет означает благочестие, которое должно мудрость соединить с силой». (Ibid.) Через Сета высший треугольник духа нисходит в инобытие, вслед за прафеноменом человека. Космическое соединяется с земным человеком. И мы получаем совокупный образ человека, рождающегося из духовных высей на Землю. Каждый отдельный человек носит теперь его в себе (рис. 88).

В его центр низошло, как импульс, наивысшее Я мира, составляющее единство Божественной Троицы. Адаму оно является как огненный меч, неизмеримой духовной силы, указующий ему путь вниз, к земному «я». Перевернутая пентаграмма дала развитию новый закон, в силу которого возникло дыхание, а с ним и разделение высшего единства жизни и сознания. Две райские колонны становятся в человеке также «древом» крови и «древом» нервов. Их закрепление в эволюции видов, которой подвержен человек, и выражают два образа, два «знака»: «Каин» и «Авель». Им, как тезису и антитезису филогенеза, надлежало рождать становление, ведущее к онтогенезу мыслящего сознания. Вы-

Главной предпосылкой его формирования стало физическое выпрямление, за которым следуют душевное и духовное выпрямления. Они позволяют индивидуально, сознательно переживать нравственную силу мирового эфира. Но эти два последних рода выпрямления еще не завершены, что особенно хорошо показано в 9-й главе «Философии свободы».

Познание нравственности зародилось в среде человечества в эпоху Сократа, Платона, Аристотеля, условия же для него сложились уже в эпоху Сета. Видимо, Сета следует назвать первым в полном смысле слова, т.е. во всех трех оболочках, Homo erectus.

Среди многих сообщений Рудольфа Штайнера о телесном выпрямлении человека, одно, несомненно, можно считать ключевым. Оно содержится в цикле лекций, который называется «Подступы к познанию Мистерии Голгофы». Рассказывая в ряде лекций о деяниях Христа до нисхождения на Землю, Рудольф Штайнер подчеркивает, что горизонтальное положение человеческие монады приняли еще в эоне древней Луны, а на Земле в Лемурийскую эпоху человек «учился лунное положение преобразовывать в земное» и подвинул дело до выпрямления. Помогли ему в этом Духи Формы, начав изливаться в человека силу Я. «И первой манифестацией этого Я-излияния является та внутренняя сила, которая выпрямляет». Так, изменяя свое *положение*, человек вырывается из сил Земли. «Сама Земля содержит в себе духовные силы, способные пронизывать позвоночник, если он в естественном росте — как у животного — остается горизонтальным. Но у Земли нет сил, способных непосредственно помочь человеческому существу ... стать вертикальным». (ИПН. 152, 7.3.1914.)

Получая силы для выпрямления из внеземного, древний человек был вынужден ослабить свои связи с силами Земли, перестать определяться ими в своем развитии, не будучи еще способным взять это развитие в собственные руки. Поэтому уже в древнее, лемурийское время, сообщает далее Рудольф Штайнер, на помощь человеку пришли силы космического эфира, которые, как «древо жизни», были удержаны от грехопадения. Они были частью Всечеловека, и *в них прафеномен никогда не терял вертикального положения*. Теми силами воспользовался Христос, чтобы из космоса пронизать Собой человека и тем уберечь его душу при выпрямлении от ввержения в хаос.*) Иными словами, на эфирном плане человеческое «Я» от момента его зарождения было пронизано макрокосмическим Я Христа. Именно этот факт, следует считать, и стоит за легендой о Сете.

Процесс физического выпрямления длился, фактически, до третьей, древнеегипетской, культурной эпохи, ибо до того времени человек хотя и стоял вертикально, но сознательно этого не переживал. Египетские жрецы начали строить пирамиды и обелиски как зримые образы представле-

*) Та эфирная сила, персонифицированная в космосе как существо ангельского рода, называется Натановой Душой, поскольку она воплотилась в младенца Иисуса Натановой линии, о котором говорится в Ев. от Луки.

ний горизонтали и вертикали, как наглядные образы выпрямления. Они оказывали большое воспитательное и индивидуализирующее действие на всех, кто их созерцал. В душе и в духе человек выпрямляется в процессе культурной работы, по мере развития социальных отношений, двигаясь своим низшим «я» снизу вверх — от души ощущающей к душе сознательной. Но когда при этом он утопает в низших сферах души, то в нем снова оживает древний хаос. «Я» ослабевает, культура разрушается, возникают аномальные теории, типа психоанализа, и т.п.

7. Духовно-материальная эволюция человека как вида и онтогенез «я»

Рудольф Штайнер говорит, что в начале и даже до середины Лемурийской эпохи Земля состояла из пронизанного теплом вещества, среднего между водой и воздухом, родственного современному белку. Химические элементы тогда только еще возникали. «Горячий пар окутывал всю землю. Атмосферу, состоявшую из (оживленного. — *Авт.*) пара пронизывали, наподобие современных воздушных, эфирные течения». (ИПН. 266/1, S. 173f.) Физические и эфирные тела человеческих монад «вырастали» сначала на той земле подобно растениям. Своей будущей головной частью они прикреплялись к несколько более твердому «дну» мирового океана, состоявшего из воздуха-пара. Когда солнечное действие, внешне ослабленное той плотной атмосферой-океаном, проникало в монады, в них образовывались астральные тела. Они представляли собой некоего рода «ответвления», остававшиеся связанными (словно пуповиной) со всеобщей астральностью человеческого вида. Отдельные особи этого вида, обзаведясь таким астральным телом, постепенно эволюционировали в образование, представлявшее собой внешне некоего рода птице-рыбу, которая плавала-летала в той атмосфере, намного более плотной, чем современный воздух, но более жидкой, чем современная вода. Действием определенных эфирных потоков человеческая монада обрела кожу, закрылась от окружения. Потом под действием Я пришло выпрямление, формирование легких, гортани. Наконец, человек обрел речь. Она сначала состояла лишь из отдельных звуков, обладавших сильным магическим действием на окружающую природу.

В свое астральное тело воспринял человек Я, действовавшее из космоса. Это произошло наподобие того, как ранее монады наделялись астральным телом. Я, вошедшее в каждого человека, оставалось частью *единого Я всего человечества*, было соединено с ним некоего рода «пуповиной», опекалось Духами Формы. Тогда в человеке началось сумеречное восприятие внешнего мира, его органы чувств начали открываться вовне; «в человеке в ответ на воспринимаемое извне стали возникать удовольствие и неудовольствие, Я воздействовало на астральное тело; железы ... образовали чувства симпатии и антипатии». (Ibid. S. 351.) Так было поло-

жено начало индивидуальной душевной жизни человека. Он стал «гражданином» двух миров, ибо в нём, наравне с чувственным, сохранилось и сверхчувственное восприятие. В нем ему открывалось то, что позже стало его миром идей.

Нисхождение человека из сверхчувственного в чувственную реальность сопровождалось сильным воздействием на него люциферических существ — отставших еще в зоне Луны Ангелов. Свою человеческую ступень они должны были пройти в зоне Луны, пользуясь для этого лунными монадами. Но они не успели того развития завершить и начали наверстывать упущенное, пользуясь земным человеком. В их отставании, конечно, была заключена мировая необходимость, поэтому их роль в развитии земного человека двоякая. Благодаря им в астральных телах земных монад развились вожеления, действовавшие на нервную систему этих монад (преобразуя нервы во внешние органы чувств), а также и на их эфирные тела, в результате чего органы чувств открылись вовне. (Ibid.)

Другой род люциферического влияния на человеческое развитие состоял в том, что человек благодаря ему развил способность мышления. Это влияние исходило от особого рода существ, которые опережали общее развитие человечества еще в зонах древнего Солнца и Луны. На Земле, в Гиперборейскую эпоху, когда земное образование состояло лишь из огня и воздуха, они уже обладали вертикально ориентированной формой. В эзотеризме их называют Solar pitris (солнечные отцы). Они активно вмешались в развитие человека в Лемурийскую эпоху, когда Луна выделилась из Земли и Ягве произвел разделение человечества на два пола. Как получеловеческие-полубожественные существа — их еще называют «лунными адептами», подчеркивая этим их опережение развития в зоне Луны — находились они тогда среди человеческих монад, противодействуя намерениям лунного бога Ягве. Они видели, что Ягве ограничивает свое действие в человеке лишь силами размножения, стремясь превратить людей в «прекрасные статуи», застывшие формы, увековеченные «памятники интенции его развития». (ИПН. 93а, 25.10.1905.) И они тогда как бы сказали людям: «Вам не следует идти за Ягве, он не даст вам подойти к познанию; вы же должны достичь познания. — Это и есть (райский) змей. Он приближается к женщине, поскольку женщина обладает силой производить из себя потомство. Ягве тогда сказал: Человек стал подобен нам, — и принес в мир смерть...» (Ibid.) Ответным действием на это стала реинкарнация, а затем Христос принес воскресение плоти.

Такого рода диалектика пра-бытия действует от начальных этапов земного становления человеческого рода. Поэтому Рудольф Штайнер, на что мы уже указывали, и говорит, что все на физическом плане действует согласно закону противоположности, полярности (Gegensätzlichkeitsgesetz). (ИПН. 165, 9.1.1916.)

Кому не нравятся противоположности, кто желает избежать всякой полярности, тот просто рискует выпасть из правильного развития. Ис-

тинная полярность, т.е. та, которая служит развитию, с необходимостью приводит к синтезу, в котором каждая вещь встает на *свое* место. Совершая такую деятельность, человек развивает *справедливость* — главную добродетель, присущую земному эону (см. рис. 33). Рудольф Штайнер говорит: «Силы, обусловившие наше выпрямление в детстве... не теряются в дальнейшем. Они остаются, но действуют в добродетели...всеобъемлющей справедливости ...» (ИПН. 159/160, 31.1.1915.) Укрепляясь в справедливости, человек приходит во все более тесную связь с мировым Духом, с Богом. Несправедливость же, напротив, отдаляет человека от духовного мира его происхождения, от связи с Богом.*)

Сказанным, мы считаем, достаточно убедительно показано, что необходимо и правомерно расширить понимание и сферу действия основного биогенетического закона. Антропософия делает это доказательно. Процесс выпрямления коренится в глубинной биологической и этической филогенетической сущности человека. Его правильное осуществление с помощью воспитания и самовоспитания создает важнейшие предпосылки для восхождения от низшего «я» к высшему. Но современное человечество, особенно в лице худших своих представителей, много грешит именно против добродетели справедливости.

* * *

Земная аура живет многополярностью, сказывающейся вплоть до географического облика Земли. Благодаря сообщениям Рудольфа Штайнера мы знаем, что принцип физического формообразования действует на Земле с особой силой в направлении с севера на юг, а эфирного — с юга на север. Поэтому в северном полушарии преобладают континенты, а в южном — водная среда. С востока на запад и с запада на восток особенно сильно действуют астральные силы. Там, где все эти силы сталкиваются между собой, возникают разного рода «застой», выражающиеся также и физически, как в конфигурации Земли, так и в ее царствах природы и в человеке. Например, сердце с его четырьмя камерами образовалось в результате такого «застоя», столкновения физических сил с эфирными, а астральных с Я (см. ИПН. 115, 26.10.1909).

Весь образованный в земной ауре человек является ее малым подобием. В одном медитативном упражнении Рудольф Штайнер дает знак пентаграммы, ориентированный по сторонам света (см. ИПН. 265, S. 229), а в цитированной только что лекции он далее показывает состав шестичленного человека (седьмой член там рождается в центре, он есть малое «я») как выражение трехмерного пространства. Если соединить одно с другим,

*) Тут можно было бы привести бесчисленное число примеров из социальной жизни, подтверждающих истинность духовнонаучной интерпретации справедливости.

то мы получим образ того, как выпрямился человек при переходе от Лемурийской к Атлантической эпохе. Для этого, говорит Рудольф Штайнер, он начал мигрировать с востока на запад. Ему тогда нужно было подвергнуть себя более сильному действию именно этого потока астральных сил Земли. Оно таково, что человек был поставлен им в новое эволютивное отношение. Под влиянием астральных сил, идущих с востока на запад, в человеке в тот период эволютивно выработалось душевное тело, т.е. все три оболочки пришли в более тесную индивидуализированную связь, образовав основу, еще одну оболочку для развития трехчленной души. Инволютивно, с запада на восток, в людях действовала тогда групповая душа ощущающая, основа которой силой Манаса была заложена еще на древней Луне. Во все эти глобальные процессы видового становления человека вмешивались «лунные адепты». Например, они противодействовали силам эволюционного потока, благодаря чему «застой» в физически-эфирных силах северно-южного направления послужил выработке формы человеческого лица.

Совершая миграцию на запад, на нарождавшийся тогда атлантический континент (она была продолжительной), человек духовно был обращен лицом на восток, откуда к нему приходило духовное действие Солнца. (Оно продлилось, по сути, до XIX в. нашего летосчисления, когда иссяк принцип *Ex oriente lux* — свет с востока. В знании о том потоке следует искать причину того, что алтари в храмах ставятся на восточной стороне.)

Когда человек выпрямился, то действие астральной ауры Земли на него изменилось. Наравне с групповым оно стало в нем и индивидуальным, приходя через астральное тело снизу вверх, а сверху вниз в него начало воплощаться индивидуальное Я, вызывая развитие трехчленной души и зарождение низшего «я». Попробуем всему описанному придать образную форму (рис. 89).

Из совокупности субстанций, элементов, вещественности и действий духовных сил сформировался человек сознательный. Как таковой он обладает семичленной структурой, при этом важен именно ее семичленный принцип, фактически же элементами ее могут быть различные члены человеческого существа (например, вместо трех тел могут быть рассмотрены три души). Поскольку же речь идет о принципе, то он может быть определен до степени онтологических категорий. Как семеричность, движущуюся метаморфозой противоположностей, категории эти мы сгруппируем в три пары, соединительным звеном которых может быть не что иное, как категория «отношение»; в семичленном человеке его образуют низшее и высшее Я (все это также выражено на рис. 89).

Отношение

субстанция	—	жертва
отражение	—	выпрямление
сознание	—	речь.

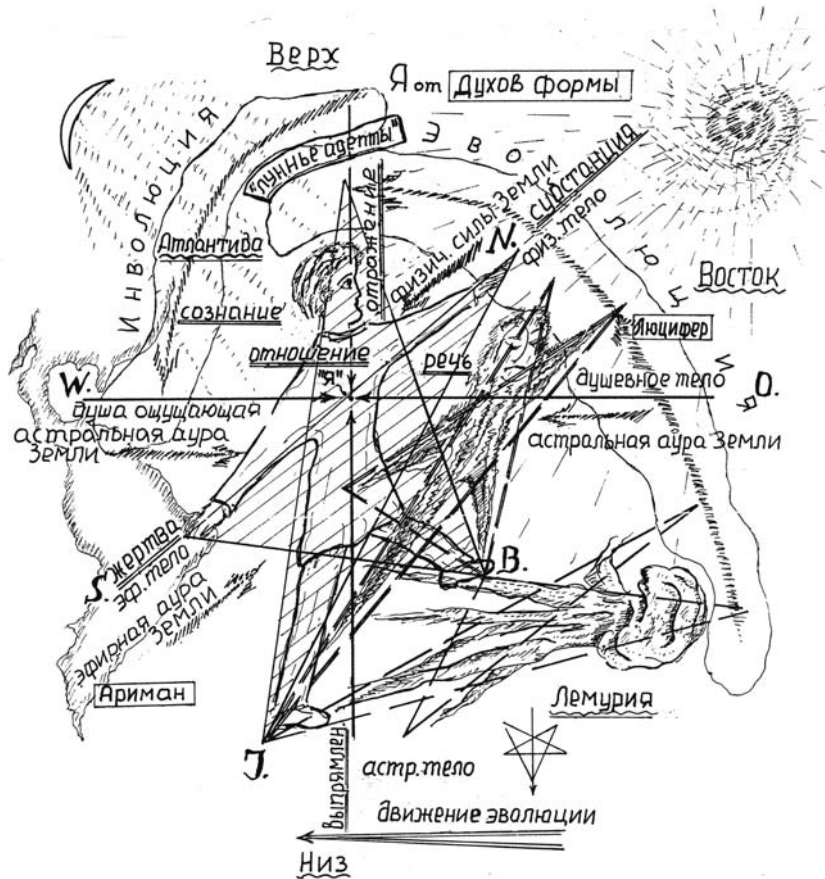


Рис. 89

Когда центр эволюции переместился на атлантический континент, человек впервые вышел из водно-воздушной среды на сушу и начал вырабатывать органы речи, способные произносить слово. Его физическая телесность завершила некоего рода «выворачивание» вовне, состоявшее в том, что тонкая вещественность физического тела, бывшая в Лемурийскую эпоху все еще подчиненной законам эфирного и астрального тел, *подчинила теперь их своим внешним природным закономерностям*, отчего связь человека с духом значительно ослабла, а физическое стало приходить в упадок. Тогда (это была середина земного зона) вся Земля вступила в стадию умирания.

Середина Атлантической эпохи есть абсолютная середина всего эволюционного цикла, через нее проходит его ось симметрии. В этот период в мировом развитии наступает тотальный перелом. Процесс нисхождения, овеществления духа сменяется процессом восхождения, одухотворения. В умирании материи эфирно-астральные силы вновь начинают брать над нею перевес, претворяя умирание в метаморфозу (рис. 90). Человек начинает перевоплощаться, формируя собственную судьбу, карму.

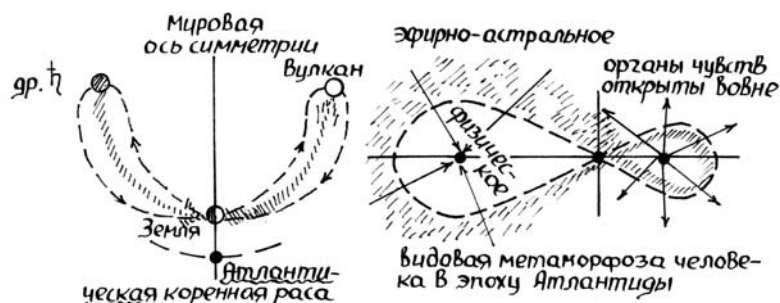


Рис. 90

С середины Атлантической эпохи всё — от минерала до человеческого мышления и душевных свойств, — что упорствует претворению, ведущему от материи к духу, начинает подвергаться опасности выпасть из нормального хода развития. В минеральном царстве это находит свое выражение в радиоактивном распаде. Человечество способно избежать упадка, лишь следуя актуальным задачам развития. А состоит человечество из индивидуальностей, которым и надлежит эти задачи решать.

С завершением Атлантической эпохи центр человеческой цивилизации начинает перемещаться на восток. Возникает то, что позже получило название великого переселения народов. Воздействия, приходящие из ауры Земли, помогли человеку в ходе того переселения выработать аппарат отражения, необходимый для понятийного мышления. Передовая часть атлантического человечества ушла, предводительствуемая великим посвященным Ману, в область Гималаев (пустыни Гоби) и оттуда затем началось развитие пятой, послеплатантической, коренной расы. Она состоит из семи культурных эпох, пять из которых движутся вновь с востока на запад, а две последние будут двигаться на восток. В общем и целом развитие человечества на Земле имеет форму гигантской спирали, разворачивающейся во времени и пространстве между четырьмя полюсами сил (сторонами света).

В ходе культурных эпох идет процесс душевно-духовного выпрямления; человек овладевает индивидуальным Я. Свыше, из Космоса, будучи опосредованным различными земными отправлениями: религиозными, культурными, — к человеку движется его высшее Я; навстречу ему, зарождаюсь уже в душевном теле и развиваясь через выработку триединой души, поднимается низшее «я».

До рождения Иисуса из Назарета деятельностью, приходящей свыше, в человеке облагораживалась та часть жизненного эфира, которая была повреждена из-за связи человека с земным. То была деятельность Христа, опосредованная Натановой Душой. Еще до наступления 5-й, послеплатантической, коренной расы (эпохи) благодаря этой деятельности в человеке были убережены от хаоса дар речи, зарождающиеся чувства, мыслепе-

реживания и волеизъявления. Это одновременно означало, что высокие духовные существа мыслили в человеке, а ему лишь уделялась некая божественная субстанция мышления, пронизывающая мир (Пан-София). Иерархические существа дали группам людей языки, отпочковавшиеся, уже по причине земных отношений, от общего пра-языка атлантов. Индивидуальное мышление, личностное переживание языка людям еще только предстояло завоевать себе, для чего требовалось более непосредственно, в «я» соединиться с высшим (т.е. индивидуализированным) собственным эфирным телом.

Задачу эту стало возможным решать, фактически, лишь в самое последнее время, путем перехода от рефлексии к созерцающему мышлению. В прошлом такая задача была по силам либо идущим путем посвящения, либо творчески одаренным натурам. В любом случае мы имеем тут дело с возобновляющимся преобладанием эфирного тела над физическим. Для человека это означает прохождение через еще одну видовую метаморфозу, не менее значительную, чем та, что сделала его прямым существом. Между обеими этими метаморфозами находится еще одна. Она также изменила человека как вид; в результате ее человек в 4-й культурной эпохе перешел от образного, мифологического мышления к понятийному.

К V–IV вв. до Р.Х. упадок физического материального мира зашел так далеко, что человек в своем мышлении начал интенсивно эмансипироваться от духовного мира и мыслить индивидуально. При этом наступила некоего рода «экскарнация» прафеномена из человеческого существа. Что прежде обступало человека изнутри и снаружи, приходя из сверхчувственного мира, начало отдаляться, оставляя на своем месте пустоту. Это человек и заполнил чисто чувственными впечатлениями, получаемыми от восприятий, и их понятийными соответствиями. В нем начала развиваться *совершенно индивидуальная душа ощущающая*. Вслед за тем, по мере индивидуализации эфирного тела, происходившего под воздействием индивидуализированного астрального тела и низшего «я», рождающегося в душе ощущающей, человек приступил к овладению душой рассудочной. Ему стали доступны понятия этики, права, в нем пробудилась индивидуальная совесть. Одновременно человек все более погружался в мир земного. В конце концов он оказался между двух альтернатив: *либо стать свободным, либо вытасать из нормального хода развития*. В первом случае перед ним встает задача вызвать в себе третью из указанных видовых метаморфоз. Именно «вызвать», поскольку на этот раз ни природа, ни боги не помогают ему. Свободу можно обрести только индивидуально.

Итак, дистанцируясь от своего прафеномена, человек эмансипировался в своей душе и в «я» от мировой обусловленности и так развил мир собственных мыслей, представлений, чувств, волеизъявлений, развил триединую душу. Развивая же душу, он начал восходить к духу. Ему необходимо это лишь понять. Тогда он найдет в себе силы и способы совершить новое «выворачивание» своей телесности, так сказать, «эфирным наружу». Тем самым он решит не только собственную, но мировую задачу.

Следует заметить, что физически-материальное «выворачивание», когда физическое стало господствовать над эфирным, совершилось только в человеке (в минеральном царстве произошло отпадение физического от эфирного). Благодаря тому все природное смогло получить через человека осмысленное завершение. Но гармония мира была разрушена. Ее разрушил человек. В век господства материалистического образа мышления трудно усвоить себе представление, что «скелет» Земли — ее горы, континенты омертвели и лишились жизни потому, что с середины Атлантической эпохи человек начал овладевать рассудком; что всё в окружающем мире есть выражение внутренних, духовных процессов, происходящих в человеке. Однако такое представление необходимо всякому, кто желает понять суть и смысл развития, тем более что такое представление доказуемо, если привлечь на помощь данные и методологию Духовной науки.

Начавшийся с середины Атлантической эпохи процесс окоснения, умирания минерального царства привел в середине следующей коренной расы, во времена греко-латинской культуры, к кризису связь физического тела человека с эфирным. Последнее утратило возможность достаточно быстро метаморфизировать первое. Возникла опасность, что человек вообще потеряет связь с такой телесностью и в ней нельзя будет дальше развивать самосознание. На помощь человеку вновь пришел Христос. Остававшаяся в высях безгрешная часть души человечества низошла на Землю и восприняла макрокосмическое Я — Христа. Христос, отождествившись с тремя оболочками Иисуса из Назарета, что произошло при крещении на Иордане, воскресил после смерти на Голгофе физическое тело человека, вызвав самую глобальную метаморфозу человечества *как вида*, которая с тех пор осуществляется в отдельных людях. Мистерия Голгофы вобрала в себя три другие узловые метаморфозы человека: выпрямление, переход к понятийному мышлению, овладение созерцающей силой суждения. *Она стала центром, принципом их единства. Так высшая, прафеноменальная четырехчленность человека* (см. рис. 78) *стала четырехчленной эволюционной Мистерией его индивидуального возвращения к Богу, водителем в которой является Сам Бог.*

Познание Мистерии Голгофы составляет задачу всей человеческой жизни, поэтому мы ограничимся лишь несколькими, так сказать, установочными сообщениями Рудольфа Штайнера на эту тему. В одной из лекций он говорит: «Христос должен был войти во все, что мы несем в себе как труп света (мы убиваем свет в процессе зрения. — *Авт.*), труп тепла, труп воздуха и т.д. Он стал родственным человеку благодаря тому, что стал родственным смерти. И мы должны чувствовать в нашей душе, что Бог должен был умереть, дабы наполнить нас, захваченных смертью через люциферическое искушение, и дабы мы могли сказать: Христос в нас». (ИПН. 155, 16.7.1914.)

Истинную смерть знает один лишь человек, поскольку он как я-существо включил в себя минеральное, то, что отпало от жизни, и обрел способность рефлексировать мысли, получать свой, но бессущностный дух. Нашим понятиям в мире майи не соответствует ничего истинного,

ибо их истинное есть лежащее в их основе духовное; «единственное, что являет себя в мире майи в своей действительности, есть смерть!» (ИПН. 132, 5.12.1911.) А поскольку она действительна, то человеку дано ее *действительно* преодолеть: путем соединения сознания с бытием, «древа познания» с «древом жизни» вернуться к тому истинному, что лежит за его теньвыми мыслями. Таков первый акт Мистерии человеческого воскресения. Необходимость его осуществлять стала актуальной с середины 4-й культурной эпохи, когда человек окончательно сложился как *Homo sapiens*. Именно такому человеку Христос и принес силу *смерть метаморфизировать*. «И когда Он прошел через смерть, то в человеческую жизнь Он внес силы, которые постепенно формируют для людей познание истинного облика смерти, т.е. познание того, что смерть, какой она выступает в чувственно мире... наступает ради жизни в духовном мире.»

«Христос обвенчался со смертью, которая на Земле стала характерным выражением Бога-Отца (см. рис. 78). Христос идет к Отцу, обвенчанный с Его выражением, со смертью, и образ смерти становится неистинным, поскольку смерть становится семенем нового Солнца в Мироздании... смерть на кресте становится семенем, из которого прорастает новое Солнце». (ИПН. 112, 6.7.1909.)

Человек, подражая Христу, производит опыты умирания в малом «я» на кресте семичленной метаморфозы мышления, когда достигает четвертого ее элемента — созерцания. Именно к такому пониманию Христианства Св. Духа ведет людей Антропософия. Созерцающая сила суждения позволяет нам «умереть» до наступления физической смерти и жить в духе. «Уми и будь», — так выразил эту задачу Гёте. А Ангел Силезский высказался так:

Кто не умрет прежде, чем умрет,
тот умрет, когда он умрет.

Деяние Христа, совершенное через Мистерию Голгофы, истинную силу начинает набирать лишь в эпоху души сознательной, когда человек овладевает своим Я всей совокупностью трех своих душ. В эту эпоху, в 1899 г., завершился последний этап (уже духовного) нисхождения в материю — Кали-юга, — длившийся 5000 лет и охватывающий собой период становления, начинающийся в египетской культуре души ощущающей и завершающийся, когда в решительную стадию своего развития вступила душа сознательная. Поэтому в XX в. назрел кризис также и в *астральном* теле человека.

Дело в том, что отражение мыслесуществ, производимое мозгом, улавливается астральным телом, поскольку в нем формируется низшее «я». По мере образования души сознательной перед этим «я» встает задача возводить индивидуальную духовную жизнь в триединстве души. Поэтому последнюю видовую метаморфозу, переводящую человека сознательного в ранг *Homo liber* — человека свободного, он может осуществить в себе лишь сам. Ее качественное отличие от двух других состоит именно в том, что в ней либо че-

человек все развивает сам, либо его ожидает полный закат личности. Человечеству действительно угрожает массовое впадение в слабоумие, которое потом закрепится в видовых признаках. Господство релятивизма, скептицизма, фантастические манипуляции с массовым сознанием с использованием электронных средств — все это признаки приближающегося безнадежного будущего, которое непременно наступит, если не будет сделано решающего шага навстречу подлинной свободе духа, сопровождающегося *видовой* перестройкой тройственной телесности человека. В этом вопросе гносеология сливается воедино с эзотерикой, социологией, националэкономией, чтобы по-новому их оживить, оздоровить. В этом смысле «Философией свободы» закладывается также краеугольный камень *социальной трехчленности*, основные идеи которой разработаны Рудольфом Штайнером.

По сути говоря, современная мировая констелляция человека такова, что в ней соединяются все его три описанные выше видовые метаморфозы, поскольку они образуют эволюционную целостность, подводящую человека ко Христу, прошедшему через Мистерию Голгофы. В этой целостности, как главное, совершается *воплощение эволюции мира в человека*. Все силы, творившие в течение трех с половиной эонов человека и царства природы, через жертвенное деяние Христа на Голгофе вошли в человека. Христос, став человеком, *в нём* взял крест мировой эволюции на Себя. Человек, говоря: «Не я, но Христос во мне», — становится *Христофорусом*, берет на себя «свой крест», что состоит в постепенном приобщении к *осуществлению через себя дальнейшей эволюции мира*. Восходя к чистому мышлению, к созерцанию идей, к свободным имажинациям и еще выше, человек в прямом смысле слова творит новую реальность, в которую, одухотворяясь, переходит мир инобытия. Он напечатлевает атомам новый мировой план, и они уже в соответствии с ним пойдут на построение следующего эона.

По мере того, как отдельный человек приступает к решению своей мировой задачи, через него начинает проходить ось симметрии мира. Старая ось остается при этом на своем месте. Новая же, проходя через индивидуальное Я, выражает собой *динамическую* середину того мироздания, с которым срастается конкретная человеческая индивидуальность. Такое мироздание носит субъектный характер, но Мироздание и состоит, по сути, из одних лишь субъектов. У Ангела Силезского есть на эту тему замечательное изречение:

Я вечность буду сам, когда покину время,
И в Бога заключусь, в себя вобравши Бога.

Нашими рассмотренными мы не исчерпали темы настоящей главы. Она будет еще раз поставлена в главе XII. Чтобы развивать ее далее, необходимо продвинуться вперед в структурном анализе дальнейших глав «Философии свободы».

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ

Глава 6. Человеческая индивидуальность

Метод мышления, опирающийся на семичленную логику метаморфозы, подводящую нас к имагинациям, не может быть мертвой схемой, которую, усвоив однажды, остается затем лишь применять автоматически и монотонно. В нем постоянны законы, формы же возникающего мыслительно-го процесса бывают самые разнообразные.

Мыслеформы «Философии свободы» выражают стремление мыслительного процесса к овладению волевым элементом, к повышенной чистой экзистенциальности духа. Законы метаморфозы адекватны такому стремлению и предоставляют большой простор для формообразования.

Переходя от пятой главы к шестой, обратимся еще раз к Якову Бёме, к тому, как он языком алхимии описывает действие исследуемых нами законов на пятой и шестой ступенях метаморфозы. «Этот четвертый природный облик восходит к пятому, к покоящейся живой борьбе частей (вода). На этой ступени, так же как и на *первой*, имеется внутренняя терпкость и безмолвие; но это не абсолютный покой, молчание внутренних противоположностей, а внутреннее движение противоположностей. Покоится в себе не покойное, а подвижное, воспламененное огненной молнией четвертой ступени. (Тот «подвижный покой» в главе 5 мог даже показаться нам некой «вялостью» изложения; однако сколь созвучно описание Бёме с тем, что мы рассмотрели в нашей предыдущей главе!) Но на шестой ступени *само* пра-существо осознает себя как такую внутреннюю жизнь (второй ступени и живую борьбу частей — четвертой. — *Авт.*); оно воспринимает себя через органы чувств. *Живые существа* (выделено нами. — *Авт.*), наделенные органами чувств, представляют собой этот природный облик». (ИПН. 7, S. 128.)

«Пра-существо» шестой ступени в нашем случае есть мысле-существо, которое в ходе метаморфозы теперь индивидуализирует себя. Главный для него «орган чувств» в нас есть тот, который дает идеальное восприятие. Чрезвычайно интересно то обстоятельство, что Бёме понятие жизни использует для 2-го, 4-го и 6-го «природных обликов» — элементов или ступеней в нашем случае. Это те элементы, которые в цикле метаморфозы играют *претворяющую* роль, близки к природе не столько элементов, сколько связей элементов, т.е. законов метаморфозы. Отличаются они от этих последних бóльшим присутствием в себе активно познающего Я, т.е. они менее формализованы, чем законы-связи элементов.

Элементы 2, 4, 6 соотносятся с изначальным, высшим Триединством, с мировым Я, потому они — антагонисты *ставшего* в четырехугольнике элементов 1, 3, 5, 7. Но они вызывают противопоставления как *процесс*. И они двойственны, *двоичны* по своей сути. Одной стороной они обраще-

ны к прошлому, к ставшему, другой — к будущему, становящемуся; сами же по себе они не принадлежат ни тому, ни другому. Было глубоко закономерным, что в главе 2 мы выявили два цикла (а третий играет там вспомогательную роль). Что касается главы 4, то две ее части образованы двумя троичностями, что продиктовано ее положением в центре симметрии первой части книги. Ее цикл IV возникает также в силу этого положения. В нем *явно* выражено то, что в главе 2 присутствует между ее первым и вторым циклами тайно, т.е. чисто духовно.

Шестая глава и вторая глава симметричны относительно центра первой части книги. Симметричны и их структуры. В главе 6 также два цикла; ее третий цикл, необходимый для придания ей единства и целостности, был дан, как мы видели, в главе 5; он там является циклом VIII. Дополнительный, третий, цикл в главе 2 дан последним, в главе 6 — первым, что опять-таки объясняется симметричностью глав.

Но глава 6 обладает и существенным отличием от главы 2, а именно индивидуализацией мыслеформы. Поэтому и названа она «Человеческая индивидуальность». Нигде в книге так не уместно, как в главе 6, поставить эту проблему. И, уже проистекая из характера главы, мыслительная техника здесь с особой силой подвергает испытанию нашу способность переходить от рефлексии к созерцанию.

Содержательно перед нами здесь встают вопросы, которыми мы уже занимались, и даже не в главе 5, а в цикле V главы 4, т.е. сразу же, как только миновали ось симметрии, перешли через пропасть, отделяющую рефлекссию от идеального восприятия. Создается даже впечатление, что уже там было сказано самое существенное о роли субъекта в процессе восприятия. Но особую роль тут играет различие методов мышления. Там мы имели дело с *выведением* определений согласно «естественнонаучному методу», т.е. индуктивно. Теперь в рассмотрении превалирует *дедукция*. В какой-то мере, действуя из будущего, она предопределяла ход тех размышлений, но теперь, когда прошлое подошло к «будущему» главы 6, оно оказывает на него действие и изменяет его, чем снимает отчасти предопределение дедукции.

Иными словами, индивидуализация идеи в главе 6 происходит более под знаком «как», а не «что». Обратим внимание на то, как Рудольф Штайнер строит стилистически первые несколько страниц главы 6. Он пять раз использует слово «итак», но по смыслу оно должно быть повторено даже *семь* раз. Там, где оно опущено, мы поставили его в скобках. Слово «итак» используется в познании для подведения итога, которое совершает «я», набрав достаточное количество фактов. Этой работой и занимается «человеческая индивидуальность» в главе 6. Первый цикл в главе она строит из семи двоичных мыслеформ, которые, поскольку мы еще не в сверхчувственном, не могут быть чисто созерцательными; но они не могут быть, поскольку мы находимся в шестом элементе, и чисто понятийными. Они соединяют в себе и то и другое. Одна их часть — понятийной природы (мы отметили ее в тексте «Философии свободы» буквой П), другая — созерца-

тельной (отмечена буквой С). Когда мы движемся через семь таких мыслеформ, в каждой из которых нужно совершить усилие, чтобы перейти от рефлексии к созерцанию, то происходит мощная «раскачка» привыкшего мыслить только в абстрактных понятиях духа, и он легче подчиняется закону семичленной метаморфозы, согласно которому построен цикл, содержащий в себе эти мыслеформы.

Мыслеформа, образующая тезис цикла I, своей созерцательной частью имеет все предыдущее рассмотрение характера человеческих представлений. Более непосредственно оно сконцентрировано в цикле VIII предыдущей главы и в дополнении к ней. Понятийная часть тезиса носит итоговый характер. Поэтому мы вправе поставить здесь первое «итак».

ЦИКЛ I

(Цикл VIII гл. 5 образует часть С)

1. Итак Главную трудность при объяснении представлений философы находят в том обстоятельстве, что сами мы суть не внешние вещи, а наши представления всё же должны иметь соответствующий вещам облик. [Ц. I] П. (1.)

Мыслеформа антитезиса (с его «однако») также начинается с части, которая по своему характеру более тяготеет к самоочевидности, свойственной созерцанию. Понятийная часть за счет такого подготвления получает характер не чистой абстракции, а суждения a posteriori; при этом ее опытом было созерцание, поэтому сама она обладает природой пятого элемента.

2. Однако при более точном рассмотрении выясняется, что этой трудности вовсе не существует. ‡ Конечно, мы не внешние вещи, однако вместе с внешними вещами мы принадлежим к одному и тому же миру. ‡ Небольшая часть внешнего мира, которую я воспринимаю как мой субъект, пронизана потоком общего мирового свершения. Для моего восприятия я, прежде всего, замкнут внутри границ моей телесной кожи. Но то, что заключено внутри этой кожи, принадлежит к космосу как к единому целому. С. (2.) (3.) (4.)

Точно так же строится и синтез: сначала короткое созерцание, потом восприятие суждения.

3. Итак, для того, чтобы существовало отношение между моим организмом и предметом вне меня, вовсе не нужно, чтобы нечто от предмета проскальзывало в меня или производило отпечаток в моём духе, подобно отпечатку на воске. ‡ Вопрос о том, как я получаю весть о дереве, стоящем в десяти шагах от меня, поставлен совершенно неверно. Он проистекает из взгляда, что границы моей телесности являются абсолютными перегородками, сквозь которые в меня проходят вести о вещах. Силы, действующие внутри моей телесной кожи, суть те же самые, что и действующие вовне. ‡ Итак, П. (5.) С. (6.) П. (7.)

я действительно есть сами вещи; конечно, не я, поскольку я являюсь субъектом восприятия, но я в том смысле, что я являюсь частью внутри общего мирового свершения.

Если во всех трех элементах мы возьмем лишь их понятийные части, то получим обычную логическую диалектическую триаду, выраженную, правда, довольно афористично, в понятиях с большим объемом. Созерцательные части даны в последовательном развитии; они подготовили элемент 4. Он также распадается на две части, но в нем они, естественно, обе созерцательные. Первая из них (C') обращена к левой половине лемнискаты цикла и даже распространяется за ее пределы (там присутствует «общее мировое свершение»).

4. Восприятие дерева заключено вместе с моим «я» в одном и том же C' целом. Это общее мировое свершение в той же мере там вызывает восприятие дерева, как здесь — восприятие моего «я». Если бы я был не познавателем мира, а творцом его, то объект и субъект (восприятие и «я») возникали бы в одном акте. Ибо они оба взаимно обуславливают друг друга. В качестве познавателя мира я могу найти общее у них обоих, как у двух взаимно принадлежащих одна другой сущностей, только через мышление, соотносящее их посредством понятий друг с другом.

Затем идет вторая часть созерцания (C''), переводящая нас во вторую половину лемнискаты. По содержанию она созвучна с циклом V главы 4, а часть C' — с ее циклом IV.

Т.е. в обоих случаях мы имеем дело с феноменом перехода от умо-зрения к созерцанию. Поясним, как это происходит теперь, с помощью рисунка (рис. 91).

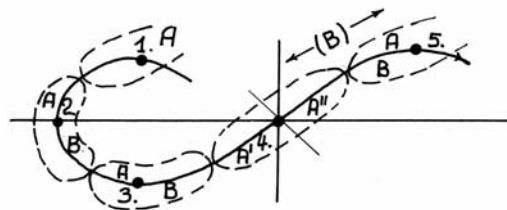


Рис. 91

Есть у элемента 4 и своя понятийная часть. Она необходима по той причине, что элемент 5 также начинается с созерцания. Если его как-то не отделить от элемента 4, то они сольются. Впрочем, понятийную часть элемента 4 можно отнести к элементу 5. Тогда его созерцание окажется заключенным между двумя «итак», двумя понятийными частями.

4. Труднее всего справиться с так называемыми физиологически- [Ц. II] ми доказательствами субъективности наших восприятий. Когда я C'' произвожу давление на кожу моего тела, то я воспринимаю его как (1.) ощущение давления. То же давление я могу воспринимать глазом как свет и ухом как звук. Электрический удар я воспринимаю глазом как свет, ухом как звук, кожными нервами как толчок, органом обоняния как фосфорный запах. ‡ Что следует из этого факта? (2.) Только то, что я воспринимаю электрический удар (или давление)

и вслед за тем световое качество, или звук, или известный запах и т. д. Если бы не существовало глаза, то к восприятию механического сотрясения в окружающем пространстве не присоединилось бы восприятие светового качества, без органа слуха не присоединилось бы восприятие звука и т. д. По какому праву можно говорить, что без органов восприятия не существовало бы всего процесса?

‡ Кто из того обстоятельства, что электрический процесс вызывает в глазу свет, делает обратное заключение: следовательно, ощущаемое нами как свет есть вне нашего организма только механический процесс движения, — тот забывает, что он лишь переходит от одного восприятия к другому, а вовсе не к чему-то пребывающему вне восприятия. Подобно тому как можно сказать, что глаз воспринимает механический процесс движения в своём окружении как свет, с таким же правом можно утверждать и то, что закономерное изменение предмета воспринимается нами как процесс движения.

‡ Если на поверхности вращающейся пластинки я двенадцать раз нарисую лошадь, и притом в таких положениях, какие её тело принимает во время бега, то вращением пластинки я могу вызвать видимость движения. Для этого достаточно будет посмотреть [на пластинку] через отверстие, и притом так, чтобы в соответствующие промежутки времени видеть следующие одно за другим положения лошади. Я увижу не двенадцать картинок лошади, а картину одной скачущей лошади.

5. Итак, приведённый физиологический факт не может пролить свет на отношение восприятия к представлению. Нам следует разобрататься в этом как-нибудь иначе. П. (5.)

В тот момент, когда на горизонте моего наблюдения всплывает какое-либо восприятие, через меня проявляет свою деятельность и мышление. Какое-то звено в моей системе мышления, определённая интуиция, понятие соединяется с восприятием. Когда затем восприятие исчезает из моего поля зрения, что тогда остаётся? — Моя интуиция с отношением к определённому восприятию, образовавшимся в момент воспринимания. Насколько живо я могу позже вновь вызывать в воображении это отношение, зависит от способа, каким функционирует мой духовный и телесный организм. ‡ (Итак) Представление есть не что иное, как отнесённая к определённому восприятию интуиция, понятие, которое однажды было связано с восприятием и у которого осталось к этому восприятию отношение. С. (6.) П. (7.)

Усложненная конфигурация мыслеформ в цикле I обусловлена и его содержанием. Понятийные части его элементов возникают как *представления*, при соединении восприятий с понятиями. Познание же природы представления составляет содержание цикла. Мы уже обращали внимание на то, что результаты рассматриваний, проведенных в главе 4, остались неопределёнными. Мы лишь пережили несостоятельность ряда философских, психологических и физиологических взглядов на природу человеческих восприятий. Из дальнейших рассматриваний, через которые мы прошли в главе 5, нам стало понятно, что особым значением в главе 4

обладает сказанное о человеческих представлениях. Из них человек строит собственный мир, развивает собственную деятельность. Мы начинаем понимать значение того, что человек соединяет понятия с восприятиями. В этой работе рождается его идущая к свободе индивидуальность. Когда теперь мы переступаем через середину цикла I главы 6, нам ставится задача окончательно понять, что «представление есть индивидуализированное понятие». С ним отождествляется наше «я», строит в нем свою *идеальную форму*. Так сливаются в тексте книги содержание и метод.

6. Моё понятие льва образовано не *из* моих восприятий льва. Моё же представление о льве образовано при (an) восприятии. Я могу сообщить понятие льва кому-нибудь, кто никогда льва не видел. Но доставить ему живое представление мне не удастся без его собственного восприятия. С.
7. Итак, представление есть индивидуализированное понятие. [Ц. III.]
И теперь мы понимаем, что действительные вещи могут быть явлены нам с помощью представлений. ‡ Полная действительность вещи даётся нам в момент наблюдения из соединения понятия с восприятием. ‡ Понятие получает через восприятие индивидуальный облик, отношение к этому определённое восприятию. В этом индивидуальном облике, который содержит в себе, как особенность, отношение к восприятию, понятие продолжает жить в нас и образует представление о данной вещи. ‡ Встретим мы вторую вещь, с которой соединяется то же понятие, — мы признаем её принадлежащей к одному роду с первой; встретив ту же самую вещь вторично, мы найдём в нашей системе понятий не только соответствующее понятие вообще, но и индивидуализированное понятие, со свойственным ему отношением к тому же предмету, и мы снова узнаем этот предмет. (4.)
Итак, представление находится между восприятием и понятием. П. (5.) Оно есть определённое, указывающее на восприятие понятие.

Первый элемент в цикле II возводит седмицу цикла I в октаву. Здесь опять повторяется феномен, имевший место между элементами 4 и 5 цикла I. Тезис цикла II вполне самостоятелен, но его можно пережить также и состоящим из понятийной части элемента 7 и из собственных созерцательной и понятийной частей. Причем эта последняя носит столь широкий итоговый характер, что может служить новым началом, тезисом.

ЦИКЛ II

1. Сумму того, о чём я могу составлять представления, я вправе назвать моим опытом. Человек, имеющий большее число индивидуализированных понятий, будет иметь и более богатый опыт. Человек, у которого отсутствует всякая способность к интуиции, не способен приобретать себе опыт. Он снова теряет вещи из поля своего зрения, потому что ему недостаёт понятий, которые он должен привести в соотношение с ними. Мало опыта способен собрать и человек с хорошо развитой способностью мышления, но с плохо С. (6.)

функционирующим, вследствие грубости органов чувств, восприятием. Он, правда, может тем или иным образом составлять себе понятия; но его интуиции недостаёт живого отношения к определённым вещам. Лишённый мыслей путешественник и живущий в абстрактных логических системах учёный одинаково неспособны приобрести богатый опыт.

Как восприятие и понятие предстаёт нам действительность, как представление — субъективное представительство этой действительности.

На этом двухчастные мыслеформы заканчиваются. Второй цикл есть антитеза циклу I, в нем мышлению и восприятию — предметам предыдущих рассмотрений — противопоставлено чувство. А в чем же состоит единство главы? — спросит нас читатель. Оно рождается *в субъекте* познания, Я которого есть единство мыслей, чувств и волеизъявлений. Из них «состоит» человеческая индивидуальность.

2. Если бы наша личность проявляла себя только познающей, то [Ц. IV.] сумма всего объективно существующего была бы дана в восприятии, понятии и представлении. (1.)

Но мы не довольствуемся тем, что с помощью мышления соотносим восприятие с понятием; мы соотносим его также с нашей особой субъективностью, с нашим индивидуальным «я». Выражением этого индивидуального отношения является чувство, которое изживает себя как удовольствие или неудовольствие. (2.)

3. Мышление и чувство соответствуют двоякой природе нашего существа, о которой мы уже упоминали. Мышление является тем элементом, посредством которого мы соучаствуем в общем свершении космоса; чувство есть то, посредством чего мы можем уединиться в тесноте нашего собственного существа. (3.)

Наше мышление связывает нас с миром; наше чувство уводит нас обратно в нас самих; только оно делает нас индивидуумом.

Введение в рассмотрение нового ингредиента создает опасность впасть в новую односторонность. Не следует оставаться лишь в понятийном, нужно обратиться к созерцанию.

4. Если бы мы были лишь мыслящими и воспринимающими существами, то вся наша жизнь должна была бы протекать в одинаковом равнодушии ко всему. Если бы мы могли лишь *познавать* себя как самость, то были бы совершенно равнодушны к себе. Только благодаря тому, что вместе с самопознанием мы испытываем и самочувствие, что вместе с восприятием вещей мы ощущаем также удовольствие и страдание, мы живём как индивидуальные существа, бытие которых не исчерпывается понятийным отношением к остальному миру, но которые имеют ещё особую ценность для самих себя. (4.)

Из созерцания дуализм мысли и чувства (он заявил о себе впервые в эпиграфе к главе 2) являет нам себя как нормальное колебание индивидуального между своим внутренним и универсальным бытием. Его разреше-

ние есть восхождение по ступеням индивидуализации субъекта познания, т.е. мы имеем тут двигатель нашего собственного прогресса*).

5. Возможен соблазн увидеть в жизни чувств элемент, более насыщенный действительностью, чем мысленное рассмотрение мира. На это следует возразить, что жизнь чувств имеет такое более богатое значение только лишь для моего индивидуума. Для мирового целого жизнь моих чувств может получить ценность только тогда, когда чувство в качестве восприятия, получаемого [мною] от меня самого (an meinem Selbst), соединится с понятием и этим окольным путём включит себя в космос. (5.)

6. Наша жизнь есть постоянное колебание между сопереживанием всеобщего мирового свершения и нашим индивидуальным бытием. Чем дальше восходим мы во всеобщую природу мышления, где индивидуальное интересует нас в конце концов лишь как пример, как экземпляр понятия, тем более утрачивается в нас характер особого существа, совершенно определённой отдельной личности. Чем дальше погружаемся мы в глубины собственной жизни и даём нашим чувствованиям звучать вместе с опытом внешнего мира, тем более мы обособляемся от универсального бытия. Истинной индивидуальностью становится тот, кто особенно далеко проникает со своими чувствами вверх, в область идеального (Ideellen). Существуют люди, у которых даже и самые общие идеи, оседающие в их головах, всё ещё несут ту особую окраску, которая безошибочно указывает на их связь с их носителями. Существуют и другие, понятия которых достигают нас в такой степени лишёнными всякого следа своеобразия, как если бы они возникали вовсе не из человека, имеющего плоть и кровь. (6.)

Уже акт представления даёт нашей протекающей в понятиях жизни индивидуальный отпечаток. Ведь у каждого человека есть своя собственная позиция, с которой он наблюдает мир. К его восприятиям присоединяются его понятия. Он будет свойственным ему образом мыслить общие понятия. Эта особая определённость обусловлена нашим местонахождением в мире, сферой восприятий, примыкающей к месту, занимаемому нами в жизни.

Этой определённости противостоит другая, зависящая от нашей особой организации. Ведь наша организация есть специальное, вполне определённое единичное явление. Каждый из нас соединяет со своими восприятиями свои особые чувства, и притом с самой различной степенью силы. Это есть индивидуальное нашей собственной личности. Оно остаётся как остаток, когда мы учли все определённости, присущие нашему месту в жизни.

7. Совершенно лишённая мыслей жизнь чувств должна была бы постепенно утратить всякую связь с миром. Познание вещей у человека, ориентирующегося на целостность, должно идти рука об руку с восприятием и развитием жизни чувств. (7.)

Чувство есть средство, с помощью которого понятия прежде всего приобретают конкретную *жизнь*.

*) Его конкретное богатое раскрытие произойдет в цикле II главы 9 (второй во второй части книги).

Структурный сопоставительный анализ входит в инструментарий нашей методологии. Немало для понимания характера глав всей первой (а также и второй) части «Философии свободы» может дать рассмотрение ее триединой структуры. Она состоит из 3х3 элементов и имеет вид, показанный на рис. 92.

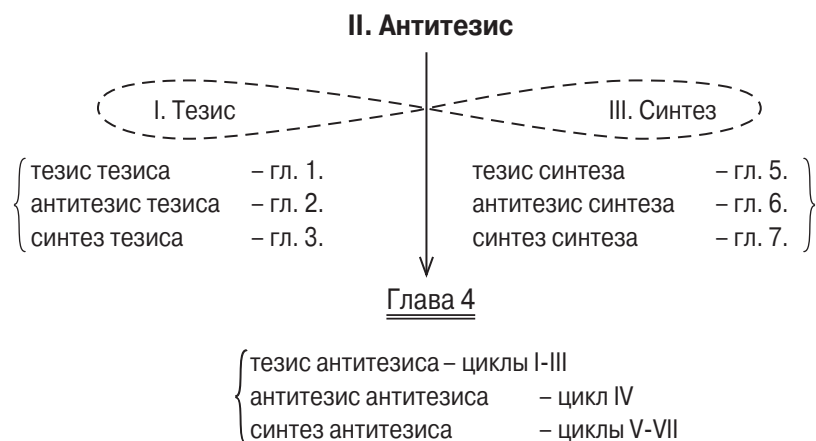


Рис. 92

Этот рисунок-схема дает нам дополнительные аспекты для познания характера всех элементов семичленной метаморфозы. Что касается 2-й, 4-й и 6-й глав, то их можно уподобить двуликую Янусу. Всем им присущ характер *антитезиса*; в то же время они играют роль основания отношения между главами, несущими основную смысловую нагрузку. Антитезис, исполняя задачу одно-, двух- и трехкратного снятия, всегда своей первой половиной обращен в прошлое, а второй — в будущее. Именно таковыми и являются два цикла в главе 6, но также и в главе 2.

В главе 2 цикл I — небольшой, спокойный; весь он навеян содержанием главы 1. Цикл II — необыкновенно сложен, многослоен, драматичен. Он отрицает, чтобы созидать новое. Пройдя через его содержание, мы понимаем, что историко-культурное наследие в его традиционном содержании обрекает нас на несвободу. Но если его снять (не отбросить) диалектически, то образуется место для будущей свободы духа.

В главе 6, согласно закону симметрии (см. рис.), наиболее значителен цикл I. Он весь представляет собой акт самопознания, возможностью которого мы обязаны пяти предыдущим главам.

Второй цикл главы 6 сводится к обоснованию экзистенциального минимума личности. Здесь содержанием бросается свет на всё дальнейшее становление книги.

Дать сопоставительный анализ одних лишь содержательных элементов (1, 3, 5, 7) входящих в состав 6-й главы циклов довольно затруднительно. В цикле I мы получили семь чрезвычайно важных тезисов, которые сами

по себе есть квинтэссенция смысла главы. Мы поступим правильно, приняв во внимание их все. Но тогда и сопоставлять их придется со всеми семью элементами цикла II главы 6 и цикла VIII главы 5. При этом возникает ряд интересных взаимосвязей, например при сопоставлении тезисов:

(Гл.5) Ц. VIII Самым важным теперь будет дать точное понятие представления.

(Гл.6) Ц. I Представление должно соответствовать внешним вещам, одной из которых является и «я» как часть внутри общего мирового свершения.

(Гл.6) Ц. II В представлении действительность дана нам субъективно. Сопоставлением других элементов мы заниматься здесь не можем, поскольку такая работа на этот раз плохо поддается формализации. Составляя матрицу наших кратких формулировок, мы совершаем акт рассудочного укрепления Я. В главе 6 такая работа *уже совершена* благодаря семи «итак» цикла I (восьмое дано в тезисе цикла II). Всё остальное содержание главы направлено на развитие созерцательности. Это не означает, что сопоставительного анализа ее элементов вообще провести нельзя, но что его осуществление требует более активного участия читателя, и если он желает такой опыт получить, то может развить его сам.

Итоговое резюме.

Человеческое «я» есть часть внутри мирового целого, которая развивается за счет соединения понятий с восприятиями. В результате такой деятельности рождаются представления, которые суть те же понятия, но индивидуализированные, содержащие в себе отношение к восприятиям. Представлениям в субъекте противостоят чувства, которые придают им субъективную окраску, уникальную в каждой индивидуальности. Благодаря чувствам представления приобретают в индивидууме характер жизни. С этой жизнью следует соединить идеальную природу представлений. Тогда мы обречем высшую жизнь.

Внимательный читатель в процессе работы над главой может напомнить нам о том, что глава 1 состоит из пяти циклов по той причине, что в ней впервые заявляет о себе мыслящий и исследующий субъект, который, как микрокосм, пятичленен. В главе 6 речь напрямую идет о человеческой индивидуальности. Так каким образом, может спросить он, *здесь* выражена ее пятичленность? — Она выражена с помощью *параллельной структуры*, которую мы поместили на полях книги. В ней, вместе с циклом VIII (гл. 5), насчитывается как раз пять циклов. Но периоды их короткие, что отличает астрализованную структуру, более понятийную, рассудочную. Однако микрокосм ею также представлен.

IX. Воспоминание-представление

1. Прафеномен становления человека духом

Мы отмечали ранее, что все усилия человека познать Антропософию адекватно ее сути обречены на неудачу, если они носят лишь рассудочный характер. В таком случае невозможно найти отношение к ее качественной стороне. Необходимо не только понять, но и пережить, что антропософски ориентированная Духовная наука, несмотря на ее системный характер и колоссальный объем содержания, во всех своих частях оставлена Рудольфом Штайнером незавершенной. В этом состоит ее *методологическая особенность*, восходящая к принципам познания, принятым в великих Мистериях.

Из океана необъятной космической мудрости Рудольф Штайнер сделал своего рода «отвод» в область человеческого познания. Войдя через тот отвод в мыслящее сознание человека, «оросив», оживив его, мудрость та стремится вернуться к себе и унести с собой на своих волнах человека и так вернуть его, как ставшую индивидуальность, в океан духа, который он покинул, низойдя в земное бытие.

При таком взаимоотношении человека и мира незавершенность оказывается присущей им обоим. Ведь человек изошел из духа как составная часть его, и потому у них обоих сохранилась тяга восстановить нарушенное единство, чем и импульсируется развитие, проходящее через многообразие форм. В этом смысле и любая форма *познания* есть лишь переходный момент между формами *бытия* творящих в свободной игре сил. «Затекая» в сферу чувственного бытия, силы те испытывают тенденцию к застыванию в формах, одной из разновидностей которых является я-сознание, мыслящее по законам логики. Формальность логики задает ему границы и обуславливает абстрактный характер его формы. Чтобы эту форму преодолеть, я-сознанию надлежит развить в себе «текучесть» иного рода, способную метаморфизировать и его само, и форму логики. Текучесть, эволюция, метаморфоза — это если и не синонимы, то понятия в данном случае одного порядка. Опирируя с ними как с атрибутами сознания, учителя в древних Мистериях придавали познанию игровой характер, облекая его в форму загадок. Так в процесс познания вошли образность, фантазия и элементы свободы духа, т.е. все то, что актуализирует в мышлении волю. Нечто подобное присуще и антропософскому методу познания. Обилие содержащихся в Антропософии фактов плохо поддается интеллектуальной обработке: классификации, формализации, схематизации и проч. В действительности все они — загадки или компоненты загадок. Подобно мифическому сфинксу, Антропософия поведала нам о себе в форме огромной системы загадок. В разгадывании их и состоит процесс познания, который одновременно есть процесс осознанного воссоедине-

ния познающего субъекта со своим многочленным существом и с бытием Универсума.

Не только вне Антропософии, но нередко — сколь бы странным это ни показалось — и в среде тех, кто её принимает, можно встретить людей с номиналистическим складом мышления, обвиняющих Рудольфа Штайнера в «непоследовательности», «противоречивости», «ошибочности» и т.п. Им не дано понять «неэвклидов» характер связей между идеями Духовной науки. И потому, в самом деле, ну что остается им делать, если, например, в одной лекции Рудольфа Штайнера они читают, что душа человека образована воспоминаниями (см. ИПН. 232, 25.11.1923), в другой — что «хранителем памяти является эфирное тело» (ИПН. 266/3, S. 248), в третьей — что из воспоминаний соткано наше Я? — Так что же, — вынуждены спрашивать они, — душа тождественна эфирному телу, а то — Я?

Нет, желающий познавать духовнонаучно должен полюбить одновременно и свободную игру понятий и душевных сил, и строгую выработку и организацию понятий, а в отношении самого себя — закономерное движение от обусловленного к свободному, *к свободной самообусловленности*. В таком случае процесс познания Антропософии будет организован соответственно с ее методологией. Именно в этом духе будем стремиться действовать и мы, завершая рассмотрение триады, к которой мы, работая с «Философией свободы», пришли на рис. 56.

Из совокупности трех миров зарождается и развивается человеческая индивидуальность в условиях чувственного бытия. Два из них она застает как данность: одну вне, другую внутри себя. Это мир восприятий и мир понятий. Стоит лишь открыть органы чувств, и к нам устремляется опыт восприятий. С определенного возраста восприятия начинают вызывать в нас понятия, и мы тогда приступаем к выработке представлений — третьего мира. Эти последние уходят вглубь нашего существа и соединяются с оболочками. Часть из них мы можем впоследствии силой воспоминания оттуда извлекать.

Все три мира своей многообразной деятельностью формируют низшее «я». Оно возникает как наша собственная сила сознания, духа, способная действия тех миров в нас приводить к единству. Низшее «я» представляет собой тождество с объемом нашей памяти. «В обычной жизни, — говорит Рудольф Штайнер, — человек есть результат своих воспоминаний». (ИПН. 115, 16.12.1911.) Миры восприятий и понятий несут потоки переживаний, и то, как переживания становятся воспоминаниями, определяет формирование триединой души. Патологические отклонения в памяти помрачают «я».

Таким образом, динамическая совокупность четырех ингредиентов: восприятия, понятия, воспоминания и «я» — образует феномен земного человека сознательного. Наибольшее значение среди них имеет память, памятование как свойство «я». Прежде чем исследовать этот феномен, нужно решить, будем ли мы брать его как отдельный объект познания (мы

тогда рискуем встать на путь естественнонаучного позитивизма) или как составную часть некоего диалектического триединства, или, наконец, как элемент семичленной метаморфозы, что соответствует эволюционистскому принципу духовнонаучного метода. В последнем случае первым шагом методологической организации исследования будет акцептация вопроса о принципе *самодвижения* феномена «я».

Явление низшего «я» внутри триединства восприятия, понятия и памятования, несомненно, обнаруживает черты наведенности. Оно есть противополож полюс иного единства, и потому ему имманентно стремление к высшему. В полученном нами треугольнике сил «я» проявляется как импульс, пребывающий всецело на стороне человека. Соответствующий ему противополож открывается на стороне Божественного. Диалектическое движение в «я» обусловлено принципиальным подобием низшего и высшего полюсов. Поэтому высшее, соответствующее земному феномену человека, также триедино. Три его составные части сводит в единство высшее Я человека.

Здесь будет уместно вспомнить еще раз символ Св. Грааля, о котором шла речь в главе VIII, ибо именно он отвечает той взаимосвязи, к которой мы теперь подходим. Символ выражает собой многоаспектную связь человека с Богом, эволюционно закрепленную в конституции астрального тела человека. Поэтому теоретико-познавательные исследования неизбежно должны принимать онтологический характер.

Высшее искомое нами теперь триединство, открывающееся высшему Я, может иметь разный состав. Это может быть, например, триединство Манаса, Буддхи и Атма. Ища отношение к нему исследуемой низшей триады, мы будем вынуждены изучать целый ряд промежуточных ступеней. Поэтому наилучшим для нас было бы найти такую высшую триаду, которая более непосредственно соотносилась бы с низшей, а главное — имела бы в своем составе хотя бы один элемент низшей триады. Решение такой задачи мы обнаруживаем в одной из лекций, прочитанных Рудольфом Штайнером в 1923 году. Он там говорит: «Такова она — тройственная сила души, выступающая в ее глубочайшем внутреннем: свобода, жизнь воспоминаний, сила любви.

Свобода, внутренний пра-облик, первоформа (Urgestalt) эфирного, или формообразующего, силового тела. Сила воспоминания (воспоминания), выступающая внутренне, образующая сновидения сила астрального тела. Любовь, выступающая внутренне, ведущая человека к отдаче внешнему миру сила любви.*)

Благодаря тому, что человеческая душа может стать причастной этой тройкой силе, она пронизывает себя жизнью духа. Ибо такое тройное пронизание ощущением свободы, силой воспоминания — благодаря которой мы соединяем прошлое с настоящим, — силой любви, благодаря которой

*) Коренится в Я. (Авт.)

мы делаемся способными наше собственное внутреннее присоединить к внешнему миру и стать едиными с внешним миром, благодаря внутреннему обладанию душой этими тремя силами, душа наша становится проодухотворенной. ...Человек несет в своей душе свой дух в себе. А кто не понимает такого троякого внутреннего проодухотворения души, тот не понимает, как душа человека таит в себе дух». (ИПН. 225, 22.7.1923.)

Это сообщение Рудольфа Штайнера можно было бы выделить курсивом, поскольку оно позволяет нам сделать значительное открытие в области связи сознания с бытием.

Высшее, или, лучше сказать, верхнее, триединство, о котором говорит Рудольф Штайнер, обращено к душевному образованию человека вне зависимости от того, на каком уровне или в каком составе, в какой структуре рассматриваем мы это последнее. В рамках поставленной нами задачи мы приведем его в связь с исследуемым триединством. Мы тогда получим систему, имеющую вид, показанный на рис. 93.

Душевно-духовное существо человека в таком случае можно уподобить некоему диполю, в котором силой, действующей свыше (наши эфирное и астральное тела обладают высшим сознанием Буддхи и Манаса), в некотором

роде «наводит» образование, действующее внизу, в земно-индивидуальном. И это последнее, по мере своего становления, начинает оказывать действие на верхнее триединство, на характер его импульса.

Рудольф Штайнер указывает на связь процесса обретения свободы с эфирным телом, но «нюанс» нашего рассмотрения иной. Мы стремимся выявить осмысленный образ человеческого астрального тела, индивидуализированной деятельностью которого обуславливается понимание идеи свободы. Оно имеет свой первофеномен выраженным в символе Грааля, который показывает его макро- и микрокосмическую природу. На рис. 93 она представлена верхним и нижним треугольниками. В них, как принципы их единства, полярно противостоят одно другому два Я, обуславливающие развитие, индивидуализацию астрального тела. А выражается она во все возрастающем имманентизме верхнего треугольника нижнему. Соединительным звеном обоих треугольников является воспоминание. Оно *зарождается* в нижнем треугольнике и *возрождается* в верхнем. В целом же, если следовать нашей методологии, мы имеем оптимальную семеричность элементов, образующих лемнискату развития, благодаря которой низшее

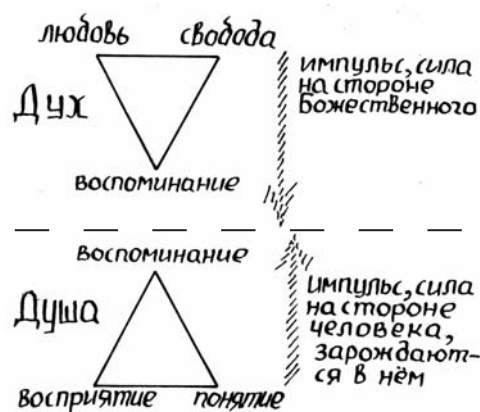


Рис. 93

«я» постепенно претворяется в Я высшее. Вопросом остается лишь: что конкретно совершает в такой лемнискате претворение? Какое Я?

В наших семичленных метаморфозах мышления элемент 4 является центром (точкой) претворения низшего в высшее. Он важен не столько своим содержанием, сколько способностью совершать определенные действия. *Это и есть то силовое поле, в котором проявляется и развивается триединая душа.* Разные люди обладают различной силой созерцания. Всё здесь зависит от того, в каком члене души изживает себя главным образом человек. В индивидуальном развитии он движется одновременно по двум осям: лемнискатообразно по вертикальной и во времени и пространстве по горизонтальной. По второй оси человек в процессе воспитания, в культурной и иной жизни инволюирует триединую душу. Силой крепнущего в ней «Я» — находящегося на пути от низшего «я» к высшему — он вызывает

в себе индивидуальную эволюцию. Начало ей полагается деятельностью низшего «я», сознательно *простирающейся* в три описанных нами мира индивидуальной жизни человека (рис. 94).

Переходя в верхнюю сферу, деятельность Я, обретшего высшие качества, *овнутряется* эманациями мирового Я. Так пришли мы к оптимальной лемнискате индивидуального развития, в которой с особенной ясностью открывается и его принцип, и его процесс. Ее можно рассматривать как *прафеномен становления человека духом.* В отличие от гносеологической лемнискаты мыслительного цикла, эта лемниската носит онтологический характер, который будет нами в дальнейшем развит и углублен.

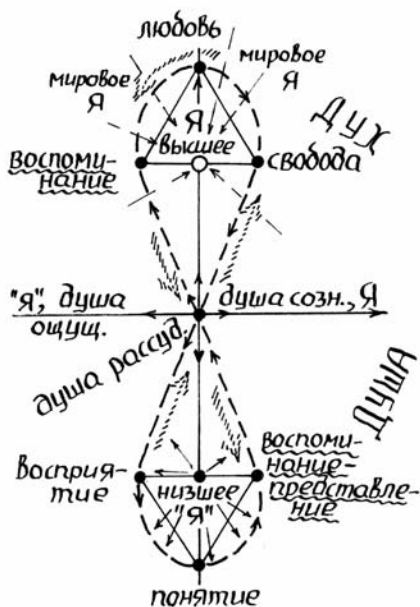


Рис. 94. Онтологическая лемниската

2. Прыжок над бездной ничто

В нижней петле лемнискаты, показанной на рис. 94, повседневное «я» человека, укрепляясь благодаря опыту восприятий и мышления, постепенно приходит к господству над ними, возводя из них основу для себя в виде представлений и воспоминаний-представлений. Первоимпульс к такой индивидуальной деятельности субъект получает из сферы своего индивидуального, высшего — из верхней петли лемнискаты, — которое обра-

зовалось в ходе предшествующей эволюции, опыта многих реинкарнаций. Оно сначала действует бессознательно, будучи в значительной мере опосредованным культурной, социальной средой и проч.

В верхней петле двигателем духовно-душевной жизни субъекта выступает высшее Я. Генезис его сложен, многосторонен. Наилучшим образом вскрывать его содержание можно, многократно подступая к нему в различных аспектах наших рассмотрений. Из сообщений Рудольфа Штайнера мы знаем, что в зоне Земли человеческому роду (виду) было даровано Духами Формы единое и всеобщее Я (см. рис. 35). Благодаря ему *три тела* человека с самого начала зона формируются иначе, чем в животном царстве. В противовес всеобщему Я человек в генезисе *триединой души* развил личностное низшее «я». Их соотношение выражает фихтевское Я = не-Я. Равенство их не есть константа; это потенциальное равенство; в нем постепенно формируется *высшее индивидуальное «Я»*, в котором *тело, душа и дух человека приходят к осознанному единству*. В равенстве Я = «Я» становление принимает характер овладения высшими ступенями сознания, которые на определенной высоте превзойдут даже современное сознание Духов Формы. В первоисточке всех Я в мире господствует мировое Божественное Я — ничем не обусловленное и обуславливающее все. Оно свободно в вечности и, ведя человека к Себе, ведет его к свободе. Его центростремительная тенденция полярно противоположна эгоцентризму низшего «я». Поэтому при переходе от нижней петли лемнискаты, показанной на рис. 94, в верхнюю, а также и в лемнискатах мышления возникает необходимость низшее «я» снять. Онтологически это совершается при сопровождаемом развитием триединой души переходе от одного рода воспоминаний к другому.

Снятие «я» требует высокой степени развития я-сознания. Достигается оно в индивидуальном опыте обретения господства над жизнью мыслей, чувств и волеизъявлений. Выражается это в том, что в душе сознательной мотивом и побуждением к действию становится любовь к *поступку*. Зарождается такая любовь в душе рассудочной путем выработки любви к объекту *познания*, что выражается в способности отождествиться с ним. В процессе такого познания и действия высшая любовь входит в человеческую душу и претворяет эгоцентризм интеллектуализма, проявляющийся в диалектике, в косвенный эгоизм*) созерцания, объемлющего собой реально-идеальное (не абстрактное, сущностное) содержание (существование) объекта. Такой процесс (способ) познания (действия) неизбежно содержит в себе нравственную цель. Человек забывает себя в познаваемом объекте и тем снимает в себе земную память, чтобы прийти к созерцанию ее содержания в сверхчувственной реальности.

Поскольку становление человека духом начинается уже в душе ощущающей, то оно связано с опытом восприятий. Благодаря ему человек по-

*) Он «косвенный», поскольку феномен Я как такового не снимается.

лучает первые переживания «я». В это «я» входят свыше первые импульсы свободы, но поскольку душа эта слаба, несовершенна, на каждом шагу в ней идею свободы понимают неправильно. Свободу путают с произволом, требуют политической свободы вместо равенства, хозяйственной свободы, ведущей лишь к порабощению человека и т.д. В душе ощущающей импульс свободы жестко детерминирован самой природой восприятий чувств, особенно низших: чувства жизни, движения, равновесия, осязания. Лишь постепенно, развивая высшие члены души, человек научается воспринимать совершенно бессамостно: *созерцать*. Тогда-то он и соприкасается со свободой непосредственно.

Поскольку в нижнем треугольнике лемнискаты (см. рис. 93, 94) все элементы сведены в единство, то изменения в характере воспринимания и мышления отражаются на становлении воспоминаний. Триада эта и в данном случае диалектическая. Противоположность воспринимания и мышления приходит в воспоминании-представлении к синтезу, образующему содержание «я». Является ли это содержание формой или бытием (жизнью)? В нижней троичности, несомненно, мы имеем дело лишь с формой — и притом бессущностной — существования «я». Это противоречит природе я как такового, однако если бы низшее «я» обрело реальное бытие, оно *не могло бы быть снято* и путь к свободе был бы им прегражден.

Всем процессам в нижней петле лемнискаты надлежит иметь понятийно-образно-отражательный (понятие — тоже образ) характер. «В том факте, — пишет Рудольф Штайнер в «Антропософских руководящих положениях», — что человек в своем мгновенном *представлении* живет не в бытии, а лишь в отражении бытия, в некоем бытии образов, заключена возможность развертывания свободы. Всякое бытие в сознании есть принуждающее бытие. Только *образ* не может принуждать». (ИПН. 26, S. 216.)

Восходя с помощью понятийно-образно-отражательного мышления в душу сознательную — его образность в таком случае сводится к переживанию (не продумыванию) его морфологического характера, к переживанию процесса его метаморфоз, — человек освобождается в себе от всякого природного или природно обусловленного бытия и затем совершает прыжок

над бездной ничто, над не-бытием — не в гегелевском, а в оккультном смысле — и оказывается в мире, где сознание *сущностно*. Прыжок тот означает радикальную смену направления развития, некое «отскакивание» от границы бытия, которое имеет вид резкого «выпрыгивания» верхней петли лемнискаты из нижней, куда она была постоянно обращена как в *бессознательное* человека (рис. 95).

Человек вращается по замкнутому кругу диалектических триад, но на бессозна-

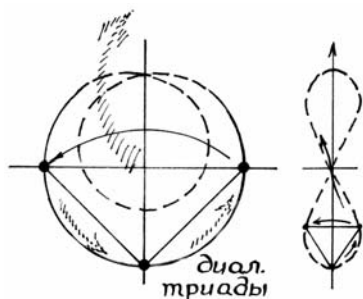


Рис. 95

тельном (сверхсознательном) уровне процессы в нем постоянно корреспондируют с верхней (внутри нижней петли) петлей единой лемнискаты. Это один из смыслов изречения: «Царство Божие — внутри вас» (Лк. 17, 21). Вызывая в себе полное активности пустотное сознание, человек, словно бы «хлопком», выворачивает внутреннюю петлю «наружу», в сверхчувственный мир и таким способом рождается в нем как самосознающая индивидуальность. И остается лишь вопрос: что хранит его во время этого «прыжка»?

Если бы процессы воспринимания и мышления стали в человеке рождать формы, остающиеся надолго, то он утратил бы в них себя; в них как в объекте он потерял бы себя как субъект. По этой причине процесс *заввения* служит самосохранению субъекта. Дело в том, что система органов чувств является для человека, приходящего в инкарнацию из духа, *внешним* миром. Человек постепенно втягивается внутрь его своим душевно-духовным существом, идущим от воплощения к воплощению. Поэтому, как разъясняет Рудольф Штайнер, «не цвет вместе с глазом принадлежит человеческому существу, а глаз вместе с цветом принадлежит миру. Человек во время своей земной жизни не позволяет земному окружению вливаться в себя, но он сам вырастает между рождением и смертью в этот внешний мир». (ИПН. 26, S. 232 f.)

Также и в мыслительной организации человек принадлежит не себе, а миру, «мировые мысли правят в нем, через его собственную организацию мышления», которой он «вырастает» в мировые мысли. «Человек есть *мир* как в отношении системы органов чувств, так и в отношении системы мышления. Мир встраивается в него. Поэтому в восприятиях при помощи органов чувств и в мышлении *он* есть не он сам; он тогда есть содержание мира». (Ibid., S. 233 f.)

Наконец, и в развертывании памяти в человеке действует божественно-духовное существо. Но в «я» воспоминания встают в нас лишь в образной форме и бессущностно. Они, однако, пребывают в нас в связи с жизненными силами, и стоит «я» ослабнуть — мы становимся игрушкой в их руках, они могут приобрести даже навязчивый характер, *ритмически* возвращаясь и возбуждая эмоциональную сферу.

Будучи окруженным лишь мирами образов, человек все-таки находит силу создавать из них формы своих воспоминаний. Эта сила приходит из верхней петли лемнискаты, показанной на рис. 94. Из сферы высшего Я в нас входят импульсы и силы, обуславливающие становление нашего самосознания, пока оно не придет к самообусловленности.

Да, процессы восприятия и мышления в нас представляют собой некую невещественную «живопись» души, не способную оставить в нас никаких длительных следов, но параллельно с ними в нас, «там, где действуют силы роста, импульсы жизни», совершается еще один процесс. В той части душевной жизни, когда мы воспринимаем, «напечатлевается не только мимолетный образ, но длительно существующее реальное отображение.

Человек способен его выносить (т.е. не утрачивать себя в нем. — *Авт.*), поскольку это космическое содержание (т.е. приходящее и из верхней петли лемнискаты. — *Авт.*) связано с его бытием. Когда такое совершается, человек столь же мало может утратить себя, как и в случае, когда он растет или питается, не имея об этом полного сознания». (*Ibid.*, S. 214.) Именно из этого параллельного бессознательного процесса извлекаем мы наши воспоминания как содержание индивидуальной жизни. Но и им также следует сохранять до поры до времени летучий характер, оставаться образами — пока мы не сможем придать им характер имажинаций. Тогда воспоминания станут в нас способностью высшего созерцания. Оно-то и «поджидает» нас на другой стороне бездны небытия.

Происходящее при переходе туда Рудольф Штайнер описывает следующим образом: «Переживаемое в сознании как представление возникло из Космоса. По отношению к Космосу человек устремляется в не-бытие. В процессе представления он *освобождается* от всех сил Космоса. Он живописует Космос, находясь вне его.

И если бы было *только это*, то в человеческом существе на один космический миг вспыхивала бы свобода, но человеческое существо в тот же миг и растворялось бы. Становясь же свободным от Космоса в процессе представления, человек в своей бессознательной душевной жизни присоединен к своим прошлым земным жизням и к своим жизням между смертью и новым рождением. Сознющий человек находится в бытии образов, а своим бессознательным он пребывает в духовной реальности. Когда он в современном (низшем. — *Авт.*) «я» переживает свободу, его *прошлое* (высшее. — *Авт.*) Я удерживает его в бытии.

В отношении бытия человек, когда он представляет, т.е. соединяет понятия с восприятиями, совершенно отдан тому, чем он стал благодаря своему прошлому: космическому и земному» (*Ibid.*, S. 216 f.) В нем он связан своим низшим с ведущими его высшими космическими силами, которыми представлена мировая жизнь и космическая интеллигенция. Они-то и хранят человека, когда он совершает прыжок сквозь пустое сознание, над бездной небытия, устремляясь к свободе. «Деяния Архангела Михаэля и импульс Христа делают этот прыжок возможным» (*Ibid.*), — так заключает Рудольф Штайнер. Они помогают человеку «ничто» образов претворить во «все» свободных имажинаций.

3. Трехчленная телесность и воспоминание

Те два Я, о которых говорится в процитированном сообщении Рудольфа Штайнера, и изображены нами на рис. 94 на оси, отделяющей нижнюю петлю лемнискаты от верхней. Высшее Я на этой оси тесно связано с развитием во времени. Оно же в верхней петле лемнискаты пребывает в одномоментности (точности) духовного пространства, которым становится в

индивидуальном опыте время «я». «Прошлое» Я есть и Я будущее, в которое мы привносим плоды развития низшего «я». Я, осеняющее нас свыше, потенциально тождественно божественному Я; их разделяет ряд ступеней, или, лучше сказать, форм, существования сознания.

Божественным Я была явлена ничем не обусловленная свободная воля, которой был положен наш эволюционный цикл. Входя в мир инобытия, та воля первоначально стала абсолютным обуславливающим началом. Ей обязаны мы обретением телесности. Оставаясь бессознательной, она действует в нижнем человеке конечностей и обмена веществ, в процессах роста, питания, размножения и др., т.е. формирует семь жизненных процессов. Ступенью выше та же воля действует в образовании системы двенадцати органов чувств, и, наконец, — процессов восприятия и мышления. В этом последнем случае человеком достигается граница, выше которой возникают условия для свободного целеполагания. На этой стадии индивидуального развития (ей соответствует верхняя петля лемнискаты) человек, выражаясь образно, как бы поворачивается в эволюции лицом назад. Происходит, в некотором роде, повторение процесса развития, некогда двигавшегося из Лемурии в Атлантиду, изображенного нами на рис. 89, но на более высоком уровне. — Перед человеком встает задача в свою онтогенетическую сущность осознанно вобрать душевно-духовный филогенез человечества. Поэтому сила вспоминания начинается на этой стадии развития играть решающую роль.

Мы уже говорили ранее о том, что в эмпирическом времени, на эфирно-физическом плане соединением трех мировых сил: субстанции, жизни и формы — мировой процесс движется из прошлого в будущее. На астральном плане движение времени идет в обратном направлении.

Каждый момент встречи обоих движений обозначен феноменом Я. Одним из них является и я человека, поэтому все в нем — сплошная динамика становления, претворения. Деятельность претворения в низшем «я» начинается с внесения воли в мышление. От нее зависит «высота» его по отношению к потоку развития, а от «высоты» — глубина осознанного проникновения в будущее (лишь в созерцании) и прошлое (сущностно).

Богатые предпосылки для такой работы имеются в каждом человеке. На подсознательном уровне они созданы предшествующим этапом развития. Все прошлое мы несем с собой в каждом миге настоящего. Даже обмен веществ хранит в себе память об эволюционном прошлом человека. У животных, у растений этот процесс иной потому, что их прошлое и память о нем — иные. Человек хранит также память и обо всем культурно-историческом прошлом человечества, в котором *личная биография* человека простирается на всю совокупность уже состоявшихся воплощений. Память этого рода связана с процессом индивидуализации астрального тела и с его деятельностью внутри двух других тел.

Среди многих представлений об астральном теле, говорит Рудольф Штайнер, имеется такое, согласно которому оно есть чтец оккультных

письмен, нанесенных, словно бы на некую скрижаль, на эфирное тело буквально всем мировым процессом, через который прошел человек. Поэтому «эфирное тело человека есть поистине отображение всего Космоса. В Космосе нет ничего такого, что не было бы имагинативно отпечатано в эфирном теле человека, не отражалось бы в нем, если можно так выразиться». (ИПН. 156, 12.12.1914.) Астральное же тело те записи беспрерывно, но бессознательно для нас, читает.

Астральное тело каждого отдельного человека макрокосмично. Первисток своей деятельности оно постоянно имеет в 1-й глобе, на высшем Девахане, куда сознательно мы взойдем лишь в будущем. На той духовной высоте астральное тело находится в непосредственной конкретной связи с откровением Ипостаси Св. Духа, творящей в нас Я-сознание. Человек воплощается на Земле таким образом, что его астральное тело остается связанным, но бессознательно, с духовным бытием неподвижных звезд и с астральной аурой Солнечной системы. После смерти человек воссоединяется именно с таким астральным телом, но пока он странствует по Земле, его астральное тело представляет собой малую петлю внутри большой петли нашего макрокосмического астрального тела (как это показано на рис. 95 слева). Овнутреннее (малое), субъективированное астральное тело стоит под особым влиянием излучений, исходящих, как говорит Рудольф Штайнер, из зодиакальной сферы Овна. Оно стремится то излучение замкнуть в особую форму, красиво ограничить его. Силами, приходящими от созвездия Весов, в астральном теле возникают движения, позволяющие ему открываться окружающему миру. В целом земное астральное тело получает от Зодиака двенадцать видов движений. От планет в него также входят движения, но более внутреннего характера; их семь (см. *Ibid*).

Совокупностью зодиакальных и планетных влияний в астральном теле развиваются особые «привычки». Ими обусловлено, например, то, что в речи живет как гласные и согласные звуки. С помощью своих 19 «привычек» астральное тело и читает «записи» в эфирном теле, а также заносит туда новые. Встретили мы, допустим, человека. Астральное тело komponует с помощью 19-ти привычек его образ, строит представление о полученном впечатлении, которое мы осознаем. Но в нас оно вскоре истаивает, астральное же тело вписывает его в эфирное тело, откуда позже его можно вновь извлечь — прочитать.

Большую роль в акте вспоминания играет и физическое тело. Без него мы не получили бы отношения к эфирному телу как хранителю памяти. Когда мы вспоминаем, думаем, то астральное тело делает отпечатки в эфирном, а то — в физическом. Это последнее является некоего рода записывающим устройством для того, что мы хотим запомнить. Но само оно не есть орган вспоминания. Астральному и эфирному телам необходимо проникнуть до своих отпечатков, чтобы вспомнить их. Конечно, некий импульс при этом должен изойти и от физического тела. Однако не следует думать, что процесс этот напоминает некое снятие с «полочек памяти»

в мозгу прежде положенных туда записок на память. Чтобы участвовать в процессе вспоминания, физическое тело также нуждается в выработке привычек; и оно обзаводится ими, когда мы повторяем сделанные наблюдения, путем нюансировки ощущений углубляем производимые на нас наблюдаемым впечатления.

В мире все пронизано движением и ритмом. Если они изменяются в оболочках человека, в их субстанциях, то меняется его сознание, его бытие, меняются формы их выражения. Астральное тело окутывает нас, подобно облаку, в котором движутся всевозможные страсти, вожеления, инстинкты. Если им дать много свободы, то это приведет к хаосу воспоминаний. Их тогда начнут извлекать из нас случайные внешние влияния. Мы станем игрушкой в руках некоторых воспоминаний. Поэтому мыслью нужно внести в астральное тело организацию, вызвать в нем устойчивые колебания и на более высоком уровне привести их со временем в сознательную связь с космическими колебаниями.*)

В эфирном теле воспоминания преобразуют ту его часть, которая освобождается от действия в жизненных процессах и начинает служить сознанию. В тех царствах природы, где такой свободной части нет, нет и воспоминаний.

В физическом теле образование воспоминаний и их забывание сопровождается материальными отложениями и их растворением.

Я приводит всё совершающееся в трех телах к единству, действуя в подвижном сочетании процессов запоминания и забвения. Происходит это следующим образом. Благодаря астральному телу осознаются впечатления, производимые на нас внешними предметами. Однако действия одного астрального тела тут недостаточно. В процессе восприятия необходимо повседневно «я» проникнуть в астральное тело, суждением изменить его характер; тогда изменится и характер восприятия. Если этого не происходит, то восприятия чувств помрачаются, а с ними и я-сознание. Совокупной деятельностью «я» и астрального тела восприятие становится представлением. Сначала оно носит образный характер, напоминая импацию, а потом отпечатлевается в эфирном и физическом телах. Эти отпечатки Рудольф Штайнер описывает как некий род тонких, тенеподобных привидений, имеющих форму нашей головы и того, что примыкает к ней снизу — системы спинного мозга. Сколько имеем мы воспоминаний, столько и привидений коренится в нас одно в другом; но они совершенно не похожи на то, что мы вспоминаем. Физическое тело силой своих привычек являет некие знаки, повторяющие образ головы и того, что находится под нею. Астральное тело, считывая их, основательно их метаморфизировывает, «расшифровывает». И, как при чтении книги, такую расшифровку необходимо все вновь повторять, если мы хотим что-то вспомнить. С по-

*) Этой цели, среди прочего, служит просмотр событий прошедшего дня в обратном порядке (Rückschau).

являющимися в эфирном теле отпечатками воспоминаний связан световой эфир.

Итак, процесс формирования памяти всегда носит чувственно-сверхчувственный характер. В силе воспоминания, как говорит Рудольф Штайнер, мы чувствуем свое родство со всеми творящими и действующими в развитии силами Космоса. Смотрим ли мы на деревья, горы, облака, звезды, на то, как все это образуется, пытаемся ли мы созерцать формообразующие силы в мире, — нечто родственное совершающемуся вовне встает при этом в нашей душе. И это суть *силы воспоминания*. Они-то и являются микрокосмическим отображением всего, что во внешнем мире действует, ткёт, метаморфозизируется (см. ИПН. 225, 22.7.1923).

Восприятие возникает в нас потому, что я (тут работают оба я — низшее и высшее) и астральное тело получают не просто внешнее впечатление, а откровение вещей. Если не происходит запоминания, то дело кончается умозаключением, в котором работает дневное «я». Но остающаяся в подсознании часть восприятия проходит через нас, отражается в инструменте органа чувств, в его нервах, идет вглубь нашего физического и эфирного тел. Я, участвуя в восприятии, задает крови (действуя с помощью астрального тела через нерв) дополнительное движение и так возбуждает эфирное тело. В нем возникают различные течения. Вместе с током крови они идут от сердца к голове. Об этом потоке, замечает Рудольф Штайнер, знали ещё Аристотель и Декарт.

* * *

Желая вникнуть в этот процесс конкретнее, следует сказать еще о том, что в восприятии мы соприкасаемся со всем эфирным миром, который в этом случае противостоит нам как внешний. Воздействуя на нас, он приводит в колебание все четыре рода эфиров, из которых состоит наше эфирное тело. Процесс в них разворачивается параллельно с тем, что при восприятии происходит в физическом органе чувств, в астральном теле и «я». Мы, например, видим человека. Действие, оказываемое им на нас, вызывает колебания, скажем, в нашем световом эфире (при этом колеблются и другие эфиры). Мысли, возбужденные в нас восприятием, также возвещают о себе во внутренних световых движениях. В нас возникает образ восприятия и образ представления. При повторной встрече световое тело выполнит те же самые движения, что и при первой встрече, и мы вспомним человека. Воспринимать внутренние движения своего светового тела (эфира), возбужденные внешним эфиром, и означает вспоминать.

Всё описанное протекает, разумеется, на подсознательном уровне. Там, в глубинах человеческого существа, поскольку эфирное тело соединено с физическим, движения светового эфира «ударяют» повсюду в физическое тело и оттого превращаются в воспоминания-представления (см. ИПН.

165, 2.1.1916). Если бы мы смогли сознательно выйти из физического тела, лишиться его, сохранив восприятия, то воспоминания предстали бы нам в своем сверхчувственном облике — в виде имагинаций.

То, что Рудольф Штайнер называет «ударами» эфирного тела в физическое, он в лекциях цикла «Оккультная физиология» описывает следующим образом. Наше Я собирает впечатления внешнего мира, перерабатывает их в астральном теле и затем напечатлевает эфирному телу, откуда их, как представления памяти, можно потом извлекать назад. В этом процессе кровь принимает самое деятельное участие (поскольку является внешним, физическим выражением Я). Всем своим движением (в особенности снизу вверх) она возбуждает эфирное тело; в нем тогда образуются различные потоки. Они сливаются с током крови, текут от сердца к голове и, подобно однополюсному электричеству, собираются в определенной точке головы; там возникает большое напряжение эфирных сил, которые хотят стать силами памяти, впечатать, вдавить впечатления, полученные от восприятий чувств и мышления, в эфирное тело, сделать их представлениями памяти (рис. 96).

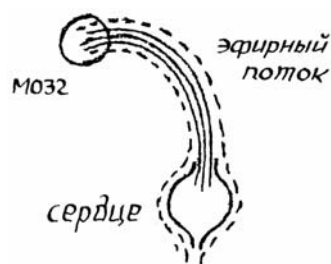


Рис. 96

Навстречу описанному потоку, в другую точку головы, приходит еще один — от лимфатической системы. Фактически, когда образуются представления памяти, мы имеем дело с этими двумя потоками в мозгу. Они противостоят один другому, образуя поле значительного напряжения, наподобие положительного и отрицательного электричества. Возникает «разница потенциалов», которая выравнивается, когда новообразовавшееся и притекшее в голову представление становится представлением памяти, т.е. переходит в эфирное тело. Физическими органами, в которых концентрируются оба потока, являются эпифиз и гипофиз. Первый из них собирает эфирный поток, идущий с кровью и стремящийся стать памятью. Он излучает потоки света, которые перетекают к воспринимающему их гипофизу (см. ИПН. 128, 23.3.1911). Так душевное человека смыкается с его телесным, они приходят к взаимодействию. Рудольф Штайнер сопровождает свое описание рисунком, который мы также приводим (рис. 97).



Рис. 97

Процесс, совершающийся таким образом в голове, простирается затем от мозга вдоль всего позвоночника, пронизывает всю систему ганглиев и достигает точек соприкосновения периферической нервной системы с центральной. Там имеется некий «вал», *отгораживающий сознание от под-*

сознания. Подобно зеркалу этот вал отражает мысли, не пропускает их в систему обмена веществ, а также останавливает идущее в противоположном направлении, с той стороны вала бессознательное, в котором заключено высшее Я, работающее в органических процессах.

Система спинного и головного мозга доводит до крови (инструмента Я) впечатления, получаемые органами чувств. А симпатическая нервная система, имеющая за собой внутреннюю (микрокосмическую) мировую систему, т.е. систему внутренних органов, предназначена к тому, чтобы процессы, разыгрывающиеся в органах, *не* доводить до крови, не позволять им входить в я-сознание. Так реальное высшее Я человека отгорожено от его низшего «я».

То, что вливается в душу человека извне, приходит в тесную связь с кровью и стремится соединиться со своей противоположностью: с тем, что входит в человека материально. Но второе блокируется внутри симпатической нервной системы. И мозговой придаток (гипофиз) оказывается тем «сторожевым постом», который в конечном счете не пропускает в кровь человека его внутреннюю жизнь. Железы в человеке являются органами выделения. Поток идущих из них (через лимфатическую систему) к гипофизу эфирных сил сопровождается выделением, которое также создает препятствие потоку питания, когда через симпатическую систему он хочет войти в сознание, стать осознанным. Это своего рода самая грубая *рефлексия*. Внешние средства питания можно уподобить духовным мысле-сущностям; более того, они являются плодом их духовного творчества и эволюции. И выходит, что те существа подступают к нам *с двух сторон*. Мы отражаем их и вверху получаем понятия, а внизу — тоже некий род сознания, крайне смутного, но необходимого для развития я-сознания.

Не будучи обремененными совершающимся в органах тела мировым духовным процессом, эфирные потоки, идущие с кровью от сердца, через эпифиз воздействуют на мозг, делая его инструментом душевной жизни. Вместе с этими потоками движутся и потоки астрального тела. Мозг пропускает через себя эфирные потоки, а астральные задерживает. Эти задержанные потоки, как говорит Рудольф Штайнер, имеют притяжение к внешней астральной субстанции Земли. Астральное тело человека, поскольку оно вступает в область головы, как бы «сшито» из двух астральностей: из той, что приходит из космоса, и из исходящей (снизу) от тела. На голове человека имеется некое уплотнение вроде «шапки», где эфирным потоком соединяются, «сшиваются» обе астральности. Когда астральное вещество задерживается мозгом, то оно *отражается*, и это есть наши мысли, осознанные чувства. Но эфирный поток проходит сквозь мозг и астральную «шапку». И если это новая эфирность наших воспоминаний-представлений, чистого мышления, эфирность созерцающей силы суждения, то за пределами физического мозга она образует новый центр самосознания — тот, который Рудольф Штайнер называет «эфирным сердцем». Благодаря этому органу (центру) *«сама мысль мыслит мысли»*. (ИПН.

266/2, S. 135.) Этим полагается начало человеческой свободы, поскольку я-сознание преодолевает принуждение всех трех оболочек человека.

И еще одна особенность присуща этой метаморфозе. Эфиризованные мысли (воспоминания), в отличие от астральных (отраженных), материю не обращают в пепел. Они ее дематериализуют. Она просто исчезает из человека, и мировая воля — воля Отца, — умирающая в неорганическом, проявляется в местах исчезнувшей материи. А поскольку она возрождается в результате индивидуальной деятельности человека, то она в нем оказывается волей его свободы. Рудольф Штайнер говорит, что при крещении на Иордане Христос в Иисусе соединился с «устремляющимся из человеческого сердца к мозгу потоком заново возникающего эфирного тела». (ИПН. 129, 26.8.1911.) Этот поток загрязняется, когда человек несет в крови много вожделений, что помрачает мозг. Поэтому обретение свободы зависит от нравственного самоусовершенствования, облагорожения всей трехчленной души.

* * *

Описанные два потока возникают из всего существа человека, поскольку оно пронизано органической деятельностью, а также восприниманием и мышлением. В человеке формируются два полюса: один — деятельностью самосознающей я-организации, другой — бессознательной деятельностью (см. далее рис. 98). Сознательное я-организации основывается на впечатлениях чувств, на восприятиях, оказывающих влияние на кровь. В связи с нею работают головной и спинной мозг. Впечатления производят в нервах раздражения; те приводят в движение кровь; на соприкосновении нерва и крови, по причине повышенного тока крови, возникает процесс горения, вызывающий умирание клеток нерва. Поскольку материя отмерла, дух (мышление), астральное тело подступает к эфирному и соединяется с ним. А мы переживаем соединение понятия с восприятием. Образуется представление, и оно оказывается связанным с новым родом эфирности, который возникает благодаря высвобождению эфирного тела из умерших клеток. И что особенно важно: эфирность эта высвобождается в результате *сознательной* деятельности человека. То есть мы имеем здесь дело с *частичным осознанием нашего эфирного тела*. Это эфир наших воспоминаний-представлений (воспоминания возникают, когда выравнивается напряжение между эпифизом и гипофизом). Но он еще не осознан в точке соединения понятия с восприятием. Он испытывает противодействие со стороны бессознательной части эфирного тела, идущее из системы обмена веществ, из водного организма, представленного лимфой. Это действие указанного выше смутного, животного сознания организма. Его обычно называют подсознанием.

Подсознательных процессов в нас касается наша симпатическая нервная система. Она связана с бессознательной волей, которая, собственно,

и гонит кровь к нерву, когда его начинает раздражать восприятие (например, химический процесс в глазу). Эта воля коренится в тепле крови (еще с эпохи древнего Сатурна), и когда происходит расщепление питательных веществ (в том числе и в глазу), то тепло, образующееся при этом, не разрушает клеток симпатической нервной системы, а потому мы и не осознаем, что происходит в метаболической системе. Эволюционно ее процессы должны войти в сознание позже, когда достаточно разовьется Я-организация. А пока низшая сфера вступает в человеке в противоречие с верхней, когда в этой последней рождается сознание. Чувственное восприятие вступает в противоречие с принятием в организм веществ внешнего мира, подсознание — с предметным сознанием; и всё это происходит внутри триединого человека тела, души и духа.



Рис. 98

* * *

Некоего рода собирательный образ того, что происходит в человеческой тройственной телесности и в я в процессе запоминания Рудольф Штайнер дает в одной из лекций 1921 г. Он поясняет там свою мысль также рисунком, который мы воспроизводим ниже (рис. 99). И сообщения, и рисунок обладают для нас особым значением, в первую очередь, потому, что в них разъясняется сущность взаимодействия низшего «я» с Я высшим в процессе вспоминания, вопрос о чем мы поставили в связи с рис. 94. Мы не вправе утверждать, говорит Рудольф Штайнер, что «наше Я, поскольку мы его осознаем, пребывает внутри нас, но — мы узнаем (erfahren) его извне. — Как чувственные восприятия мы узнаем приходящими извне, точно так же и Я мы узнаем приходящим извне. Таким образом, это заблуждение — говорить, будто бы наше Я пребывает внутри нас. Мы «вдыхаем», если можно так выразиться, Я вместе с восприятиями чувств, если

чувственное восприятие мыслить как тонкий род дыхания. И потому можно сказать: это Я, живущее, собственно, во внешнем мире (линия в оранжевом, рис. 99), наполняющее нас через восприятия чувств, наполняет нас и дальше, когда в восприятия чувств (оранж.), проникая до астрального тела, вчлняются представления (желтое)». (ИПН. 206, 13.8.1921.)

Я (высшее) с помощью восприятий, в самих восприятиях как бы простирает в нас свои щупальца вплоть до астрального тела. Навстречу ему встают наши воспоминания, начинаясь, как уже говорилось, с образов-теней в физическом теле. Затем они соединяются с деятельностью эфирного тела, которая опять-таки возбуждает представления в астральном теле (стрелки; рис.). Возникает эфирно-физический поток, идущий от сердца к голове. И в нем также присутствует наше Я. Оно пребывает и в физическом теле (красное), возбуждая в нем воспоминания (зел.), которые затем становятся представлениями (желтое).



Рис. 99 (ИПН. 206, S. 135)

Но тут уже, продолжает Рудольф Штайнер, приведенного рисунка становится недостаточно. Рассматривая воспоминания, мы обнаруживаем Я пребывающим в физическом теле, а не только приходящим извне с восприятиями. Чтобы разобраться в этом феномене, Рудольф Штайнер предлагает подумать о стоящем перед нами человеке, которого мы осознаем благодаря тому, что наше Я пребывает в нем, а нас достигает в восприятии. Если мы и прежде видели этого человека, то в воспоминании навстречу первому Я, приходящему с восприятиями, встает наше внутреннее Я. Они встречаются, и мы человека узнаем.

Древние выражали этот феномен в виде змеи, кусающей свой хвост; в новое время лучше воспользоваться образом человека, стоящего перед зеркалом. Представим себе, что он не имеет никакого знания о том, что он существует и переживание своего отражения в зеркале является для него первым таким знанием. Указывая на отражение, он тогда говорит: это я. Подобным же образом поступаем мы, называя наше повседневное «я» ис-

тинным. Но нет, наше истинное Я устремляется к нам в виде некоего рода потока извне и проникает в нас через возбуждение чувственных восприятий. Когда оно достигает физического тела, то отталкивает его. Это отталкивание мы и воспринимаем, когда ощущаем.

Также и наши понятия, представления — они суть отражения переживаний, приходящих в нас из внешнего мира, *внешнего в том смысле, что они возникают в сфере нашего истинного Я*. А в таком случае, возвращаясь к противоположностям я и мир, Я и не-Я, мы должны сказать, что *мир есть Я*. Но чем в таком случае является то, что мы принимаем за я? Оно двоякой природы. Наше бодрственное сознание есть форма реального существования нашего высшего Я, проникающего в нас, бессознательно для нас, сквозь астральное и эфирное тела вплоть до физического и отражаемого этим последним. Благодаря этому отражению мы осознаем восприятия чувств и представления. Все они — образы истинной реальности, но не субстанциональны, поэтому мы можем сочетать их по нашему усмотрению. И в этом состоит деятельность низшего «я». Мы в ней — свободны; ею полагается начало высшей свободы.

Таков наш субъект. Он тенеподобен, однако основу его образует, пусть пока что бессознательно, наше высшее Я, приходящее к нам как объект. С определенного момента, или этапа, субъект и объект в нас начинают *совпадать*: когда наши представления становятся воспоминаниями. Остающееся в подсознательном высшее Я действует в процессе воспоминания; мы имеем здесь дело с реальностью в нас. Какова она в бытии трех тел, мы уже описали.

* * *

Двухуровневый процесс переживает в себе человек, когда воспринимает и мыслит. На подсознательном уровне органы чувств «совершают процесс, который я не воспринимаю, — так говорит Рудольф Штайнер; — они *витализуют* мне в моем внутреннем (такова деятельность высшего Я в них. — *Авт.*) реальный процесс, необходимый для (образования) представлений. Таким образом, когда я имею чувственное восприятие, то благодаря ему во мне сначала образуется представление, а потом тут имеет место еще один процесс. Им вызывается нечто реальное, а не просто образ. ... Когда я *вспоминаю*, то точно так же, как прежде чувственное восприятие, во мне действует это представление, и я воспринимаю то, что было реально возбуждено во мне, когда я имел чувственное представление (Sinnesvorstellung), но о чем я не знал.» (ИПН. 212, 30.4.1922.)

Сказанное исключительно важно иметь в виду, работая с «Философией свободы». Представления, из которых строится ее содержание, читатель встречает неоднократно и в самых разных элементах ее структур. Особенно много раз в ней поднимается тема наивного и метафизического реализма.

И нужно знать, что мы имеем тут дело не с пустыми повторами, а с работой в разных частях души. Так вырабатываем мы «душевные результаты наблюдений», а не умозрительные или какие-то иные. Одно дело — в первый раз столкнуться с воззрением наивного реализма, и другое — извлекать его из памяти в виде различных представлений, один раз служащих определенному синтезу, второй раз — созерцанию и т.д. Так ткется ткань онтологического созерцающего мышления, часто — параллельно с понятийным; и если не знаешь, в чем тут заключается дело, созерцающего развития мысли можно даже не заметить. Оно тогда останется эзотерическим.

Так своеобразно, по-новому может протекать душевная жизнь Я — личная жизнь человека. Мы сотканы в ней из наших воспоминаний-представлений. И перед нами стоит задача: как соединиться с реальностью воспоминаний, взойти к ней от образов воспоминаний, которые бессущностны? Рудольф Штайнер рекомендует сделать для этого душевный «поворот» — повернуться душой туда, откуда восходят наши воспоминания, несущие в себе наше истинное Я. Для этого нужно выработать большую душевную подвижность, т.е. соприкоснуться сознанием с элементом воли, поскольку подсознательных процессов тут не достаточно. Поэтому во главу «Философии свободы» поставлена проблема внесения воли в мышление, с чего начинается более высокая жизнь души.

* * *

Проведенные рассмотрения позволяют нам шире и детальнее разработать тему, синтетический образ которой мы дали в виде лемнискаты на рис. 94. Изображенное на нем представляет собой осмысленный образ прафеномена человека, который осуществляет себя в точке перехода субъекта от чувственной к сверхчувственной реальности. В этом состоянии прафеномен представляет собой открытую в нижней и верхней своих частях и одновременно самодостаточную и потому также закрытую — с точки зрения универсализма становления Я-сознания микрокосма (см. далее рис 100а) — систему. В верхней части лемнискаты система открыта проткровению триединого Бога, которым было положено семичленное на всех своих уровнях становление.

В системе микрокосма изначальное Триединство проявляет ту особенность, что в элементе высшего воспоминания Ипостась Св. Духа образует всецело внутренний феномен, реальность которого возрастает по мере овладения человеком индивидуальным Манасом. Это сфера, где человеку надлежит прийти к свободным имажинациям. Низшее «я», живущее содержанием низших воспоминаний-представлений, отделяется от высших сферой подсознательного, которую оно стремится пронизать светом сознания путем развития триединой души. Выделим эту часть рисунка в отдельный фрагмент, чтобы рассмотреть ее подробнее (рис. 100, б).

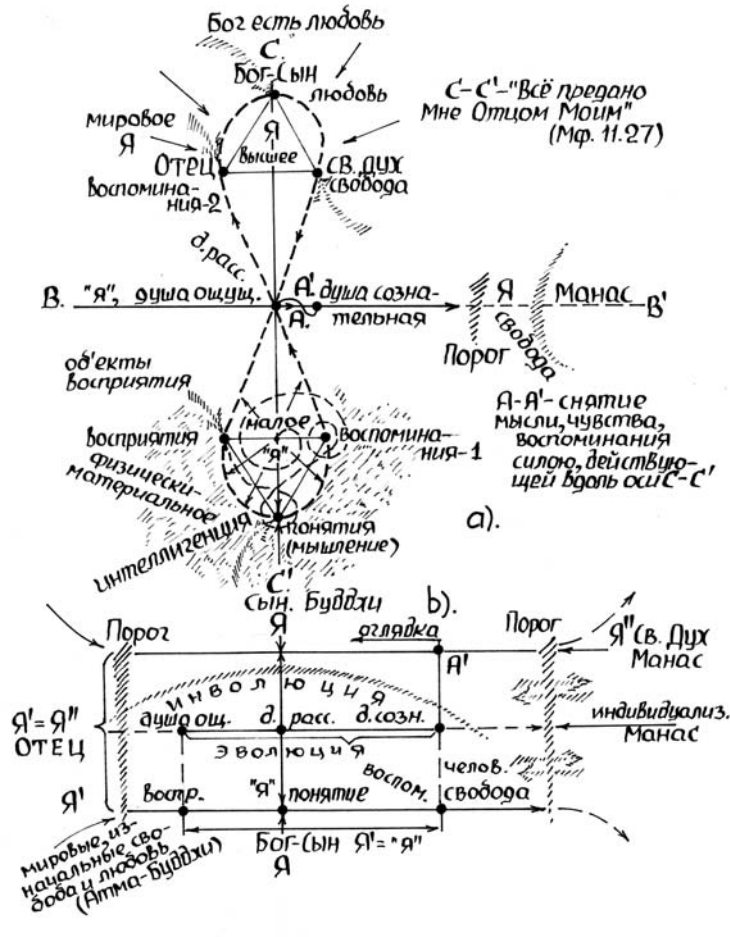


Рис. 100

В ходе эволюции, а особенно культурно-исторического процесса, человек ведет свое развитие от души осязающей к душе сознательной, работая с опытом восприятий, чувств, мышления и деятельности. Первоначально, на стадиях группового сознания, за ними стоит высшее Я, дарованное человечеству Духами Формы, которое Отчей природы. В нем действуют изначальные мировые свобода и любовь, которые в инобытии, прежде чем стать свободой и любовью в индивидуальном человеке, оборачиваются закономерным предопределением и долгом. Обозначим это действие (совокупность Атма и Буддхи) как Я'. Повседневное «я» человека, работающее в трехчленной душе, приближается к индивидуальному высшему Я. Обозначим его как Я''. Оно постоянно восходит по ступеням богоподобия, обладая потенциально возможностью отождествиться с мировым Я. Сфера

индивидуальной человеческой свободы, как будет показано при анализе главы 9 «Философии свободы», простирается между душой сознательной и Манасом. Рассмотрение эволюционной констелляции Троицы в верхней петле лемнискаты (рис. 100а) объясняет нам, почему над сферой души сознательной можно переживать понятийные и нравственные *интуиции*, а не имажинации. Отношение Отец — Св. Дух открылось эволюции от ее начала. Поэтому и индивидуальной душе на ее вершине в первую очередь открывается оно: *понятийно в аспекте Манаса и интуитивно в аспекте Атма*. Но так человек получает лишь идею свободы. Чтобы ее можно было перевести в действительность, должна быть явлена вторая Ипостась — в *нравственной интуиции*.

Чтобы подготовить это состояние, в котором рождается свобода, Манас соединяется в трехчленной душе с низшим «я», вызывая в нем инволютивный процесс, выражающийся в развитии памяти. Само «я» действует в душе как *сила* воспоминания. В душе сознательной она может настолько возрасти, что «я» получит возможность оглянуться назад (в точке A' , рис. 100б), но не на само себя, а на действующее в эволюции мировое $Я'$; для этого, правда, требуется я снять и сохранять сознание в чистой актуальности.

Мероприятия этого рода человек предпринимает во времени, вдоль оси BB' , которая одновременно есть порог сверхчувственного мира. Перпендикулярно этой оси симметрии идет действие Импульса Бога-Сына. Это Он после Мистерии Голгофы переносит нас за порог нулевой точки лемнискаты в состоянии снятого «я». Успех этой процедуры проверяется по тому, насколько интуиции, полученные на другой стороне, оказываются, будучи соединенными с практической жизнью, нравственными, свободными от эгоизма этой стороны.

Можно сказать, что в лемнискате на рис. 94 мы имеем «что» микрокосма, а на рис. 100 нам раскрывается его «как», а вместе с тем и способ решения проблемы, встречающей нас в узловой точке лемнискаты. Обретя в душе сознательной силу оглянуться на высшее (эволютивное) $Я'$, действующее в нашем воспоминании (в нем хранится вся прошедшая эволюция мира), мы в «попятном» движении снятия «я» (тождественного душе рассудочной) приближаемся к узловой точке (А) лемнискаты, а там нас подхватывают и несут вверх силы метаморфозы низших процессов в высшие. Ясно, что всеопределяющую роль при этом играют не чувства и мысли, а элемент воли. И в данном случае это воля Бога-Сына, который говорит: «Моя пища (т.е. реальная жизнь. — *Авт.*) есть творить волю Пославшего Меня и совершать дела Его». (Ин. 4, 34.) Во Христе *мировая* воля Отца соединяется с *конкретной* любовью к человеку, человека к человеку, человека — к объекту познания. Слепая кровно-родственная любовь пронизывается светом сознания, Св. Духом.

Это сказано о Христе: «Бог есть Любовь». В Своем действии в человеке Христос помогает идущему преодолеть эгоцентризм абстрактного «я», развить *любовь к миру как к самому себе, следовательно — к своему высшему*

Я. В таком случае можно спокойно «умереть» на кресте мировых принципов (ВВ' — СС'), погасить восприятия, мышление, земную память: «Ибо кто хочет душу свою уберечь, тот потеряет ее (в возрастающей материализации и абстрактности. — *Авт.*), а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее». (Мф. 16, 25.) Не всякий готов и способен столь конкретно и практически взять одновременно свой и мировой крест на себя. Но кто его не возьмет — не воскреснет.

4. Феномен человека

Человек как явление представляет собой чувственно-сверхчувственную совокупность процессов, пронизанных единой организацией. С определенного момента эволюции узловой пункт этой организации переместился из духа (из группового «Я») в физическое тело, чем объясняется решающее значение земных инкарнаций для становления человеческой монады я-существом.

Организация эта есть система, не все элементы и связи которой осознаются человеком. Их осознание есть движение от низшего я к Я высшему, представляющее собой процесс *самореализации*. Его различные этапы состоят в ограничении, в вычленении феномена человека из сложной феноменологии Макрокосма. В этом смысле, говоря о человеке как существе многочленном, например как о состоящем из физического, эфирного, астрального тел и Я, мы — это подчеркивает Рудольф Штайнер — просто схематизируем, ибо члены эти никоим образом не отграничивают, не замыкают человека от окружающего материально-духовного мира. Они — лишь элементы организации, *содержание* которым дают *процессы*, протекающие в них. Границы человеческого *субъекта* образуются благодаря тому, что в нем возникают:

- 1) образы,
- 2) переживание представлений,
- 3) переживание памяти,
- 4) переживание восприятий (см. ИПН. 206, 12.8.1921).

Рассмотрение этих границ дает ответ и на вопрос о границах познания.

Вернемся еще раз ненадолго к тому, как предстал нам этот процесс ограничения в предыдущем рассмотрении. Восприятие, став в нас переживанием, приводит универсальную деятельность Я в связь с нашей земной индивидуальностью. Восприятие делается достоянием нашего нарождающегося повседневного «я». Далее восприятиями становятся наши представления (см. рис. 99), вживленные в эфирное тело. Уже в первые годы жизни в человеке возникает некая «запруда». Воспринятое представление отражается физическим телом, и рождается способность вспоминать. Если бы запруды в физическом не возникало, то человек, говорит Рудольф Штайнер, стал бы игрушкой внешних событий, пустым их имитатором.

Поэтому пережитое во внешнем мире не должно проходить сквозь нас, мы должны задерживать его, что, в конце концов, и делает наше физическое тело.

Таким образом, индивидуализация душевной жизни начинается с процесса в физическом теле, обусловленного его материализацией, сделавшей это тело непроницаемым для впечатлений чувств, ставших, в свою очередь, посюсторонними. Само физическое тело состоит из взаимодействия сил и образов. Но в основе того и другого пребывает действие эфирного тела, которому физическое навязывает свои законы.

Далее на эфирное тело воздействуют астральное тело и я. Возникает сложная система сил и их действий, пронизывающих всего четырехчленного человека. «Если вы, — говорит Рудольф Штайнер, — представите себе силы роста с внутренней их стороны, а с другой представите их себе пронизанными тем, что образует основу воспоминаний, но на этот раз не в виде укрывающихся одно за другим представлений, а как то, что составляет *основу* воспоминаний, т.е. движения эфирного тела, которые здесь волнами поднимаются кверху и вызывают застой благодаря внутренней переработке воспринятых питательных веществ... благодаря движениям человека, вступают в конфликт с тем, что волнами приходит сверху, от всего воспринятого (чувствами. — *Авт.*), что стало представлением и, скажем, сменив амплитуду, соскользнуло^{*}) в эфирное тело, чтобы сохраниться там в виде воспоминания, — если вы представите себе все это взаимодействие идущего сверху и снизу, т.е. того, что соскальзывает вниз от представлений, и того, что восходит снизу из процессов питания, роста ... то вы получите живой образ эфирного тела. И опять-таки, если вы обдумаете пережитое вами самими, когда в вас действовали инстинкты, и при этом сможете хорошо понять, как в инстинктах (в подсознательном. — *Авт.*) действует циркуляция крови, дыхание, как вся ритмическая система действует внутри инстинктов и как инстинкты зависят от нашего воспитания, от воспринятого нами (в т.ч. и в память. — *Авт.*), тогда вы будете иметь перед собой живое взаимодействие того, что принадлежит астральному телу. И если, наконец, вы представите себе взаимодействие, взаимную игру волевых актов — как они возбуждают все ваши желания — с восприятиями чувств, то получите живой образ того, как Я вживается в сознание». (*Ibid.*)

Таков четырехчленный человек *in concreto*. Нам нужно это его описание для того, чтобы понять, наконец, «атомистику» душевной жизни не в ее чувственной иносказательности, а в чувственно-сверхчувственной сути.

^{*}) В нем. тексте здесь стоит трудно переводимое в данном случае слово *abschwingen*. Его применяют в случаях, когда описывают гимнаста, с последним взмахом соскакивающего с турника, или лыжника, гасящего скорость при резком изменении направления. Главным тут является передача ритмической, колебательной природы процесса.

Предположим, мы имеем зрительное восприятие красного цвета. Размышляя о нем, мы дистанцированы от него в своем «я». Воспринимая же, мы сливаемся с ним воедино даже высшим Я и всем астральным организмом. Цвет заполняет наше сознание целиком. Значительные процессы вызывает его восприятие и в физическом теле. Известно, что человек более чем на 90% состоит из жидкости. Органом, управляющим водным организмом, являются почки*). Они имеют отношение ко всем водным процессам, в том числе и в глазу. Водное, говорит Рудольф Штайнер, в некотором роде «излучается» из системы почек во весь организм. И это живая вода. На ее волнах движутся излучения эфирного тела. Также и они достигают зрительного нерва. Далее в жидкость, наполняющую глаз и пронизанную эфирным телом, втекает образ, возникший в Я и астральном теле в процессе восприятия. Так соединяются приходящее извне и изнутри, обуславливая акт зрительного восприятия.

По-особому сказывается на феномене душевной жизни триединый человек конечностей, ритма и головы и нервов. Рудольф Штайнер говорит, что в ходе жизни голову человека (от которой в организм идут пластические, формообразующие силы) постоянно атакует система обмена веществ и конечностей. Их отношения опосредуются ритмической системой, что сказывается на функциях всех органов. Возьмем для примера снова глаз. Его пронизывают кровеносные сосуды, а следовательно, — и обмен веществ. При этом «происходящее (при восприятии. — *Авт.*) в сосудистой оболочке глаза (*chorioidea*) имеет тенденцию растворять в глазу то, что хочет консолидироваться в глазном нерве. Нерв в глазу постоянно стремится создавать (на основе восприятия. — *Авт.*) некую форму; сосудистая оболочка с наполняющей ее кровью постоянно хочет ее растворять**»). (ИПН. 218, 20.10.1922.) Обе деятельности носят характер вибраций. Отношение их ритмов — 1:4. Процессы эти необычайно тонки. Чтобы их понять, Рудольф Штайнер советует отказаться от грубого представления, будто бы артериальная кровь непосредственно переходит в венозную. На самом деле кровь в соответствии с ритмом циркуляции изливается из артерии (в орган) и затем всасывается веной, изливается и всасывается. Здесь господствует ритм циркуляции. В глазном же нерве вибрирует ритм дыхания. Процесс зрения состоит в том, что оба ритма в глазу сталкиваются. Они и дают отношение 1 к 4. Это соотношение ритмов дыхания и циркуляции (пульса). Будь ритмы одинаковы, зрительное восприятие не могло бы состояться. А за ними стоят астральное и эфирное тела; их взаимодействие определяет состояние всего организма. Если

*) Они также тесно связаны и с воздушным организмом.

**) Это, заметим попутно, работают все те же *мировые* принципы, которые стоят у начала Вселенной: субстанция, жизнь, форма.

оно меняется, то нарушается соотношение процессов отвердения и растворения и развивается болезнь.

После того, как в нас возникло восприятие, приходит его осознание. Тогда «ритмический процесс, регулируемый сердцем и легкими, распространяется, прорастает (*fortpflanzt*) с помощью мозговой жидкости далее в мозг. Те вибрации в мозгу, получающие побуждение из ритмической системы человека, и опосредуют в действительности телесно понимание (воспринятого. — *Авт.*). Мы способны понимать благодаря тому, что дышим. ... Благодаря тому, что ритмическая система связана с пониманием, понимание приходит в тесную связь с чувствами человека. Развивающий интимное самовосприятие может увидеть, что за взаимосвязь существует между пониманием и чувством». (ИПН. 302а, 21.9.1920.) Ну а далее все погружается в систему обмена веществ, во внутренние органы и там становится воспоминанием.

Не все восприятия чувств действуют вышеописанным образом. Всего в человека, как учит Антропософия, заложено и может быть развито 12 видов восприятий чувств. Все их можно разделить на три группы в том смысле, что в одной из них с особой силой проявляется природа мышления, строящих его сил, в другой — чувства, в третьей — воли. К последней группе относится чувство слуха. Оно, в определенном смысле, антипод чувства зрения. Их противоположность основывается на том, что зрение опосредуется сенситивными нервами, а слух — моторными. Тут, правда, следует учесть ту особенность, что в действительности все нервы у человека сенситивные. Моторные нервы позволяют человеку *воспринимать чувством движение* (вторым из системы 12-ти чувств). И они, как говорит Рудольф Штайнер, «не имеют ничего общего с импульсированием воли как таковой». (*Ibid.*)

Слышимое нами проникает через слуховой нерв глубоко в наш организм и овладевает в нервах тем, на что обычно воздействует лишь воля, когда она должна быть нами воспринята. Поэтому не случайно, замечает Рудольф Штайнер, Шопенгауэр переживал музыку как тесно связанную с волей. Слышимое *воспринимается* всей системой, в которой в нас коренится воля: системой обмена веществ и конечностей, где увиденное — *запоминается*. Вспоминается *услышанное* там, где *увиденное* воспринимается: в части системы обмена веществ, простирающейся в голову.

Понимаются представления, обусловленные чувством зрения и слуха, с помощью ритмической системы. Благодаря ей они приходят между собой во взаимосвязь, взаимно перекрещиваются, «подобно лемнискате, в ритмической системе, переходят в ней одно в другое, перекрывают одно другое». (*Ibid.*) При этом «представления об увиденном, как поток, направляются в организм; представления об услышанном — из организма». (*Ibid.*) С такой направленностью потока слуховых переживаний связана выработка органов речи.

* * *

На базе рассмотренных нами единичных примеров мы можем выявить главную сущность телесно-душевно-духовного онтогенеза, обладающего системным характером уже на уровне восприятий чувств (рис. 101). По-

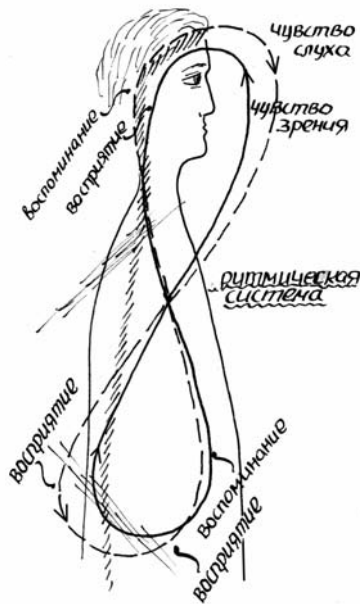


Рис. 101 (См. также ИПН. 183, SS. 31, 105, 179 и ИПН. 205, S. 128.)

лярная инверсия всей их 12-тичленной совокупности (от чувства жизни до чувства Я) родственна, протекает по аналогии с полярной инверсией нервно-чувственной (головной) системы и системы обмена веществ и конечностей. Оба вида инверсии имеют один общий член, им является ритмическая система: дыхание и кровообращение. За деятельностью всех трех систем стоит высшее Я человека. Системы опосредуют его связь с телом, а восприятия чувств — с мыслью, чувством и волеизъявлением. Изъятие из всей этой совокупности каких-либо элементов разрушает ее целостный духовно-органический характер, и тем закрывается доступ к познанию качественной стороны феномена человека.

В одной из лекций Рудольф Штайнер дает рисунок человеческой ауры, увиденной справа в профиль. Мы этот рисунок воспроизводим (рис. 102). Реально созерцаемое мы дополним в нем небольшой схемой, чтобы в непрерывно меняющемся процессе, каковым является аура, выделить устойчивые элементы, вернее сказать, — принципы ее существования как целого, соединяющего в себе ряд триединств. Сложность изображения ауры вызвана тем, что с нею трудно соединить наши пространственно-временные представления, поскольку в ней они выступают не как *условие* опыта, а как *сам* опыт. Почему, например, требуется уточнять, что аура увиденна справа? Потому что справа налево в человеке действует поток эфирных сил, а слева направо — физических. В таком случае справа в ауре сверхчувственное действие эфирных сил видится «на фоне» сил физических.

Другая особенность ауры состоит в том, что человек в ней не замкнут от духовного окружения наподобие того, как он закрыт (внешне видимо) от окружающего в чувственном мире. В субстанции душевно-духовного происходит постоянный переход пульсирующего в человеческом внутреннем во внешнее, универсальное духовное окружение, а из него — в человека. Человек как бы плавает в этом окружении (синее, рис. 102).

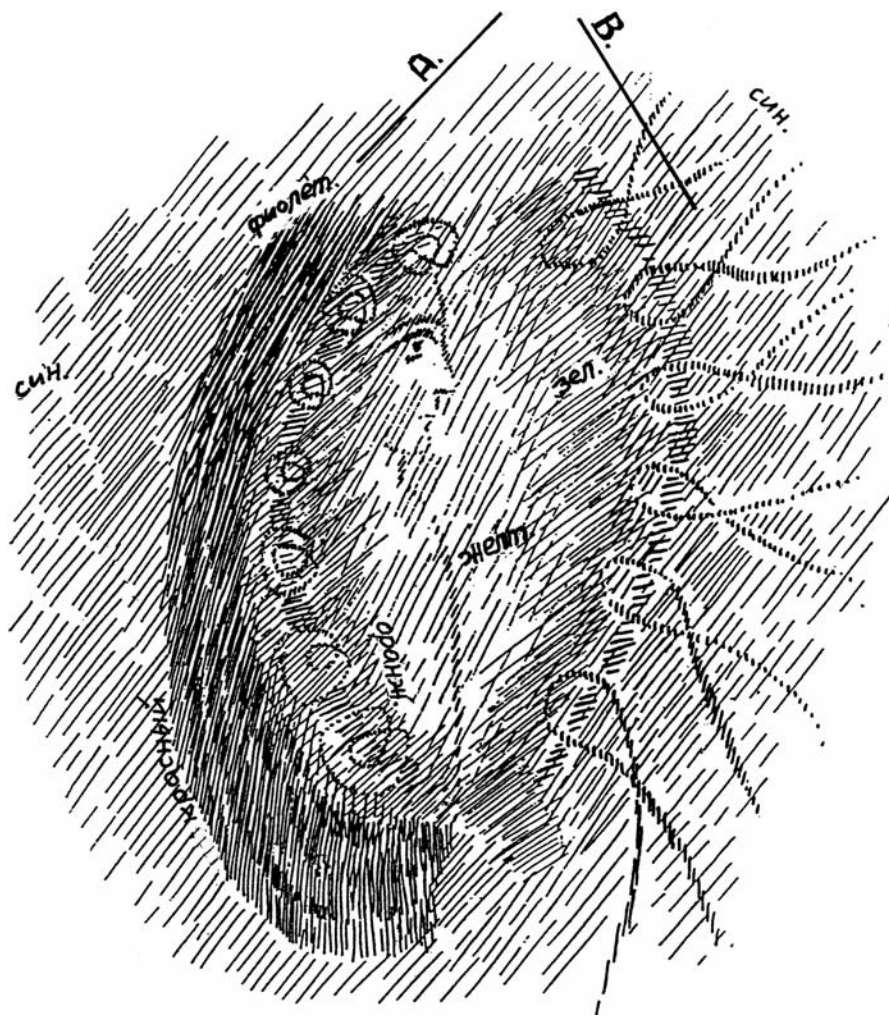


Рис. 102. (ИПН. 183, S. 31. Линии А и В добавлены нами. — Авт.)

В определенном смысле следует, конечно, говорить и о границах душевно-духовного человека. В мире Божественного откровения всё пребывает в тех или иных границах. Так, Универсум в одном отношении достигает границы в абстрактном духе человека; в другом отношении каждое состояние жизни ставит ему границы; он ограничен субстанцией, формами. Например, чувственная вселенная может простираться вдаль до тех пор, пока в ней находимы пространственные формы.

Человеческая аура имеет две границы (линии А, В на рис. 102). Одна из них (А) образована процессами памятования. Это вал, от которого отражаются воспоминания (оранжевое). Позади него находится сгустившееся в ходе эволюции из Универсума неосознаваемое душевное тело (красное).

Оно также есть плод райского грехопадения; в нем и по сей день коренится неистовство люциферических страстей и вожделений, обостренных со временем процессом ариманической материализации. Это сфера подсознания, являющаяся источником всех злых побуждений, готовых затопить весь мир.

Когда органы чувств человека открылись во внешний, чувственный мир и вспыхнула жизнь представлений, то она противостояла импульсам темного подсознательного; образовалась своего рода запруда, вал, преградивший им путь в сознательную жизнь человека. Все, что подступает к этому валу с другой стороны — от восприятий и мышления, — он отражает в виде воспоминаний. Эволюционно образование вала сказалось на строении физического тела человека. Поскольку люциферические вожделения, восстав против Божественного строя, плана мира, стремились проникнуть не только к чувственным восприятиям, но и к жизненным процессам в человеке, то высшее Я человека противостояло их намерениям в строении внутренних органов. Все внутренние органы отражают воспоминания (о почках мы уже говорили), имеют отношение к описываемому валу.

Далее борьба высшего и низшего в человеке перешла в формирование нервной системы и выразилась в образовании двух видов нервов. Поскольку человек головы и нервов приходит в связь с системой обмена веществ через деятельность органов чувств, то и их строение отразило двойственный характер нервов. Одни органы чувств оказались более связаны с волевой, другие — с нервно-чувственной деятельностью человека. Это, в свою очередь, вызвало еще одну метаморфозу в человеческом существе. В нем — на этот раз от инкарнации к инкарнации — нижний человек конечностей и обмена веществ метаморфозизируется в верхнего, головного. В нижнем человеке формируем мы то, что станет нашей головой в следующей инкарнации. Что соединяет две инкарнации в один цикл метаморфозы, образует узловую точку их лемнискаты, находится в духовном мире, в жизни между смертью и новым рождением. Но тот узел проявляет себя и в чувственном бытии: именно в том факте, что сенситивный нерв не имеет материальной связи с моторным. Так поддерживается необходимая для совершения метаморфозы *разобщенность* верхнего и нижнего человека. Нервный импульс, переходя из одного вида нервов в другой, вынужден совершать скачок, действуя, как говорит Рудольф Штайнер, как «нервный флюид». В человеке имеется огромное число таких точек перехода; все они, а также система ганглиев и являются телесным коррелятом действующего в нас зеркала воспоминаний (линия А, рис. 102).

Итак, всё обуславливающее человеческую интеллигенцию начинается с восприимчивости к чувственным впечатлениям, которые далее обрабатываются рассудком и скапливаются в виде воспоминаний на некой внутренней границе человеческого сознания. Она простирается вдоль позвоночника, отгибаясь по дуге в области грудобрюшной преграды. Эту границу, говорит Рудольф Штайнер, «вы получаете, если соедините между собой

все нервные окончания и все ганглии». Она напоминает некое «сито», в «дырки» которого с одной стороны протискивается воля (снизу), а с другой (сверху) — интеллигенция. «В середине вы получаете душу, — продолжает Рудольф Штайнер, — сферу *чувствования*. Ибо всё принадлежащее к чувствам является, собственно говоря, наполовину волей, наполовину интеллигенцией. Воля теснится снизу, интеллигенция — сверху, это образует чувство. В чувстве постоянно, с одной стороны, наличествует сновидческая интеллигенция, а с другой — спящая воля». (ИПН. 194, 7.12.1919.)

Исходя из сказанного, можно прийти к выводу, что повседневное «я», содержание которого образовано из воспоминаний, постоянно имеет тенденцию свое тенеобразное бытие сгущать до переживаний, делать его чувствообразным, приходиться в связь с ритмической системой, с эфирным телом, и потому в нем может быть положено начало синтезу сознания с бытием. Уже в низшем «я» следует стремиться к синтезу науки, религии и искусства.

* * *

Другая граница поставлена человеческому существу, «плавающему» в душевно-духовном внешнем окружении, со стороны его чувственных восприятий (линия В, рис. 102). Именно ее ощущают философы как границу познания. Она на самом деле видна в ауре человека. Со всем содержанием душевной жизни, состоящим из восприятий, чувств, волеизъявлений, образов воспоминаний (зел., желтое, рис. 102), человек, идя от центра я вовне, наталкивается на границу, которая удерживает его в пределах чувственного мира. Начинается она в области головы (фиолетовое, переходящее в зеленое), а внизу переходит во внутреннюю границу. Ее существование вызывается не человеком, а Универсумом. Воспринимая чувственно и мысля абстрактно, человек на этой границе переживает ничто и потому начинает изобретать понятия, лишённые содержания: материи, атома, силы.

Эту границу можно переступить, но только претерпев некую метаморфозу, а именно ту, которую вызывают наши семичленные циклы мышления. Чтобы снять границу рассудочного мышления, необходима созерцающая сила суждения. Она способна «разомкнуть» лемнискату морфологического мышления. Рудольф Штайнер говорит по поводу рис. 102: «Что я здесь изображаю в виде открытых лемнискат, не есть нечто придуманное. Нет, вы можете видеть это как нежное, очень медленное движение входящих (в ауру. — *Авт.*) и выходящих вспышек, молний, в чем выражается отношение человека к Универсуму. Течения Универсума постоянно приближаются к человеку, он притягивает их к себе, они же, сделав петлю близ него, уходят прочь». (ИПН, 183, 18.8.1918.) Эти течения словно бы приветствуют человека, волнуясь в его ауру и обуславливая его отношение к духовному Универсуму; с другой стороны, за зеркалом воспоминаний к человеку подступает мировая воля.

Такой вид, или *форму бытия и сознания*, приобрело отношение между Богом-Отцом и Богом-Духом, которым обусловлено было становление нашего эволюционного цикла. Их мировые импульсы соприкасаются описанным образом в человеке. Человек опосредует их соприкосновения, благодаря чему становится Я-существом.

Мировые влияния воли и духа не просто достигают человека — они формируют его. Показанные на рис. 102 разомкнутые лемнискаты своими замкнутыми петлями отождествляются с верхними петлями наших мыслительных лемнискат. По мере же движения к внутренней границе наши мысле-лемнискаты поворачиваются одной частью внутрь другой (это тоже показано на рис. 102); так возникает эффект отражения воспоминаний (рис. 103).

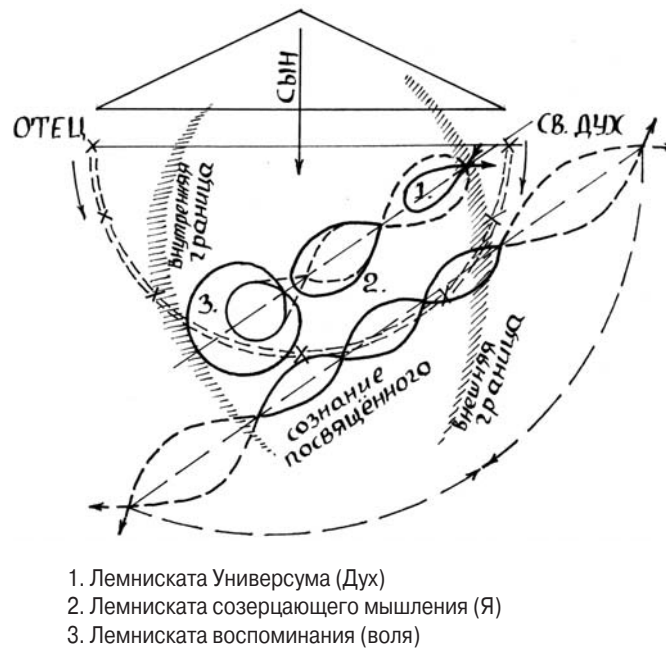


Рис. 103

По мере овладения высшими степенями сознания (имагинативной и др.) человек может войти своим Я также и в разомкнутую часть мировой лемнискаты, *скрестить* ее лучи по своему усмотрению и начать воспринимать сверхчувственные объекты. Более трудной посвятительной задачей является разворачивание и раскрытие нижних лемнискат. Но когда человек, уже на пути посвящения, овладевает тремя высшими состояниями сознания, то его Я начинает жить, оставаясь индивидуальным, в метаморфозах Универсума. Ему тогда, как показано на рис. 103, за внешней границей

открываются имажинации, которыми он начинает мыслить; за внутренней границей он овладевает инспирациями. Синтез тех и других возводит к интуициям, в которых обретается «всё во всём».

Соединение трех лемнискат в единый процесс развития человек может осуществить в себе силой Христова Импульса, если принесет в жертву укрепленное повседневное «я». Укрепить же его можно лишь при наличии двух указанных границ. Без них духовные силы Универсума проходили бы сквозь нас, мы были бы не в состоянии, как это происходит с животными, их осознавать индивидуально.

Физическое тело животного всецело пребывает в потоке космических сил и формируется в нем под влиянием группового, видового «Я», пребывающего на астральном плане. Действием свыше оно сводит эти потоки в определенную физически-материальную форму, наподобие клише отпечатывает формы-особи, а когда отступает от них, то они просто растворяются. Подобным образом возникают и растения. Особенность человеческого развития заключается в том, что он в космических потоках, омывающих Землю, встает вертикально, эмансипируется от них. Он как бы «возвышается» над ними своей головой, оттого и умирает в ней быстрее, чем в других частях тела. Но пока одна голова умирает, в конечностях зреет другая для следующей инкарнации. Весь человек, по сути, есть одна голова, пребывающая в непрерывной метаморфозе своих форм.

По-настоящему человек воплощается на Земле лишь своим головным образованием и при этом свое высшее Я низводит с астрального на эфирно-физический план. Такое развитие сопряжено с большим риском. Человек, поистине, поднимается вверх по ведущей вниз лестнице, и его судьба зависит от того, сможет ли он идти вверх быстрее, чем лестница идет вниз, т.е. успеет ли он воспользоваться плодами восприятия и рефлексии для преобразования органа мышления в орган идеального восприятия прежде, чем они истощат, разрушат его эфирно-физическую природу.

Когда речь идет о спасении человека, то в эзотеризме это понимается как необходимость переступить обе описанные границы души. Созерцающее мышление начинается с любви к объекту познания, позволяющей идентифицироваться с ним. Развить эту любовь нам помогает внешняя граница. Мы не могли бы любить, если бы всегда сливались с вещами, не успев индивидуализироваться. Но когда сила любви возрастает в Я-человеке, то ее, «посюстороннюю», можно, как и мышление, в определенный момент снять. И мы тогда переступим внешнюю границу.

Внешнюю «границу любви» мы приносим с собой из нашего бытия до рождения; а также и внутреннюю границу памяти. Рудольф Штайнер дает по этому поводу следующее разъяснение. До рождения человек пребывает в полном единстве с Божественными Иерархиями и забывает себя. На Земле он приходит к себе, концентрируется на своем внутреннем и тем как бы отрекается от Иерархий. — Это все тот же длящийся процесс райского грехопадения. Но силы нашей связи с Иерархиями остаются в нас. Это мо-

ральные силы любви (см. ИПН. 218, 9.12.1922). В образе Великого Стража Порога ожидают они нас на внешней границе. Отзвуком же нашего освобождения от Иерархий, прихождения-нас-к-себе является воспоминание. Оно простирается за порог рождения, поскольку опыт «бытия с собой», обособления человек начинает получать уже на пути к воплощению.

Уже в лоне Иерархий зарождается у человека желание получить в мире инобытия душевно-духовное противодействие себе. Для этого и было Богом поволено существование люциферических существ. Эта воля в ходе эволюции соединилась с отставанием субстанций инобытия, что повлекло за собой отставание существ из Иерархии Ангелов. Часть их при переходе из эона Луны в эон Земли не смогла выработать в себе достаточную силу Я, свойственную теперешним Ангелам. В них зародилось своеволие, что божественным миром было воспринято как тяжесть; она потянула люциферических ангелов в астральность, особенно сильно связанную с процессами материализации. Так образовалась «первозапруда», которую каждый современный человек носит в себе в виде зеркала воспоминаний.

Люциферические духи также стремятся, хотя и на свой манер, к духовным высям. Ища выход из создавшегося для них тупика, выразившегося в том, что они были принуждены жить в отраженном мире, они как бы «проткнули» органы чувств человека вовне, в чувственный мир, в надежде через человека проникнуть в духовный мир через внешнюю границу. Но это повело к еще большему огрублению астральности, ее индивидуализации в человеке и к дальнейшей материализации, что вызвало явление ариманических существ — антиподов существ люциферических. Ариманические существа сделали внешнюю границу непроницаемой — человек оказался замкнутым внутри чувственных восприятий, — а сами устремились к внутренней границе вместе с восприятиями и абстрактным мышлением человека. Но на той границе они встретили своеволие Люцифера, которое отражает их назад.*)

Человек в этой констелляции, поистине, представляет собой двойственное образование. Он имеет сверху отношение к миру космических мыслей, снизу — к миру космической воли. Но на пути к тому и другому он встречает Люцифера и Аримана. При этом «Ариман постоянно испытывает желание сделать человека всецело одной головой. Люцифер постоянно хочет лишит человека головы, чтобы он не мог думать, чтобы всё изливалось окольным путем, через сердце, в тепле, чтобы всего его затопила мировая любовь и сам бы он излился в мир как мировая любовь, излился в виде космически-мечтательного существа» (ИПН. 205, 3.7.1921), т.е. утратил бы себя как Я.

Таким соблазнительным, трудно поддающимся распознаванию способом — поскольку и Христос ведет нас путем любви — стремятся в нас люциферические существа обойти ариманическую преграду. Они стремятся

*) Все эти процессы относятся только к эону Земли.

через нас излиться в Отчий космос любви, вернув нас при этом в древние состояния, когда мы были монадами, лишенными каких-либо черт индивидуального. Ариман, со своей стороны, стремится наше мышление лишить элемента воли, оставив нас лишь с мысле-тенями, сочетающимися по законам формальной логики. Это ведет нас к тому, что мы утрачиваем в мышлении индивидуальное начало. И, имея цели Аримана в нас большой успех, мы «подходили бы к моменту смерти с прямо-таки гигантскими, гипертрофированными, инстинктивно выработанными мыслями. Но мы не могли бы удерживать их в себе, ими овладевал бы Ариман и напечатлевал бы их остальному миру. Эти мысли действовали бы в мире далее», и Земля всё более уплотнялась бы, консолидировалась ими материально, что мешало бы ей метаморфизироваться в эон Юпитера. (Ibid.) Следует заметить, что почти все факторы современной цивилизации работают в духе указанных намерений Аримана — и человек все более склеротизируется в своей головной системе. А люциферизирующееся церковное Христианство довершает дело с другой стороны.

Божественные Иерархии, допустившие действие люциферических и ариманических существ, дабы человек обрел собственную душевно-духовную жизнь и стал свободным, противопоставили им в человеке метаморфизирование системы обмена веществ и конечностей в систему головы и нервов. Метаморфоза эта действует от инкарнации к инкарнации. Поскольку же индивидуализация человека идет все интенсивнее, то возникает необходимость уже в ходе отдельной инкарнации, исходя из собственных сил предпринимать нечто в духе той метаморфозы. Те лемнискаты, что остаются *бессознательно разомкнутыми* (рис. 102, линия В; рис. 103), ему надлежит замкнуть созерцающей силой мышления и так самому, силой собственного Я — а не силой Люцифера в себе — переступить порог сверхчувственного мира. Что же касается воспоминаний, то их лемнискаты следует развернуть в систему, показанную на рис. 94: сделать осознанной работу над их внутренней петлей.

Если теперь, отгалкиваясь от приведенных рассмотрений и рисунка, данного Рудольфом Штайнером, попытаться все это синтезировать в одном образе, то он может иметь вид, показанный на рис. 104. Это, как и другие наши рисунки, есть схема-символ, символ же, согласно мнению поэта-символиста и мыслителя Андрея Белого, есть «*образ духа в душе*», т.е. он выражает вполне конкретные сверхчувственные реалии.

богам можно прийти и за внешней завесой души. В этом смысле подсознание и сверхсознание означают одно и то же. Но сфера подсознания, таящаяся непосредственно за внутренней завесой души, темна. Со слабым сознанием человеку туда лучше не входить. Некоторым мистикам, говорит Рудольф Штайнер, удавалось настолько «продырявить» (*durchlöchern*), коррумпировать нормальное сознание, что они преодолевали вал памяти и входили в ту сферу. Результатом такой операции часто было порабощение души Люцифером.

Перевод духовно-биологической фазы эволюции в духовно-индивидуальную позволяет человеку нормальным путем просветлять, облагораживать темную часть подсознания. Как это совершается, будет детально показано при изучении девятой главы «Философии свободы». Сверхчувственно сферу душевного онтогенеза видно при рассмотрении человеческой ауры в профиль слева, т.е. не на фоне физических сил. Тогда сверхчувственному наблюдению открываются действия душевных сил в человеке на фоне сил эфирных.

Необходима большая духовная подвижность, чтобы мочь таким образом менять взгляд на человека. Главная трудность здесь — укорененность сознания в трехмерном пространстве. Освободить сознание от пространственных представлений помогает их чувственно-сверхчувственная интерпретация, прежде всего понимание того, что реальностью трехмерного пространства является семичленный человек, каким он был показан на рис. 89. Из рисунка мы можем видеть, что душевная жизнь вспыхивает благодаря тому, что поток ее сил начинает действовать в человеке как бы «под прямым углом» по отношению к силам астрального, эфирного и физического тел. Мы уже говорили ранее, что аналогичное направление действие этих сил имеет и в ауре Земли. Ну а если искать первоисточник этой их ориентации, то им является исходная и всеопределяющая мировая констелляция Божественного Троиства в развитии — три луча его сил. Образованный их действием семичленный человек и есть *реальное бытие* трехмерного пространства, *земное воплощение Троицы*.

Чтобы преодолеть абстрактную идею пространства (декартову систему координат), нужно представить себе, что внутреннее душевное становится некоего рода внешним; нужно совершить трудный *душевный поворот* точки зрения (и сознания), чтобы бывшее в одном случае внешней границей души (линия А, рис. 102), стало границей внутренней. Это и будет означать взглянуть на ауру человека не справа, а слева. Рудольф Штайнер дает имажинативный образ также и того, что мы имеем теперь в виду (рис. 105). В нем все то, что на Земле составляет темные «провинции» души, мы узнаем как сферы мира душ (астральный план, Камалока), через которые человек проходит после смерти. Они описаны Рудольфом Штайнером в «Духоведении» (*Theosophie*. ИПН. 9). После смерти они предстают человеку как внешнее.

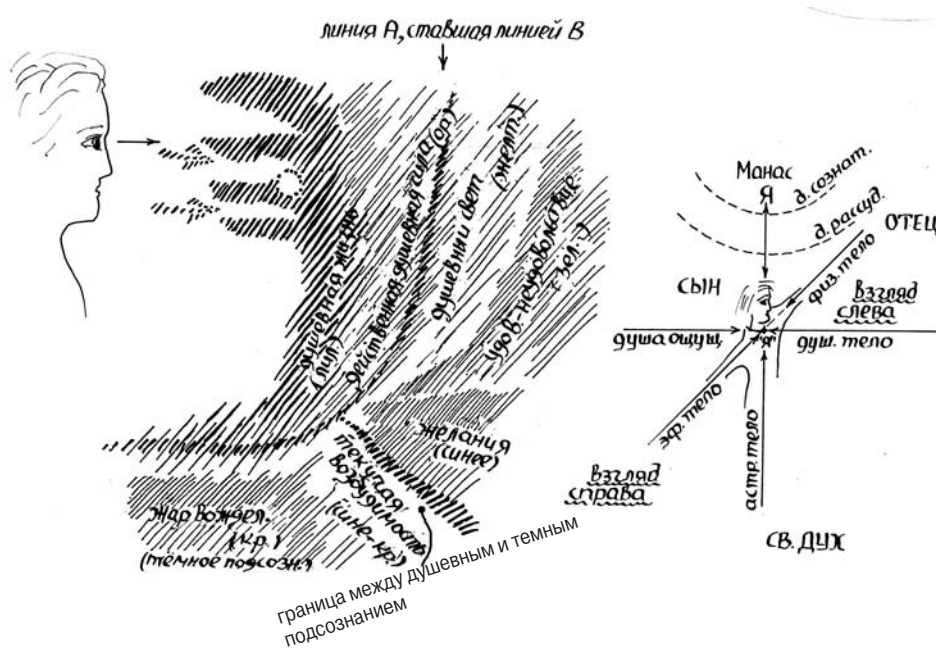


Рис. 105 (ИПН. 183, S. 105)

Рождаясь, мы «выворачиваемся» вовнутрь и так планетарный мир душ несем в течение земной жизни в себе. В нем содержится опыт всех прошлых воплощений, и он-то и дает «материал» для построения трехчленной индивидуальной души. Первое, что, приходя оттуда, интенсивно заявляет о себе в наших ощущениях и чувствах, есть «душевная жизнь» (лиловое). За нею следует «действенная душевная сила» (оранж.).

Показанное лиловым и оранжевым на рис. 105 есть то же самое, что на рис. 102 показано также оранжевым; отчасти сюда можно причислить и показанное там фиолетовым. На рис. 102 мы встречаем внутреннюю границу воспоминания. При взгляде на ауру слева мы видим вместо той границы (или ее же, но иначе) границу душевного тела. Оно действует в человеке в направлении спереди — назад (рис. 89), если смотреть на ауру справа, и в противоположном направлении, если смотреть слева. В этом последнем случае за душевным телом открывается сфера души ощущающей (желтое, зеленое, синее, рис. 105) — сфера желаний, вожелений, удовольствий, неудовольствий и пр.

Так на культурно-историческом пути развития, в душевном онтогенезе человек, можно сказать, «лицом к лицу», в *оглядке* на свое прошлое становление встречает собственное темное подсознание (на рис. 102 и 105 оно показано красным и сине-красным) и начинает осознанную работу над ним — над негативными последствиями своего грехопадения.

Душевная жизнь входит в нас на досамосознающем уровне; охватывая же органы чувств, она лишь индивидуально осознается: сначала благодаря внутренним восприятиям, а затем подхватывается «я», возвышается над семичленным человеком пространства*) и принимает форму семичленности трех душ, триединого духа и высшего Я. С этой семичленностью имеет дело, в первую очередь, человек, ступивший на путь индивидуальной эволюции, на путь, ведущий к свободе.

5. Воспоминание вне физического тела

В лекции от 25.8.1918 (ИПН. 183) Рудольф Штайнер дает еще один рисунок (помимо приведенного у нас под номером 102), который поможет нам лучше понять, что происходит с нашими воспоминаниями в верхней петле лемнискаты, показанной на рис. 94. В обычной жизни мы попадаем в ту сферу, когда засыпаем, или после смерти, одним словом, покидая физическое тело. Но, метаморфизируя сознание, мы стремимся сделать это и в бодрственной жизни.

По поводу того рисунка Рудольф Штайнер говорит: «...вы обращаете ваши органы чувств вовне (синее вверху — это внешний мир восприятий — и стрелки, идущие снизу вверх). Там вы находите с помощью органов чувств, как чувственно распростертый, этот внешний мир. ... И вы видите то, что подступает к вам. А теперь следует трудное представление, которым, однако, я должен воспользоваться. Все, что вы здесь видите, является вам изнутри». Это следует понимать в том смысле, что мы не способны осознать воспринимаемое с другой стороны. Это можно сделать, лишь выйдя астральным телом и Я из физического тела. Тогда все то, что мы переживаем, видя, обоняя, слыша, мы будем созерцать с другой стороны (верхние стрелки). Нам тогда откроется то, что мы обычно переживаем, находясь между смертью и новым рождением, а именно — вся прошлая эволюция мира. Мы найдем тогда ее в себе как *содержание нашей памяти* (красное вверху). При таком воспоминании действуют законы не чувственного мира восприятий, а сверхчувственного.

Чтобы прийти к тем воспоминаниям, нужно лемнискаты, свернутые на внутренней границе памяти, в которых великое мировое воспоминание повернуто внутрь наших земных воспоминаний данной инкарнации, зависящих от опыта восприятий и мышления, развернуть. Делая это (как было показано на рис. 104), мы выходим из собственного тела, покидаем трехмерное пространство и вступаем туда, где пространством стало истекшее время. Вместо «вовне» и «внутри» мы переживаем «до» и «после» в виде картин пройденного бытия, эволюции, в результате которой возник-

*) Начиная с души рассудочной человек и на Земле живет вне трехмерного пространства.

ли все наши три тела. Человек как микрокосм, выходя на другую сторону чувственных восприятий, «выворачивается наизнанку» и переживает собственные органы чувств как образованные всем кругом Зодиака и простирающиеся до его духовных высот. Вся предстоящая в этом случае человеку картина блистает, сияет астральным светом и несет познание прафеномена душевной жизни, а также эволюции мира. И все это человек переживает в своем астральном (т.е. звездном!) теле (см. ИПН. 153, 9.4.1914).

Взаимосвязь микро- и макросторон земной инкарнации осуществляется таким образом, что 12-тичленная макрокосмическая система органов чувств при воплощении человека «сворачивается» в лемнискату. В наших методологических рассматриваниях 12-тичленная метаморфоза — момент новый. Мы не можем, за недостатком места, исследовать его целиком,

поэтому рассмотрим лишь несколько его закономерностей. Высшим прафеноменом такой метаморфозы является планетное воплощение, состоящее из Пралайи и Манвантары. Первая из них 5-тичленна, вторая — 7-тичленна. Так получаем мы универсальную 12-тичленность, которая открывает себя двояко: 1) как 12-тичленный круг (кругооборот или система) с тринадцатым, системообразующим элементом (принципом) в центре; 2) как лемниската, верхняя петля которой имеет 5 элементов, нижняя — 7. Этой нижней, 7-тичленной петлей, которая сама есть лемниската, мы и занимаемся, но вся 12-

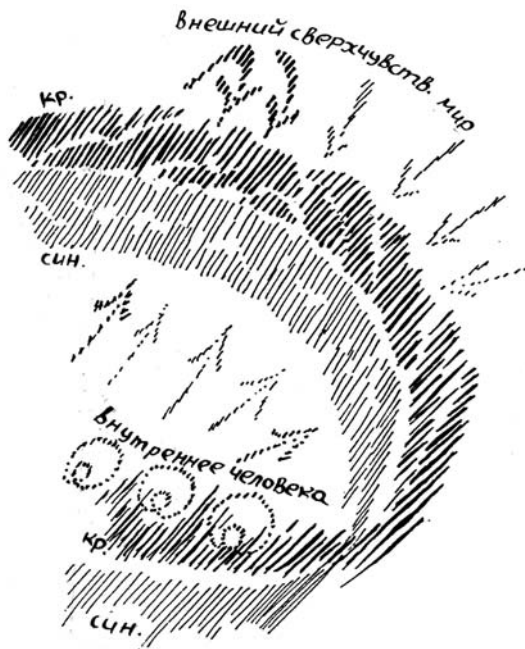


Рис. 106 (ИПН. 183, S. 85.)

тичленная лемниската имеет общим с 7-членной лишь отношение «внутреннего» — «внешнего»; в ней также действует принцип выворачивания, но в ней нет метаморфозообразного развития от элемента к элементу. Ее верхняя и нижняя петли соотносятся между собой как сущность и явление целого — на макроуровне; на микроуровне — чаще всего как внутреннее и внешнее. Согласно этому второму принципу и «свернута» в человеке система 12-ти чувств. Семи из них Макрокосм является извне, пять других человек несет в своем внутреннем; они обуславливают в нем общее чув-

ство существования в чувственном мире, но по отдельности осознаются до сих пор довольно слабо — это чувство жизни, движения и др. Их действие в нас остается полуинстинктивным.

Поскольку в психософии прослежена связь системы восприятий чувств с системой Зодиака, то о семи внешних чувствах можно говорить как о «дневных», а о пяти внутренних — как о «ночных» (рис. 107).*)



Рис. 107

Именно внутренние, «ночные», восприятия чувств и находятся за зеркалом воспоминаний (рис. 106, синее внизу). От них, повторяем, зависит общее чувство экзистенции, а в сверхчувственном они связаны с тайной жизни. Проникать к их сверхчувственной реальности через внутреннюю границу души пытались (и еще продолжают пытаться) христианские мистики, что для многих из них кончалось психической катастрофой. Более безопасен путь, на котором сначала выходят за внешние, «дневные» восприятия чувств, а затем уже «на той» стороне, укрепив связь с высшим Я, пытаются, двигаясь по кругу Зодиака, зайти за внутренние восприятия чувств, за зеркало воспоминаний. Тогда познают неизреченную тайну добра и зла, связанную с эволюцией мира и человека. Ко всему этому при-

*) Эта тема развита более подробно в главе III нашей книги «Триединый человек тела, души и духа».

ходит и идущий путем «Философии свободы». Ведь зодиакальная констелляция, свертывающая круг космических восприятий в лемнискату органов чувств, есть зодиакальная ось Овен — Весы. Это она обуславливает идеал-реалистский монизм антропософской философии. Но это — тема будущих рассматриваний.

* * *

Когда мы засыпаем, наше астральное тело выходит по лемнискату восприятий чувств во внешний духовный космос. Всё оно тогда состоит из воспоминаний пережитых в течение дня впечатлений. Продолжают волноваться в нем и старые воспоминания. И все они, выворачиваясь в Космосе вовне, соединяются с силами, пребывающими позади явлений и царств природы. «Наша душа, — говорит Рудольф Штайнер, — во время сна погружается со всеми своими воспоминаниями во внутреннее природы. ... Когда я засыпаю, то передаю мои воспоминания силам, правящим духовно в кристалле, в растении, во всех явлениях природы». (ИПН. 232, 25.11.1923.) Также и всё моральное во время сна переходит в духовный мир и делает в мировом эфире отпечатки. Их затем берут Иерархии и используют как зародыши для будущего Земли. Так ткется карма человека и мира.

Таким образом, субъективное в воспоминании позже становится объективным: имажинативным воспоминание-образом. Мы являемся не просто аппаратом для мира, с помощью которого он вспоминает себя; мы привносим в мировую память много нового. И человеку подобает иметь чувство ответственности за свои воспоминания: «Воспоминание — это не просто личное дело, воспоминание есть диалог с Мирозданием». (ИПН. 194, 7.12.1919.)

С пробуждением человека воспоминания возвращаются в него назад: сновидческие имажинации воспоминаний входят в его физическое и эфирное тела, включаются в порядок физического мира. Мы не могли бы вспоминать, если бы не приносили сновидение с его силами в физическое тело. А силы эти огромны. Вне тела мы созерцаем прошлые состояния мира, и созерцаем их глазами существ Третьей Иерархии. Мы погружаемся в действительность их мира, а пробуждаясь, вносим ее в эфирное и физическое тела.

Иначе встают воспоминания после смерти. По оставлении физического тела умерший в течение нескольких дней переживает панораму всей прошедшей жизни. В ней протекавшее во времени являет себя в пространственном простирании. Как бы от огненной звезды, как говорит Рудольф Штайнер, сияет нам тогда в духовном пространстве космическая мудрость, «которая, однако, вначале являет нам — вся она в себе есть движение — то, что можно назвать панорамой воспоминаний нашей прошедшей земной жизни». (ИПН. 153, 13.4.1914.) Человек переживает ту звезду как свое тело,

состоящее из волевой субстанции, он испытывает чувство благодарности, что благодаря этому телу-звезде, которое есть духовное физическое тела, он может вбирать в себя все, что породил на физическом плане, плоды земной инкарнации. А то, что сияет как мудрость, есть деятельность, подвижность эфирного тела. (Ibid.)

Таковы суть переживания воспоминаний за завесой внешних чувств, если туда войти не только с астральным, но и с эфирным телом, что на пути посвящения можно сделать и до момента смерти. Но сначала человек имеет задачу сознательно войти в мир сновидений. Тогда происходит радикальная смена пространственно-временных отношений, и мы приближаемся к практическому, реальному, не только теоретико-познавательному преодолению дуализма Я и мира. Развивая самосознание на чувственном плане бытия, мы делаем тот дуализм неизбежным. В одной из записных книжек Рудольфа Штайнера содержится простая формула такого дуализма (рис. 108).

I. Дневное бодрственное сознание

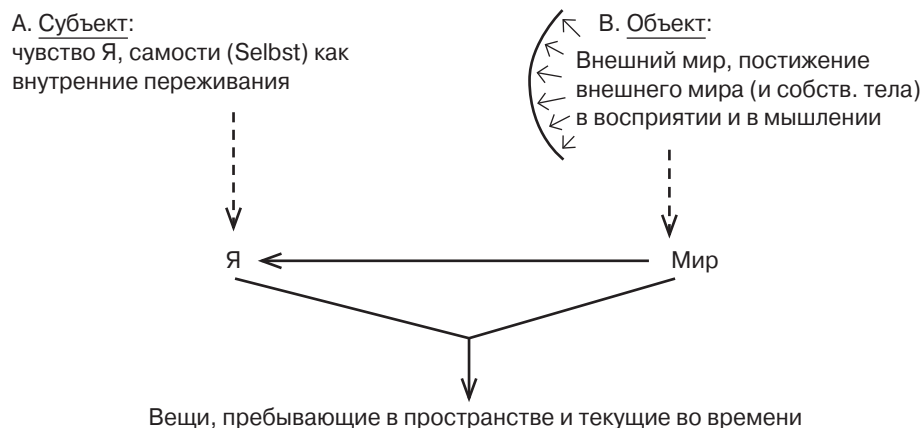


Рис. 108 (ИПН. 265, S.192.)

При переходе на другую сторону бытия, в духовный мир через: 1) завесу внешних чувств (объект) и 2) завесу образов воспоминаний — объект и субъект *меняются местами*, и при этом *оба оказываются человеком*. В роли макрокосмического Субъекта, глазами существ Третьей Иерархии: Ангелов, Архангелов, Архаев — он рассматривает тогда себя как объект, возникший в процессе эволюции мира от ее начала до настоящего момента и открывающийся как *содержание памяти* (космической) субъекта. Оно в таком случае предстает высшему Я Субъекта как объект (рис. 109).

II. Представленное сознание как имажинация его самого

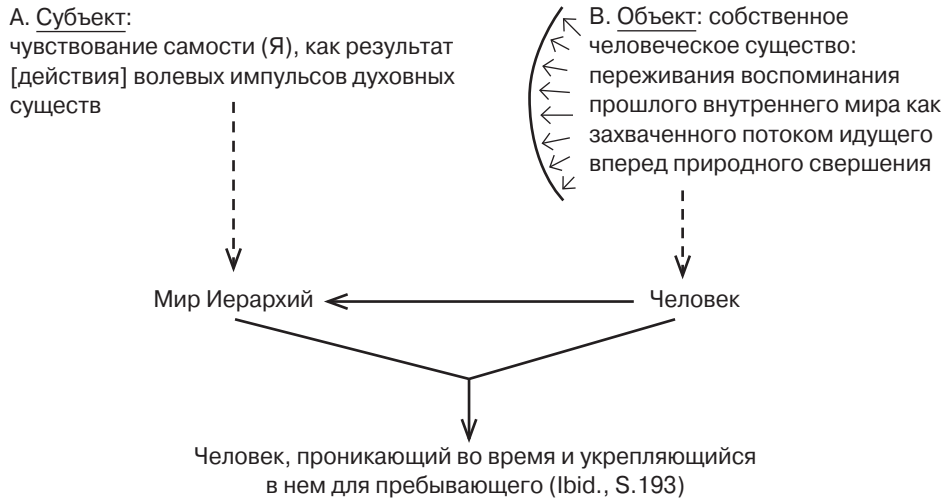


Рис. 109

С помощью этих двух рисунков можно окончательно решить проблему дуализма, если изображенное на них свести в единство, что, собственно, и имеет место в духовном существе человека (рис. 110).

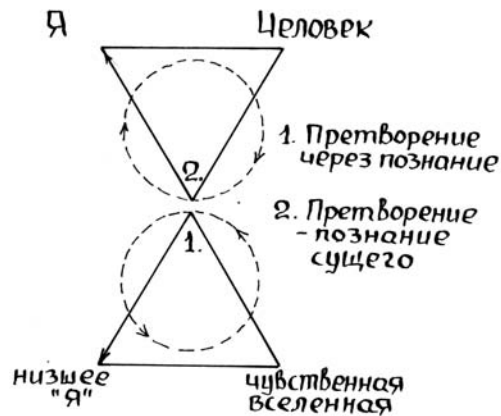


Рис. 110

Последний рисунок, как и два предыдущих, составляющие его, имеют отношение к науке посвящения. Однако лишь на таком пути достижимо реальное единство человека и мира. Насколько стремление человека к

этому единству насущно, замечательно выразил русский писатель славянофил К.Аксаков:

Лишь самобытно может человек
Всеобщее, великое постигнуть;
Но если ж невозможно, — право, лучше
Быть ограниченным, но цельным только.
(«Монолог», 1845).

И не к тому ли самому склонился в конце концов философ Иммануил Кант? — Но в таком случае тем больше у людей оснований обратиться к Духовной науке, к «Философии свободы», восстанавливающим человеческую целостность, не принуждая жертвовать познанием, а возводя его на более высокую ступень. Не «упрощение», а дальнейшее усложнение человеческого духа — таков *единственный выход* для человеческого рода в будущее. И осуществить его имеет долг, в первую очередь, авангард человечества — его думающая и озабоченная судьбой мира часть.

* * *

Человек несет в себе одновременно сущностное и познавательное начала. В каждом из них идет свое развитие (онтологическая и гносеологическая лемнискаты). «Философия свободы», при правильном обращении с нею, помогает соединить их практически. Рудольф Штайнер говорит: «На двоякое следует прежде всего обратить внимание, если мы желаем выработать духовно-научный метод. Первым является то, что слагается в нас как необходимая сила нашей повседневной душевной жизни, а также наших обычных естественнонаучных исследований, а именно — способность вспоминания, память». (ИПН. 77а, 27.7.1921.) Вторым является сила любви, любви к объекту познания, ибо истинная любовь (не родовая, инстинктивная) может быть только сознательной. Объектами познания должны стать также и высшие миры, что требует уже своего метода, способного освободить нас от тела и помочь преодолеть низшую память, дающую самосознание. Любовь как сила *самообуздания* возводит нас к высшим ступеням познания.

В случае обычного, не посвятельного развития человек соединяется с высшей любовью, пройдя после смерти мир очищения, Камалоку, где он освобождается от всего низменного, с которым соединился в земной жизни. В мир Камалоки человек вступает после того, как побледнеет панно посмертного созерцания жизни и от земных воспоминаний в душе останется лишь некий экстракт. С ним человек вступает в так называемый «мир душ», или в астральную глобу. В том мире он проходит через семь сфер. В течение жизни он имеет задачу готовить себя к тем сферам путем выработки семи добродетелей. Этим закладывается основа для обретения

непрерывного сознания, для которого уже не существует прыжков от бытия к небытию и обратно. В непрерывном сознании становится человек цельным.

Необходимые в этом случае добродетели также образуют систему — *этическую лемнискату* (рис. 111), в которой высшие из них можно развить, метаморфозируя низшие, вырабатываемые обычными духовными усилиями.

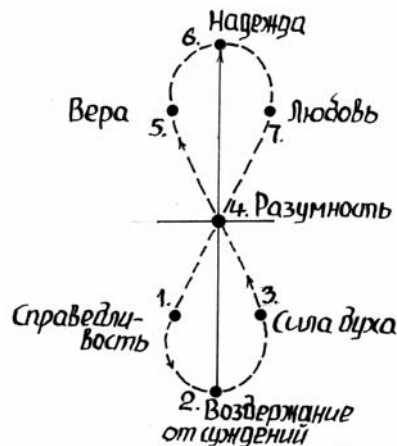


Рис. 111 Этическая лемниската
(см. ИПН. 88, 2.12.1903).

В обычной жизни принято взывать к выработке сразу трех высших из этих семи добродетелей, отчего отношение к ним тривиализируется, сентиментализируется. Ни вера, ни надежда, ни, тем более, любовь не доступны в их чистом выражении человеку, не преуспевающему в овладении главной добродетелью земного эона — справедливостью (см. рис. 33). Она есть первая, которой человек может овладеть индивидуально и с ее помощью совершить претворение добродетелей прошлых эонов — макрокосмических, работавших над тремя телами человека, в будущее — сверхиндивидуальные (см. рис. 33).

Справедливость человек может развить лишь в отношениях с другими людьми, если до известной степени преодолена низшая астральность, действующая в трехчленной душе. «Я должен, — говорит Рудольф Штайнер, — сначала почувствовать себя отдельным существом, чтобы мочь упражняться в справедливости по отношению к ближним». (ИПН. 88, 2.12.1903.) Главный враг справедливости — борьба за существование, составляющая первую, самую темную область Камалоки, а следовательно — и темного подсознания живущего на Земле человека, где коренится «жар вождельний» и пр. (см. рис. 105).

Узлом претворения в этической лемнискате является умность, разумность (Klugheit). Ее преобразующая сила зависит от нашей способности неустанно, несмотря на ошибки, стремиться к высшему развитию. Любовь, которую мы вырабатываем на этом пути, позволяет нам развить столь высокую степень *индивидуализированной* бессамостности, что она хранит нас при переходе Порога, в мире имажинаций, когда снято наше низшее «я».

Проникновение за зеркало воспоминаний требует индивидуального овладения уже поистине божественной силой любви, что человеку дано достичь не просто снятием низшего «я», когда входят в состояние созерцания, а «умиранием во Христе».

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Глава 7. Существуют ли границы познания?

Решение вопроса о границах познания мы в значительной мере предвосхитили в наших главах, посвященных методологии Духовной науки. Но там нам открылась по преимуществу сверхчувственная сторона вопроса. Целостное его рассмотрение предполагает, и даже в первую очередь, работу на теоретико-познавательном уровне. И именно это дано в содержании первой части «Философии свободы». Разумеется, главный ее предмет — гносеология свободы духа и воления, но уже с первой ее главы подспудно возникает вопрос о границах познания, поскольку ставится вопрос о происхождении мышления. Тем самым взгляд на границы познания оказывается зависящим от способности мышления менять свой характер, а сознания — свои состояния, уровень. В предшествующих главах была показана самодовлеющая реальность мышления, было доказано, что именно с него начинается *собственная* деятельность человека. И если она может быть свободной, то границ у познания быть не должно. Всякое их возведение есть лишь эпизод на пути к свободе. Но именно на таких «эпизодах» останавливаются, абсолютизируя их, философия и всё жизневоззрение агностицизма и новейшей метафизики.

В седьмой главе вновь ведется дискуссия с ними, но по характеру она уже завершающая. Согласно структуре первой части книги, которую мы показали при рассмотрении главы 6 (см. рис. 92), глава 7 представляет собой синтез триады синтеза (главы 5–7). Всей своей структурой она в совершенстве отвечает этой роли. Ее семичленные циклы ясны, просты, выявить их и их структуры не представляет большого труда. Элементы в циклах сжаты, в них преобладает природа решения (в познании). Все они, по сути, синтезы, хотя и нюансированы в соответствии с законами метаморфозы. Природа синтеза, как нигде ранее, господствует здесь повсеместно. Всё содержание главы изливается легко и не создает проблем для понимания. При поверхностном подходе можно было бы даже сказать, что достаточно ее одной, если желаешь понять суть дела. Однако глава проста и ясна лишь при оглядке на предыдущее. Это простота сложного.

В главе формулируются последние выводы а posteriori рефлексии и созерцания. Но, начав с нее, можно двигаться в содержании первой части и в обратном направлении. Тогда предыдущие главы предстанут нам как раскрытие большой дедукции, содержащейся в седьмой главе. Но так будет продолжаться лишь до середины части, а далее между обеими половинами части обнаружатся некая симметрия и созвучие в их строении и содержании, поскольку, как мы установили, содержание всей части развивается также от ее центра к краям — к 1-й и 7-й главам. На краях оно более расщудочно, в середине — созерцательно.

Наравне с созвучием первые и последние элементы части имеют и существенные различия. Они состоят в том, что начало, как об этом учили в школе высокой схоластики, являет идею «до вещей» (вещей опыта познания и созерцания, скажем мы), а конец — ту же идею «после вещей». Она здесь иная по своей экзистенциальности, по характеру единства ее формы и содержания.

В главе, как это можно было и ожидать, семь циклов. Они, как было сказано, лаконичны, за исключением цикла IV, что также легко понять. Попробуем на этот раз циклы переживать целиком, не задерживаясь на анализе их элементов (также и из-за недостатка места) и памятуя о характере каждого из них в отношении к составу большой лемнискаты главы.

В цикле-тезисе резюмируется имевшая в предшествующем содержании место борьба за единую картину мира. Подчеркивается еще раз, что познание преодолевает двойственность понятия и восприятия.

ЦИКЛ I

1. Мы установили, что элементы для объяснения действительности берутся из двух сфер: из восприятия и мышления. Нашей организацией, как мы видели, обусловлено то, что полная всеобщая действительность, включая наш собственный субъект, сначала является нам как двойственность.
2. Познание преодолевает эту двойственность тем, что из обоих элементов действительности: из восприятия и выработанного мышлением понятия — составляет целостную вещь.
3. Назовём то, каким выступает перед нами мир, прежде чем он обретёт через познание свой подлинный облик, миром явлений, в противоположность сущности, целостно составленной из восприятия и понятия. Тогда мы можем сказать: мир дан нам как двойственность (дуалистически), а познание перерабатывает его в единство (монистически).
4. Философия, исходящая из этого основного принципа, может быть названа монистической философией, или *монизмом*. Ей противостоит теория двух миров, или *дуализм*. Последний считает, что существуют не две разъединённые только нашей организацией стороны целостной действительности, а два абсолютно отличных друг от друга мира. Затем принципы для объяснения одного мира он ищет в другом.
5. Дуализм основывается на неверном понимании того, что мы называем познанием. Он разделяет целостное бытие на две области, из которых каждая имеет свои собственные законы, и заставляет эти области внешне противостоять друг другу.
6. Из такого дуализма проистекает введённое Кантом в науку и до наших дней всё ещё не устранённое из неё различие объекта восприятия и «вещи в себе».

7. Согласно нашим рассуждениям, это заложено в природе нашей духовной организации, что отдельная вещь может быть дана [нам] только как восприятие. Затем мышление преодолевает обособление тем, что отводит каждому восприятию его закономерное место в мировом целом. До тех пор, пока обособленные части мирового целого определяются как восприятия, мы следуем в этом их обособлении просто закону нашей субъективности. Но когда мы рассматриваем сумму всех восприятий как одну часть и противопоставляем ей затем в «вещах в себе» некую другую, мы философствуем мимо цели. Мы тогда имеем дело просто с игрой понятий. Мы конструируем искусственную противоположность, но для второго её члена не можем найти никакого содержания, ибо таковое может быть почерпнуто для отдельной вещи только из восприятия.

Таков тезис главы 7. Если мы сравним его с циклом-тезисом главы 1, то обнаружим в их содержании зеркальную противоположность. В начале мы были вынуждены назвать позицию автора книги своеобразной игрой в поддавки с оппонентами. Теперь же позиция монизма решительно превалирует над позицией дуализма. Дуализму многократно давалось слово, и многократно он сам демонстрировал свою несостоятельность. Пришло время подвести под ним черту, но опять-таки не чисто рассудочно. В соответствии, так сказать, с «законом жанра», ему и теперь нужно дать слово в антитезисе. Только инициатива остается в наших руках. Наше право на это стало вполне очевидным. В своем «заключительном возражении» дуализм обнаруживает лишь надуманность и даже фантастичность своих доводов.

ЦИКЛ II

1. Всякий род бытия, полагаемый вне области восприятия и понятия, должен быть отнесён к сфере неправомерных гипотез. К их категории принадлежит и «вещь в себе». И [потому] совершенно естественно, что дуалистический мыслитель не может найти связь между гипотетически принятым мировым принципом и опытно данным. Содержание для гипотетического мирового принципа может быть добыто только в том случае, если мы позаимствуем его из мира опыта и обманем себя относительно этого факта. Иначе он останется понятием, лишённым содержания, мнимым понятием, которое имеет лишь форму понятия.
2. Дуалистический мыслитель в таком случае обычно утверждает: содержание этого понятия недоступно нашему познанию; мы можем только знать, что такое содержание *существует*, но не то, *что* именно существует.
3. В обоих случаях преодоление дуализма невозможно. Если в понятие вещи в себе внести несколько абстрактных элементов из мира опыта, то всё же остаётся невозможным свести богатую конкретную жизнь опыта к нескольким качествам, заимствованным, в свою очередь, из того же восприятия.

4. *Дюбуа-Реймон* полагает, что невоспринимаемые атомы материи своим положением и движением вызывают ощущения и чувствования, и затем приходит к выводу: мы никогда не сможем прийти к удовлетворительному объяснению того, как материя и движение производят ощущение и чувствование, ибо остаётся «совершенно и навсегда непонятым, каким образом какому-нибудь числу углеродных, водородных, азотных, кислородных и т. д. атомов могло бы не быть безразличным, как они лежат и движутся, как они лежали и двигались и как они будут лежать и двигаться. Никким образом нельзя понять, как из их взаимодействия могло бы возникнуть сознание».
5. Такой вывод характерен для всего этого направления мышления. Из богатого мира восприятий выделяются два элемента: положение и движение. Они переносятся на измышленный мир атомов. И затем наступает удивление, что из этого принципа, вымышленного и заимствованного из мира восприятий, не может быть развита конкретная жизнь.
6. Что работающий с совершенно лишённым содержания понятием «в себе» дуалист не может прийти ни к какому объяснению мира — это следует уже из вышеприведённого определения его принципа.
В каждом случае дуалист видит себя вынужденным ставить нашей способности познания непреодолимые границы.
7. Сторонник монистического мировоззрения знает, что всё необходимое для объяснения данных ему явлений мира должно лежать в пределах последнего. Препятствием к достижению им этого объяснения могут быть только случайные временные или пространственные границы или недостатки его организации. Причём не недостатки человеческой организации вообще, а его индивидуальные.

Как бы ни обстояло дело с нашими правами, второй цикл всегда есть борьба противоположностей. Ее истинные результаты вбирают в себя нечто от обеих противостоящих одна другой сторон. В данном случае это борющиеся в них субъекты. В синтезе они возрождаются на новой ступени и даже теоретико-познавательно возносят свою апелляцию к высшему, мировому Я.

ЦИКЛ III

1. Из понятия познавания, как мы его определили, следует, что о границах познания не может быть и речи. Познавание не есть какое-то всеобщее мировое дело, а предприятие, которое человек должен осуществлять с самим собой. Вещи не требуют никакого объяснения. Они существуют и действуют друг на друга по законам, которые могут быть найдены мышлением. Они существуют в неразрывном единстве с этими законами.
2. И вот, перед ними выступает наша я-сущность (*Ichheit*) и постигает в них сначала только то, что мы обозначили как восприятие. Но

внутри этой я-сущности содержится сила для нахождения и другой части действительности. Только когда я-сущность оба элемента действительности, неразрывно взаимосвязанных в мире, соединила также и для себя, наступает удовлетворение познанием: «я» снова добралось до действительности.

3. И так, предварительные условия для возникновения познания существуют *через «я» и для «я»*. Последнее само задаёт себе вопросы познания. И притом берёт их из совершенно ясного и прозрачного в себе элемента мышления. Если мы ставим себе вопросы, на которые не можем ответить, то и содержание вопроса не может быть ясным и отчётливым во всех своих частях. Не мир ставит нам вопросы, а мы сами ставим их.
4. Я могу себе представить, что у меня отсутствует всякая возможность ответить на вопрос, который я встречаю в каком-либо сочинении, если я не знаком со сферой, из которой взято содержание вопроса.
5. При нашем познании дело идёт о вопросах, которые нам задаются благодаря тому, что сфере восприятия, обусловленной местом, временем и нашей субъективной организацией, противостоит сфера понятий, указывающая на всеобщность мира.
6. Моя задача состоит в установлении равновесия между обеими этими хорошо мне знакомыми сферами.
7. О границах познания при этом не может быть речи. В какой-либо момент то или иное может оставаться невыясненным, потому что наше место в жизни мешает нам воспринять имеющиеся тут значенные вещи. Но не найденное сегодня может быть найдено завтра. Обусловленные этим границы являются лишь преходящими, и они могут быть преодолены дальнейшим развитием восприятия и мышления.

Созерцанию в главе уделена треть всего объема. Объясняется это тем, что в синтезе синтеза следует отдать должное обоим составляющим предшествующего хода рассмотрений: как понятийной, так и созерцательной. Наконец, должно быть смягчено и преобладание рассудочного в последнем элементе лемнискаты.

В содержании цикла мы созерцаем еще раз «устой» дуализма в его различных модификациях, работу познающего Я, когда оно, упуская из виду наивно-реалистический характер своих исходных посылок, возводит теорию двух миров и запутывается в конце концов в метафизике. Все это, конечно, мы уже не раз проходили в предыдущих главах, где, однако, аспекты рассмотрения всегда были различными. В главе 7 итоговым является выведение, построение из противоречивых дуалистических, наивных, метафизических операций ума монистического мировоззрения. К этой цели и ведет нас длительное созерцание. Претворяет его и задает ему направление основной вывод, к которому мы подошли в совокупности трех первых

циклов. Он сформулирован в элементе 7 цикла III. Он гласит, *что всякие границы познания преходящи. В таком ключе* мы еще ни разу не созерцали знакомый нам материал: воззрения различных идеалистов и реалистов. Прекратить же заниматься ими, «преодолев» их», мы не можем по той причине, что *истинный монизм*, к которому мы идем (мы говорили об этом в наших главах), *есть идеал-реализм*. Именно в циклах IV и V главы 7 нам становится это окончательно ясно.

ЦИКЛ IV

1. Дуализм делает ту ошибку, что противоположность между объектом и субъектом, имеющую значение только внутри области восприятия, он переносит на целиком вымышленные сущности вне таковой. Но поскольку вещи, разделённые внутри горизонта восприятия, разделены лишь до тех пор, пока воспринимающий воздерживается от мышления, которое устраняет всякую разделённость и позволяет познать её как лишь субъективно обусловленную, то дуалист переносит определения на некие сущности позади восприятий, которые даже для этих сущностей имеют не абсолютное, а только относительное значение. Он разлагает, таким образом, два принимаемых во внимание в процессе познания фактора — восприятие и понятие — на четыре: 1) на объект в себе, 2) на восприятие, которое субъект имеет от объекта, 3) на субъект, 4) на понятие, которое соотносит восприятие с объектом в себе. Отношение между объектом и субъектом — *реально*; объект действительно (динамически) воздействует [влияет] на субъект. Но этот реальный процесс якобы не попадает в наше сознание. Он будто бы вызывает в субъекте противодействие исходящему от объекта воздействию. Результатом такого противодействия и должно быть восприятие. Только оно-де и попадает в сознание. Объекту приписывается объективная (независимая от субъекта) реальность, восприятию же — лишь субъективная. Эта субъективная реальность будто бы соотносит субъект с объектом. Соотнесённость эта идеальная (*ideelle*). Дуализм, таким образом, расщепляет процесс познания на две части. Одной из них — производству объекта восприятия из «вещи в себе» — он даёт совершаться *вне сознания*; другой — соединению восприятия с понятием и отнесению последнего к объекту — *внутри сознания*.
2. При таких предпосылках ясно, что дуалист считает, что получает в своих понятиях только субъективных представителей того, что лежит *перед* его сознанием. Объективно-реальный процесс в субъекте, благодаря которому осуществляется восприятие, и тем более объективные отношения «вещей в себе» остаются для такого дуалиста непознаваемыми непосредственно; по его мнению, человеком могут быть добыты для объективно-реального только понятийные представители. Целостная связь вещей, соединяющая их между собой и объективно с нашим индивидуальным духом (как «вещью в себе»), лежит по ту сторону сознания, в каком-то существе в себе, для которого в нашем сознании мы также можем иметь только понятийного представителя.

3. Дуалист думает, что весь мир истончится до абстрактной схемы понятий, если он наряду с понятийными связями предметов не установит ещё и реальных связей. Иными словами, находимые через мышление идеальные принципы дуалисту кажутся слишком легковесными, и он ищет ещё других, реальных, которыми можно было бы их подкрепить.

Интересно, что как в составе всей первой части книги, так и в цикле IV, начало содержания пребывает в середине, в четвертом элементе, и им является *наивный реализм*. Он, по сути, есть *исходная* точка монизма. Но если наше познание природы отношения между восприятием и понятием идет ложным путем, то мы приходим к идеал-реализму метафизического реализма, который *представляет собой главную дуалистическую антитезу монизму идеал-реализма*.

4. Рассмотрим поближе эти реальные принципы. Наивный человек (наивный реалист) рассматривает предметы внешнего опыта как реальности. То, что эти вещи он может брать руками, видеть их глазами, служит ему доказательством их реальности. «Не существует ничего такого, чего нельзя воспринять», — это можно считать прямо-таки первой аксиомой наивного человека, которая с равным успехом признаётся и в обратной форме: «Всё, что может быть воспринято, существует». Лучшим доказательством этого утверждения является вера наивного человека в бессмертие души и в духов. Он представляет себе душу в виде тонкой чувственной материи, которая, при особых обстоятельствах может стать видимой даже для обыкновенного человека (наивная вера в привидения).

В противоположность этому реальному для него миру всё другое для наивного реалиста, особенно мир идей, является нереальным, «только идеальным». Примышляемое нами к предметам, есть лишь мысль о вещах. Мысль не прибавляет к восприятию ничего реального.

Однако наивный человек считает чувственное восприятие единственным доказательством реальности не только в отношении бытия вещей, но также и в отношении совершающихся процессов. Согласно его воззрению, одна вещь лишь тогда может воздействовать на другую, когда существующая для чувственного восприятия сила исходит от одной и охватывает другую. Старая физика полагала, что из тел истекают очень тонкие вещества и через наши органы чувств проникают в душу. Действительное видение этих веществ невозможно только вследствие грубости наших органов чувств по сравнению с тонкостью веществ. Принципиально за этими веществами признавалась реальность по той же причине, по какой она признаётся за предметами чувственного мира, а именно вследствие формы их бытия, которая мыслилась аналогичной форме бытия реальности, доступной органам внешних чувств.

Зиждущаяся на самой себе сущность переживаемого в идеях не считается наивным сознанием реальной в том же смысле, как чувственно переживаемое. Воспринятый «лишь в идее» предмет до тех пор считается только химерой, пока посредством чувственного вос-

приятия не удаётся убедиться в его реальности. Короче говоря, наивный человек требует присоединения к идеальному свидетельству своего мышления ещё реального свидетельства органов чувств. В этой потребности наивного человека кроется основание и для возникновения примитивных форм веры в откровение. Бог, данный через мышление, всегда остаётся для наивного сознания только «мысленным» Богом. Наивное сознание требует, чтобы Он проявился при помощи средств, доступных чувственному восприятию. Бог должен явиться телесно; свидетельству же мышления придаётся мало цены; другое дело, если божественность будет, например, доказана чувственно установленным превращением воды в вино.

Также и само познание наивный человек представляет себе как процесс, аналогичный чувственным процессам. Вещи делают какой-то свой *отпечаток* в душе или испускают образы, которые проникают [в нас] через органы чувств и т.д.

То, что наивный человек может воспринимать органами чувств, он считает действительным, а то, от чего он не имеет такого восприятия (Бог, душа, познание и т.д.), — это он представляет себе по аналогии с воспринятым.

Когда наивный реализм хочет обосновать науку, он оказывается способен видеть её только в точном *описании* содержания восприятий. Понятия для него — лишь средство [ведущее] к цели. Они существуют для того, чтобы создавать для восприятий идеальные отображения. Для самих вещей они ничего не значат. Реальными наивный реалист считает только отдельные тюльпаны, которые видимы или могут быть видимы; единая идея тюльпана считается им абстракцией, нереальным мысле-образом, который составила себе душа из общих всем тюльпанам признаков.

5. Наивный реализм с его основным положением, что всё воспринятое действительно, опровергается опытом, который учит, что содержание восприятий носит преходящий характер. Тюльпан, который я вижу, сегодня действителен; через год он исчезнет, превратится в ничто. Сохранится же *род* тюльпана. Но этот род для наивного реализма — «*лишь*» *идея*, а не действительность. Так это мировоззрение оказывается вынужденным видеть появление и исчезновение своих действительных вещей, между тем как сохраняется, в противоположность действительному, то, что, по его мнению, недействительно. Поэтому наивный реализм должен наравне с восприятиями признать ещё и нечто идеальное. Он вынужден принять сущности, которые не может воспринять органами чувств. Выход для себя он находит в том, что форму их существования мыслит аналогичной таковой же объектов внешних чувств. Такими гипотетически принятыми реальностями являются невидимые силы, посредством которых чувственно-воспринимаемые вещи действуют друг на друга. Такова наследственность, продолжающая действовать за пределами индивидуума и служащая основанием, почему из одного индивидуума развивается новый, сходный с ним, чем поддерживается род. Таков же пронизывающий органическое тело жизненный принцип, душа, для которой в наивном сознании всегда бывает можно найти понятие, образованное по аналогии с чувственными реальностями,

такова, наконец, и Божественная Сущность наивного человека. Деятельность этой Божественной Сущности мыслится всецело соответствующей тому, что может быть *воспринято* как род деятельности самого человека, т. е. антропоморфно.

6. Современная физика сводит чувственные ощущения к движениям мельчайших частиц тел и бесконечно тонкого вещества, эфира, или к чему-либо подобному. Например то, что мы воспринимаем как теплоту, есть движение частиц внутри пространства, занимаемого вызывающим теплоту телом. Также и здесь невоспринимаемое мыслится опять-таки по аналогии с воспринимаемым. Чувственным аналогом понятия «тело» является в этом смысле внутреннее замкнутого со всех сторон пространства, внутри которого движутся по всем направлениям упругие шары, которые ударяют друг друга, наталкиваются на стенки, отскакивают от них и т. д.

Без таких допущений мир для наивного реализма распался бы на бессвязный агрегат восприятий без взаимных отношений и потому не соединяющийся ни в какое единство. Однако ясно, что наивный реализм может приходиться к этим допущениям лишь благодаря непоследовательности. Если он хочет оставаться верным своему основному положению: только воспринятое действительно, — тогда он не вправе допускать ничего действительного там, где он ничего не воспринимает. Невоспринимаемые силы, действующие из воспринимаемых вещей, являются, собственно говоря, неправомерными гипотезами с точки зрения наивного реализма. А поскольку он не знает никаких других реальностей, то свои гипотетические силы он снабжает содержанием восприятия. И, значит, одну форму бытия (присущую восприятиям внешних чувств) он прилагает к такой области, где у него отсутствует средство, которое лишь одно вправе свидетельствовать об этой форме бытия: чувственное восприятие.

7. Это полное внутренних противоречий мировоззрение приводит к метафизическому реализму. Он наряду с воспринимаемой реальностью конструирует ещё другую — невоспринимаемую, мыслимую им по аналогии с первой. Метафизический реализм является поэтому с необходимостью дуализмом.

Когда созерцание показало нам, как «прорастает», «развивается» иллюзорное «древо» метафизического реализма, то идеально мы можем воспринять позади него идею монизма, которую оно так тщательно заслоняло от нас. Процессу такого воспринимания кульминации в восхождении первоидеи первой части книги, заявившей о себе в начале первой главы, и посвящен цикл V. Мы говорим себе примерно следующее: может ли человек быть свободным в своем мышлении и деятельности? — Да, может, если в деятельности познания соединяет в одно целое идеальное и реальное, идею и восприятие (в т.ч. и самой идеи); тогда в своем Я он — монист.

ЦИКЛ V

1. Где метафизический реализм замечает отношение между воспринимаемыми вещами (сближение посредством движения, осознание чего-то объективного и т. д.), там он полагает реальность.
2. Но замечаемое им отношение он может лишь выразить посредством мышления, а не воспринимать. Идеальное (*ideelle*) отношение произвольно уподобляется воспринимаемому.
3. Таким образом, для этого направления мышления действительный мир составлен из объектов восприятия, которые находятся в вечном становлении, появляются и исчезают, и из невоспринимаемых сил, которыми производятся объекты восприятия и которые суть пребывающие.
Метафизический реализм есть полное противоречий смешение наивного реализма с идеализмом.
4. Его гипотетические силы суть невоспринимаемые сущности, наделённые качествами, присущими восприятиям. Кроме той мировой области, для формы бытия которой он располагает в качестве средства познания восприятием, он решается признать ещё другую область, где это средство бессильно и которую можно обнаружить только посредством мышления. Но, в то же время, он не может решиться ту форму бытия, которую ему сообщает мышление, т. е. понятие (*идею*), признать равноправным фактором наравне с восприятием. Чтобы избежать противоречия невоспринимаемого восприятия, нужно согласиться, что для сообщаемых мышлением отношений между восприятиями у нас нет иной формы существования, кроме формы понятий.
5. Если из метафизического реализма выкинуть его неправомерную составную часть, то мир предстанет как сумма восприятий и их понятийных (*ideellen*) отношений. Так метафизический реализм переходит в мировоззрение, которое для восприятия требует принципа воспринимаемости, а для отношений между восприятиями — мыслимости. Это мировоззрение не может признать наряду с миром восприятий и миром понятий никакой третьей мировой области, для которой одновременно имели бы значение оба принципа: так называемый реальный принцип и идеальный принцип.
6. Когда метафизический реализм утверждает, что наряду с идеальным отношением между объектом и субъектом восприятия должно существовать еще реальное отношение между «вещью в себе» восприятия и «вещью в себе» воспринимающего субъекта (так называемого индивидуального духа), то это утверждение основывается на ошибочном допущении существования аналогичного процессам чувственного мира невоспринимаемого процесса бытия. Когда, далее, метафизический реализм говорит: с моим миром восприятий я вступаю в некое сознательно-идеальное отношение, с действительным же миром я могу вступить только в динамическое (силовое) отношение, — то он равным образом впадает в уже отмеченную выше

ошибку. О силовом отношении речь может идти только в пределах мира восприятий (области чувства осязания), а не вне такового.

7. Назовём очерченное выше мировоззрение, в которое переходит в конце концов метафизический реализм, когда он избавляется от своих противоречивых элементов, *монизмом*, ибо оно соединяет односторонний реализм с идеализмом в более высокое единство.

В дальнейших наших главах мы еще покажем макрокосмическое изменение и корни монистического идеал-реализма. Мы говорим это здесь для того, чтобы работающий с «Философией свободы» понял, что проблема свободы решается в ней внутри треугольника: идеализм-реализм-монизм. В нем же коренятся и все заблуждения познания и жизни. И вот теперь, в главе 7, когда мы пришли к нашим основным выводам, мы вновь обращаемся с ними к нашим двум главным оппонентам: к реалистам наивным и метафизическим. Ибо лишь в их среде может индивидуально проявить себя, заявить о себе монизм. И как сильно, блистательно, определенно делает он это! Будь осознано и пережито нашими современниками это обоснованное и полное силы духа явление истинного монизма, мы не имели бы непомерно возрастающих хлопот с материалистической метафизикой парапсихологов.

ЦИКЛ VI

1. Для наивного реализма действительный мир есть сумма объектов восприятия; для метафизического реализма реальностью кроме восприятия обладают также и невоспринимаемые силы; монизм заменяет силы идеальными связями, добываемыми посредством мышления. Но такие связи суть *законы природы*. Ведь закон природы есть не что иное, как понятийное выражение для связи известных восприятий.
Монизму нет никакой нужды для объяснения действительности искать, кроме восприятия и понятия, ещё какие-то другие принципы. Он знает, что во всей области действительности для этого не имеется *никакого повода*. Он видит в мире восприятий, каковым он непосредственно предлежит восприниманию, половину действительного; в соединении мира восприятий с миром понятий он находит полную действительность.
2. Метафизический реалист может возразить стороннику монизма: может быть, для твоей организации твоё познание совершенно в самом себе, так что [в нём] нет ни одного недостающего звена; но ты не знаешь, как отражается мир в другом интеллекте, организованном иначе, чем твой.
3. Ответ монизма на это таков: если существуют другие интеллекты, кроме человеческих, и если их восприятия имеют другой облик, чем наши, то для меня имеет значение только то, что доходит от них до меня посредством восприятий и понятий.

4. Посредством моего восприятия, и притом именно этого специфического человеческого восприятия, я противопоставлен объекту как субъект. Связь между вещами оказывается этим нарушена. Субъект посредством мышления снова восстанавливает эту связь. Тем самым он снова включает себя в мировое целое. Ну а поскольку лишь благодаря нашему субъекту это целое являет себя разорванным в месте между нашим восприятием и нашим понятием, то в соединении их обоих дано также и истинное познание. Для существ с иным миром восприятий (например, с двойным числом органов чувств) связь явилась бы прерванной в другом месте, и восстановление её должно было бы иметь особый, соответствующий тем существам образ.
5. Лишь для наивного и метафизического реализма, которые оба видят в содержании души только идеальное (*ideelle*) представительство мира, существует вопрос о границе познавания. Ведь для них находящееся вне субъекта есть нечто абсолютное, в самом себе покоящееся, а содержание субъекта — лишь образ этого абсолютного, стоящий так или иначе вне этого последнего. Совершенство познания основывается для них на большем или меньшем сходстве образа с абсолютным объектом. Существо, обладающее меньшим, чем человек, числом органов чувств, воспримет от мира меньше, другое существо, у которого их больше, воспримет больше. Первое будет поэтому иметь менее совершенное познание, чем последнее.
6. Для монизма дело обстоит иначе. Организацией воспринимающего существа определяется образ того, где мировая связь предстаёт разорванной на субъект и объект. Объект не абсолютен, но лишь относителен по отношению к этому определённом субъекту. Преодоление противоположности может поэтому опять-таки произойти только совершенно специфическим, присущим именно человеческому субъекту образом. Лишь только «я», отделённое в восприятии от мира, снова включит себя в мыслительном рассмотрении в мировую связь, так тотчас же прекращается всякое дальнейшее спрашивание, бывшее только следствием разделения.
7. У иначе организованного существа было бы и иначе организованное познание. Наше познание достаточно для ответа на поставленные нашим собственным существом вопросы.

Последний, седьмой, цикл посвящен проблеме метода познания, но не духовнонаучного, а метода метафизического реализма. Этот реализм, как мы отметили, есть главный оппонент монизма «Философии свободы», и как этот последний пришел к своим выводам, образовал себя во многом за счет своего метода, так метафизический реализм своими заблуждениями обязан своему методу. Таким образом, стремление к всеединству в главе 7, а следовательно, и во всей первой части свелось к *проблеме метода* или, говоря шире, *методологии*, что, собственно говоря, нам и требовалось доказать.

Нам могут возразить, что так, как это делается в цикле VII, проблем методологии не решают. Цикл слишком легковесен. Смотря в каком смысле, — ответим мы. В нем дан лишь знак, явлена антитеза духовнонаучному методу, который показан и уже практически применен во всем предыдущем содержании. В цикле VII читателю предлагается лишь осознать это. Если, читая о том, каким методом познания пользуется метафизический реализм, мы *не воспринимаем идеально в нас вопроса*: а каким методом пользовались мы? — то, значит, наш опыт работы с книгой на этот раз не удался.

Всеобщность нового рода, присущую первой части «Философии свободы», объемлющую собой как содержание ее (объект), так и читателя (субъект), должны мы пережить в цикле VII. Он является для нас некоего рода экзаменом. Чтобы его выдержать, нужно цикл VII пережить созерцательно и воспринять из него вопрос об антропософском методе.

Если цикл взять чисто содержательно и всю первую часть книги пытаться понять в ключе индуктивного метода (к чему мы склонны даже инстинктивно), то у нас должно возникнуть просто недоумение. Разве можно, — скажем мы тогда, — так заканчивать большой этап исследования, не выделив итоговые выводы по главному вопросу, сведя все дело к второстепенному и т.д.? Но все недоумения исчезнут, если мы подумаем о своеобразной, благодаря методу, структуре части: что *начало* ее находится *в середине* и изложение движется от него *в обе стороны*, и так, что главное концентрируется вокруг центра, а главы 1 и 7 являются его *периферией*, на которой оно соприкасается с внешним миром. Из этого последнего с одного края приходит вопрос о свободе, а с другого — метод, мешающий тот вопрос решить положительно.

Индуктивный метод познания хорошо просматривается в первой части и в том случае, если идти вспять от главы 7 к главе 4. Мы тогда начнем с метода метафизического реализма, а кончим универсальной «победой» над всеми доводами *наивного реализма*. Двигаясь согласно индуктивному методу от главы 1 к главе 4, мы убедились, что противники свободы смотрят на дело наивно-реалистически. Что же касается монизма идеал-реализма со всеми его духовнонаучными особенностями, то он требует своего метода, который таков, каким мы его показали, но, разумеется, не исчерпали.

ЦИКЛ VII

- 1.-2. Метафизический реализм вынужден спрашивать: чем дано данное как восприятие, чем возбуждается субъект?

Для монизма восприятие определяется субъектом. Однако последний в мышлении имеет одновременно средство снова упразднить вызванную им самим определенность.

Метафизический реализм встает перед дальнейшей трудностью, когда хочет объяснить сходство картин мира у различных человеческих индивидуумов. Он вынужден спрашивать себя: как происходит, что картина мира, которую я строю себе из моего субъективно определенно восприятия и из моих понятий, оказывается

одинаковой с той, которую строит другой человеческий индивидуум из тех же двух субъективных факторов? Как вообще могу я от моей субъективной картины мира заключать к таковой же другого человека? Исходя из того, что люди практически приходят между собой к соглашению, метафизический реалист полагает возможным заключать и о сходстве их субъективных картин мира. Исходя из сходства этих картин мира, он заключает далее и о тождестве лежащих в основе отдельных человеческих субъектов восприятия индивидуальных духов или лежащих в основе субъектов «я в себе».

3. Итак, мы имеем здесь заключение от суммы действий к характеру лежащих в их основе причин. Из достаточно большого числа [известных] случаев мы считаем возможным настолько ознакомиться с положением вещей, что будем знать, как раскрытые нами причины будут соотноситься между собой в других случаях. Такое заключение мы называем индуктивным. Мы бываем вынуждены изменить его результаты, если при дальнейшем наблюдении обнаруживается что-то неожиданное, ибо характер результата определяется ведь только через индивидуальный образ происшедших наблюдений. Но это относительное познание причин совершенно достаточно, по мнению метафизического реалиста, для практической жизни.
Индуктивное умозаключение является методической основой современного метафизического реализма.
4. Было время, когда думали, что из понятий можно развернуть что-нибудь такое, что уже не будет понятием. Думали, что из понятий можно познать метафизических реальных существ, в которых так нуждается метафизический реализм. Этот род философствования принадлежит в настоящее время к вещам преодоленным. Но вместо этого считают, что от достаточно большого числа фактов восприятия можно заключать о характере вещи в себе, лежащей в основе этих фактов.
5. Как прежде из понятия, так теперь из восприятия пытаются развернуть что-то метафизическое. Имея перед собой прозрачно ясные понятия, люди думали, что из них можно с абсолютной достоверностью вывести и нечто метафизическое. Восприятия не лежат перед нами с такою же прозрачной ясностью. Каждое последующее из них являет себя несколько иначе, чем однородные с ним предыдущие. Поэтому выведенное из предыдущих восприятий, в сущности, несколько изменяется в каждом последующем случае. Получаемый таким путём образ метафизического можно назвать лишь относительно правильным; он подлежит корректуре будущих случаев.
6. Определяемый таким методическим принципом характер носит метафизика Эдуарда фон Гартмана, который на титульном листе своего первого главного труда поставил в качестве мотто: «Умозрительные результаты согласно индуктивному естественнонаучному методу».
7. Образ, придаваемый в настоящее время метафизическим реалистом своим вещам в себе, получается посредством индуктивных умоза-

ключений. В наличии объективно-реальной связи мира наряду с «субъективной», познаваемой посредством восприятий и понятий, он убеждается посредством размышлений над процессом познания. Какова та объективная реальность — это он считает возможным определить посредством индуктивных заключений, исходя из своих восприятий.

Седьмая глава снабжена дополнением. В разных главах роль этих дополнений не однозначна, о чём у нас уже была речь. Однако они имеют и одно общее для всех них назначение. Судить о нем можно, основываясь на высказывании, которое Рудольф Штайнер сделал примерно через год после того, как вышло в свет второе издание «Философии свободы», снабженное этими дополнениями. В одной из лекций, читанных для педагогов, он говорит о чувстве Я и замечает: «...как я постарался это сделать (охарактеризовать его) в новом издании «Философии свободы...» (ИПН. 293, 29.8.1919.) В предисловии же к новому изданию он пишет, что оставил содержание книги «почти без всяких изменений». (ИПН. 4, S. 10.) Следовательно, дополнительно «охарактеризовать», а точнее будет сказать, усилить, *усилить практически чувство Я* постарался Рудольф Штайнер в тех текстах, которыми он снабдил некоторые главы книги в 1918 г.

С чувством мысли работаем мы, стремясь переживать циклы мышления. Но такое возможно лишь в том случае, если в работе участвуют все члены триединой души, соединенные, хотя бы спорадически, в высшем Я. Не случайно мы не один раз говорили, что Я познающего субъекта есть реальный и необходимый элемент антропософской методологии. Несмотря на ее всеобщее, главным в ней является *осуществление*, которое в каждом Я — свое. Особенно ярко это предстало нам в последнем цикле главы 7.

В предисловии ко второму изданию Рудольф Штайнер пишет, что дополнения он сделал ввиду «неправильного понимания» книги. Но мы-то теперь знаем, что не логические или смысловые недочеты вызвали то непонимание. Книга, напомним, оказалась написанной как бы «на китайском языке». Для ее понимания требуется особая деятельность Я при переходе от рассудочности к созерцанию. Эту-то деятельность и стимулируют дополнения.

Дополнение к главе 7 ставит перед Я задачу совершить результирующую метаморфозу мышления, уже прошедшего через все семь глав. Эта задача органично связана с необходимостью *из созерцания цикла VII воспринять идею метода*. Все содержание дополнения апеллирует к *наблюдаемому* читателем в книге, т.е. оно — созерцательной природы. «*Непредвзято наблюдаемое*» — т.е. созерцаемое, когда мы не навязываем наблюдаемому тотчас же свои идеи — следует взять, работая с дополнением, как тезис. А как его взять? Ведь оно было такое обширное? — Только в Я, в виде тех модификаций, качественных изменений, которые наблюдаемое вызвало в нем. Тогда мы *почувствуем*, с чем подступает к нам *предвзятое* наблюдение. Так образуются тезис и антитезис.

Дополнение к изданию 1918 года.

ЦИКЛ I

1. Непредвзятое наблюдение переживания, получаемого в сфере восприятия и понятия, каким я пытался его описать в предшествующих рассмотрениях, всегда будет встречать известное препятствие в виде некоторых представлений, возникающих на почве естественных взглядов.
2. Стоя на этой почве, говорят себе: глаз воспринимает в световом спектре цвета от красного до фиолетового. Но за пределами фиолетового, в пространстве излучения спектра находятся силы, которым соответствует не цветное восприятие глаза, а химическое действие; точно так же и за пределами красного находятся излучения, оказывающие только тепловые действия. Посредством размышлений, направленных на такие и на подобные им явления, приходят к взгляду, что объём мира человеческих восприятий определяется объёмом человеческих внешних чувств и что человек имел бы перед собой совсем другой мир, если бы в придачу к имеющимся у него органам чувств обладал бы ещё другими или если бы он вообще обладал другими органами чувств. Охотник пускаться в необузданные фантазии, которым в этом направлении дают особенно соблазнительный повод блестящие открытия новейшего естествознания, мог бы вообще прийти к признанию, что в поле человеческих наблюдений попадает только то, что в состоянии оказывать действие на выработанные его организацией органы чувств. Он не вправе приписывать этим, ограниченным его организацией, восприятиям какое-либо решающее значение для действительности. Каждый новый орган чувств поставил бы его перед новым образом действительности.

Далее задача ещё более усложняется. Вначале нам потребовалось определённую данность в Я взять как тезис. Теперь Я вступает в работу как активно мыслящее, а данность его, взятая в тезисе, становится объектом созерцания. Поэтому внешне, в тексте, элемент созерцания опущен — ведь чтобы его дать, потребовалось бы повторить десятки уже пройденных страниц. «Изложенное в этих (в тех) рассуждениях» — это и есть элемент 4. И он находится в конфронтации с синтезом, где признана частичная правомерность предвзятых наблюдений. И тут нужно как-то по-особому энергично «извернуться» и, удерживая созерцание и противостояние в себе, перейти в Я от элемента 3 к элементу 5 как синтезу триады элементов 3, 4, 5.

3. В известных границах всё это является совершенно правомерным мнением. Но если кто-нибудь захочет благодаря этому мнению усомниться в непредвзятом наблюдении
4. изложенного в этих рассуждениях отношения между восприятием и понятием,

5. то он заградит себе путь к коренящемуся в действительности познанию мира и человека. Переживание сущности мышления, т. е. деятельная выработка мира понятий, есть нечто совершенно иное, чем переживание воспринимаемого органами чувств. Какие бы ещё чувства ни были у человека, ни одно из них не дало бы ему действительности, если бы воспринятое им посредством этого чувства он не пронизал мыслительно понятиями; а всякое, какое бы там ни было, чувство, пронизанное таким образом, даёт человеку возможность жить внутри действительности. Фантазия о совсем ином образе восприятия, который был бы возможен при наличии других органов чувств, не имеет ничего общего с вопросом: как стоит человек в действительном мире? Необходимо как раз понять, что *каждый* образ восприятия получает своё очертание от организации воспринимающего существа, но что образ восприятия, пронизанный пережитым мыслительным рассмотрением, вводит человека в действительность. Не фантастическая зарисовка того, как по-другому должен был бы выглядеть мир для иных, чем человеческие, органов чувств, может побудить человека искать познания своего отношения к миру, но только понимание того, что *каждое* восприятие даёт лишь часть таящейся в нём действительности, что оно, следовательно, уводит прочь от своей *собственной действительности*. Это понимание сопровождается тогда другим, состоящим в том, что мышление вводит в скрытую восприятием в самом себе часть действительности.

Завершается цикл спокойно и привычно — традиционно.

6. Препятствием для непредвзятого наблюдения изложенного здесь отношения между восприятием и мыслительно выработанным понятием может стать также обнаруживающееся в области экспериментальной физики неперемное условие говорить не о непосредственном, наглядно воспринимаемых элементах, а о незримых величинах вроде электрических или магнитных силовых линий и т.п. Может *показаться*, будто элементы действительности, о которых говорит физика, не имеют ничего общего ни с чем-либо воспринимаемым, ни с вырабатываемым в деятельном мышлении понятием.
7. Однако такое мнение покоилось бы на самообмане. Дело, прежде всего, заключается в том, что *всё* выработанное в физике, если только оно не представляет собой неправомерных гипотез, которые должны были бы быть исключены, добыто посредством восприятий и понятий. То, что, по-видимому, является ненаблюдаемым содержанием, непременно переносится физиком — в силу правильного познавательного инстинкта — в область восприятий и продумывается в понятиях, с которыми работают в этой области. Силовые величины в электрическом и магнитном поле и т. п. добывается, *по существу*, не каким-либо иным познавательным процессом, чем тот, который разыгрывается между восприятием и понятием.

Я реализует себя на скрещении противоположностей. В циклах I и II дополнения такую противоположность образуют, скажем, физика и метафизика восприятия, заблуждения которых насчет отношения восприятия к понятию должно *однозначно* преодолеть Я. В методологии Духовной науки дуализм метафизики восприятия преодолевается через введение понятия *интуиции*, которая «для мышления есть то же самое, что *наблюдение* для восприятия» (ИПН. 4., S. 95). В дальнейшем, в главе 9, мы узнаем, что «интуиция есть протекающее в чисто духовном, сознательное переживание чисто духовного содержания». (Jdid., S. 146.) Теоретико-познавательная разработка Рудольфом Штайнером сущности интуиции предоставляет единственную возможность понять ошибочность парапсихологических, экстрасенсорных экспериментов по расширению границ восприятия.

ЦИКЛ II

1. Умножение или иная организация человеческих органов чувств выявили бы и другой образ восприятий, обогащение или изменение человеческого опыта;
2. но истинное познание также и в отношении *этого* опыта должно было бы добываться посредством взаимодействия понятия с восприятием.
3. *Углубление* познания зависит от изживающихся в мышлении сил интуиции (см стр. 416).
4. Эта интуиция может в слагающемся в мышлении *переживании* погружаться в более или менее глубокие подосновы действительности. Благодаря расширению образа восприятий такое погружение может получать новые побуждения и, таким образом, — косвенное содействие.
5. Однако погружение в глубину, как достижение действительности, *никогда* не следует смешивать со стоянием перед будь то широким или узким образом восприятия, в котором *всегда* содержится только половина действительности, какой она обусловлена познавательной организацией. Кто не теряет себя в *абстракциях*, поймёт, каким образом для познания существа человека учитывается также и тот факт, что для физики в сфере восприятий должны быть *раскрыты* и такие элементы, для которых нельзя непосредственно, как для цвета или звука, указать определённого органа чувств. *Конкретное* существо человека определено не только тем, что он, благодаря своей организации, противопоставляет себе как непосредственное восприятие, но также и тем, что он исключает иное из этого непосредственного восприятия. Подобно тому, как для жизни, наряду с сознательным, бодрственным состоянием, необходимо также и бессознательное состояние сна, так и для самопереживания человеку, наряду с кругом его чувственных восприятий, необходим также — и притом ещё гораздо больший — круг чувственно невоспринимаемых элементов в той же сфере, откуда происходят и чувственные

восприятия. Всё это косвенно уже высказано в предыдущем содержании этой книги. Автор присоединяет здесь это дополнение к изложенному, поскольку убедился на опыте, что некоторые читатели недостаточно точно прочли книгу.

6. Следует также принять во внимание, что идею *восприятия*, какой она развита в этой книге, не надо смешивать с идеей внешнего, чувственного восприятия, являющегося лишь частным её случаем. Из предыдущего, но ещё более из того, что будет изложено дальше, можно усмотреть, что здесь под восприятием разумеется всё чувственно и *духовно* подступающее к человеку, прежде чем оно бывает постигнуто деятельно выработанным понятием. Чтобы иметь восприятия душевного или духовного порядка, нужны органы чувств иного рода, чем те, которые обычно имеются в виду. Тут можно было бы возразить, что подобное расширение обычного словоупотребления неуместно. Однако оно *безусловно необходимо*, если мы не хотим дать связать себя в некоторых областях словоупотреблением, когда дело идёт о расширении познания.
7. Кто говорит о восприятии *только* в смысле чувственного восприятия, тот и в отношении *этого* чувственного восприятия не сможет прийти к пригодному для познания понятию. Иногда бывает *необходимо* расширить понятие, чтобы оно в более узкой области получило свой, подобающий ему смысл. Иногда также приходится к тому, что первоначально мыслится в понятии, прибавлять ещё и кое-что иное для того, чтобы таким образом помысленное получило своё оправдание или нашло соответствующее себе место. Так, на стр. 419 этой книги говорится: «Итак, представление есть индивидуализированное понятие». По этому поводу мне было сделано возражение, что такое словоупотребление необычно. Однако это словоупотребление необходимо, если мы хотим как следует понять, что такое, собственно говоря, представление. Что было бы с дальнейшим движением познания вперёд, если бы каждому, столкнувшемуся с необходимостью восстановить верный смысл понятий, делали возражение: «Это необычное словоупотребление»?

Теперь обратимся к сопоставительному анализу структуры мышления во всех семи циклах главы 7 (табл. 8).

	1-е элементы	3-е элементы	5-е элементы	7-е элементы
Ц. I	Элементы для объяснения мира мы берем из восприятия и мышления.	Мир дан нам как двойственность; познание перерабатывает его в единство.	Дуалист неверно понимает познание, деля надвое целостное бытие.	Восприятия обособляются нашей организацией. Мышление их обособленность преодолевает. Выведение «вещи в себе» — бессмысленно.

Ц. II	Бытие вне восприятия, в том числе и «вещь в себе», — неправомерная гипотеза.	Дуализм не преодолеть через обоснование «вещи в себе».	Физик, следуя за дуалистом, впадает в метафизику.	Для мониста всё необходимое для объяснения данного находится в его пределах.
Ц. III	У познания границ нет. Вещи существуют в неразрывном единстве с законами, которые познаются.	Условия для возникновения познания существуют в «я» и для «я».	Наше познание обусловлено нами; оно растет вместе с нами.	Границы познания расширяются по мере развития понятий и восприятий.
Ц. IV	Противоположность субъекта и объекта существует лишь внутри области восприятия. Дуалист переносит ее на вымышленные сущности вне её.	Для дуалиста идеальные связи между вещами легковесны, не реальны.	Наивный реализм опровергается тем, что его реальности (воспринимаемое) переходят, а идеи остаются.	Все известные формы реализма в конце концов метафизичны, следовательно, дуалистичны.
Ц. V	Метафизический реализм: где есть воспринимаемое отношение между вещами, там — реальность.	Метафизический реализм есть противоречивое смешение наивного реализма с идеализмом.	Если из метафизического реализма удалить невоспринимаемое восприятие, он станет истинным монизмом.	Монизм соединяет односторонний реализм с идеализмом в более высокое единство.
Ц. VI	Монист: восприятие — это одна половина действительности, понятие — другая. Их соединение дает полную действительность	Для мониста значение имеет лишь то, что достигает его как понятие и восприятие.	Для наивного и метафизического реалиста абсолютное находится вне субъекта: чем больше восприятий, тем совершеннее познание.	Монист: наше познание достаточно для ответа на нами поставленные вопросы.
Ц. VII	Метафизический реалист приходит к «вещи в себе» с помощью индуктивного метода.	Метафизический реалист считает, что индуктивного метода достаточно для практической жизни.	Исходя из восприятия теперь надеются индуктивно познать метафизическое.	Метафизический реалист индуктивно заключает от воспринимаемого к невоспринимаемому, к «вещи в себе».

Таб. 8.

В полученных нами кратких формулировках элементов вновь обнаружился итоговый характер главы 7. Они более афористичны, чем в других главах, и если попытаться переживать их в вертикальных семичленностях, то между ними обнаруживаются бóльшие, так сказать, смысловые «расстояния». Но семичленности эти существуют, они лишь требуют для своего переживания большего напряжения Я; они также существуют и при чтении их *снизу вверх*.

Итоговое резюме.

Восприятие и понятие составляют две половины действительности. Вне области восприятия и понятия нет никакого бытия. Человеческая организация обособляет восприятия от понятий. Мышление их воссоединяет. Для дуалиста идеальные связи вещей нереальны, он ищет их наивно-реалистически в «вещах в себе» с помощью индуктивного анализа восприятий. Так приходит он к метафизическому реализму. Для мониста значение имеет лишь то, что достигает его как понятия и восприятия.

* * *

В заключение работы с первой частью «Философии свободы» было бы полезно итоговые резюме всех семи глав сформулировать в еще более сжатой форме, выстроив их в один ряд, пережить семичленную метаморфозу, цикл мышления всей части. Мы рекомендуем читателю совершить такой опыт, но сами отказываемся от него за недостатком места.

Для усиления переживания характера первой части как целостной системы, метаморфизирующей именно так, как мы это описали, хорошо воспользоваться образом семи капителей первого Гётеанума. Это осмысленные образы всего нашего эволюционного цикла, т.е. всеобъемлющей семеричности (фото 8). Интересно при этом узнать, что переживал сам Рудольф Штайнер, работая над ними. В одной из лекций он рассказывает, что, создавая их, он следовал живой метаморфозе форм, подражая тому, как духовное творение живет в природе, давая произойти одному облику из другого. «У меня было чувство, — говорит он, — что ни одна из капителей не могла быть иной, чем она стала». (ИПН. 194, 12.12.1919.)

В ходе работы ему пришлось также столкнуться с одной важной особенностью, которую мы обнаружили и в характере глав первой части «Философии свободы». Согласно известным представлениям об эволюции, продолжает он свой рассказ, люди говорят, что из несовершенного проистекает совершенное, более дифференцированное, сложное; и так именно и было, когда он шел от первой до четвертой капители. Когда из четвертой стала рождаться пятая капитель, было ясно, что она получится

совершеннее, чем четвертая, ее поверхности нужно вырабатывать художественнее. Когда же капитель была готова, то она оказалась не сложнее, а *проще* четвертой. Шестая была еще проще, седьмая — проще шестой. «Так обнаружилось, — заключает Рудольф Штайнер, — что эволюция не является постоянно усложняющимся и усложняющимся движением. Нет, она восходит до определенного пункта, а затем нисходит ко все более простому. Это стало самоочевидным в процессе работы. Я смог постичь, что выступающий в художественной работе эволюционный принцип есть тот же самый, что и в эволюции природы». (Ibid.)

И тот же самый принцип, остается добавить нам, работал в Рудольфе Штайнере, когда он писал «Философию свободы» и вообще мыслил.

Логике созерцающего мышления, когда она приходит в действие в человеке, присущ и эстетизм, и религиозность — не в мистическом смысле, а религиозность Духа и Истины, в которой чувства воскресают на высотах чистого духа. В одной из лекций циклов, читанных специально для пасторов Общины христиан, Рудольф Штайнер дает им совет, как с помощью культа способствовать внутреннему преобразению человека, которое можно назвать «пронизанием человека Христом». Этому совету не понять, не вникнув в глубины антропософской методологии. А вместе с нею *одного того совета достаточно, чтобы доказать оправданность и необходимость наших изысканий.*

Человек, говорит Рудольф Штайнер, не приходит в жизнь наследственно христианизированным; ему еще необходимо найти Христа в себе. Культ с помощью простых, но действенных средств, выраженных символически, может ему в этом помочь. Например, если священник желает написать для общины религиозное (молитвенное) изречение, то следует дать ему образоваться из *семи строк*. «В первых трех строках пусть тогда, главным образом, будет выражен человек, каким он находится здесь под влиянием наследственных отношений, т.е. каким он рожден из Отчего принципа мира. Четвертая, средняя, строка пусть тогда покажет (darstellen), как эти наследственные принципы преодолеваются душевными принципами. А в трех последних строках пусть будет показано, как человек благодаря тому становится постигателем духа. Ну а затем эти семь строк следует прочитать общине таким образом, что первые три строки прозвучат в несколько абстрактном, резком (сухом) тоне; читая четвертую, среднюю, строку, следует перейти к более теплому тону; последние же три должны быть прочитаны торжественно, возвышенным тоном». (ИПН. 342, S. 127.) Мы находим излишним пояснить, что Рудольф Штайнер дал нам здесь собирательный образ того, что мы с разных сторон описывали как нашу мыслительную лемнискату.

За семью главами первой и второй частей «Философии свободы» просматриваются образы семи эонов нашего эволюционного цикла, в котором эон Земли состоит из двух частей — Марса и Меркурия, а Вулкан возводит семеричность в октаву.

В завершение работы с первой частью «Философии свободы» следует еще раз подчеркнуть, что наш анализ ее представляет собой нечто такое, что можно уподобить искусствоведческому рассмотрению живописного или музыкального произведения. Сам автор «Философии свободы» работал над нею как художник мысли, о чем он сам говорит следующим образом: «Эти книги (имеются в виду «Философия свободы» и «Истина и наука». — *Авт.*) написаны не так, что в них можно взять какую-нибудь мысль и переставить ее в другое место. Они складывались подобно живому организму, одна мысль вытекает в них из другой.

Автор отдал себя на волю тому, что мысли в нем вырабатывали сами, тому, как они сами членились». (ИПН. 99, 6.6.1907.)

Х. Космическая интеллигенция

1. «Коренные тайны» эволюции человека

Истинное познание понуждает человека радикально изменить как характер, так и масштаб своих представлений. В своем земном бытии человек может представить себя в виде нижней петли лемнискаты, ничтожно малой по сравнению с ее верхней петлей, которая простирается в дали Вселенной. До того, как низойти на Землю, человек эволюционирует в виде звездно-планетарного существа (в большой петле). С рождением на Земле то большое, духовное образование выворачивается вовнутрь и становится физическим телом с его внутренними органами и органами чувств, а вовне, в духе, остается высшее бессознательное существо человека. Выворачивается в известной мере и эфирно-астральное образование человека. Образно говоря, *сфера* его духовного бытия становится *точкой* его земного существования.

В одной из ранних лекций, читанных еще в 1903 г., Рудольф Штайнер рассказал о так называемых «коренных» истинах, которые связаны с развитием земного эона в течение семи коренных рас. Глубинно постичь их можно лишь медитативным мышлением. Рассудочному мышлению они могут быть даны только символически. Наши методологические рассуждения необыкновенно созвучны с первыми двумя из тех истин. При продолжительной концентрации на них они рождают в нас переживание необходимости основательно изменить представления о связи человека как микрокосма с Макрокосмом. Во всяком случае, то, что мы назвали процессом эволютивного выворачивания, в тех таинственных истинах описано символически-знаковым языком. Рудольф Штайнер приводит изречения, дававшиеся в древности ученикам Мистерий: «I. *Размышляй*: как точка становится сферой и все-таки остается сама собой. Если ты постиг, каким образом бесконечная сфера является все же лишь точкой, тогда приходи снова, ибо тогда бесконечное будет светить тебе в конечном.

II. *Размышляй*: как зерно (семя) становится колосом, и тогда приходи снова, ибо тогда ты постиг, как живое живет в *числе*». (ИПН. 88, S. 194.) Таковы первые две истины. Они соответствуют становлению мира и человека в Полярную и Гиперборейскую коренные расы.

Все семь коренных тайн описывают становление четвертого состояния формы (глобы), эфирно-физического, как оно нисходит с астрального плана в пространственно-временное бытие и развивается в нем. Это имеет вид мировой метаморфозы, где сфера космического сознания-бытия полагается с целью стать точкой земного предметного я-сознания человека. Первый шаг на этом пути, пройденный в Полярную эпоху, привел к тому, что Макро-Антропос обрел возможность развить ощущение в чувственном мире. (Ibid., S. 201.) Происходило это так, что, опускаясь с астраль-

ного плана, образованного Я-существами космической интеллигенции, в мире инобытия сгущается некая, состоящая из одного лишь тепла (первоогня), туманность, которой предстояло стать Солнечной системой. Вся она и есть Макро-Антропос, или, выражаясь языком Библии, Адам Кадмон, — творение Божие, прошедшее через почти три с половиной эоны, инвольвировавшее в себя все плоды развития и принесшее их для воплощения в чувственном бытии.

Первоощущение рождается в мире как *первоосязание*, касание Божественной сферой инобытия, переход ее по лемнискате в новое качество. Интуитивное всесознание, в каждой точке которого содержится его все, делается основой точки материи, атома (или атомом), как принципа, и точкой небытия — местом начала грядущей человеческой свободы.

В книге «Из летописи мира» Рудольф Штайнер пишет об этом первооткровении земного человека: «Оно состояло из тонкого, пластичного подвижного вещества, которое ... называют «астральным». — В этом астральном семени Земли сначала находятся *только* человеческие зачатки. ... Всё, что было ещё в прежних состояниях в минеральной, растительной и животной природе, впиталось в эти человеческие зачатки, сплывилось с ними. Таким образом, прежде своего вступления на физическую Землю человек был *душою*, астральным существом. Таковым оказывается он и на физической Земле. Она была тогда в состоянии в высшей степени тонкой вещественности, которая называется ... тончайшим эфиром...»(ИПН. 11, S. 87f. Taschen.) Все планетарное образование в ту эпоху состоит из единого тела грядущего человечества, сгустившегося до жизненного эфира — откровения всесознания, — а потом оплотневшего до теплового эфира и субстанции тепла, овеваемого свыше общим астральным телом. Макро-Антропос осязает тут своим астральным свое эфирное, а потом эфирноогненное тело.

Далее первовещественность, уплотняясь, делится на две. Из них «более плотная похожа на наш теперешний воздух, более тонкая подобна той, которая является причиной образования химических элементов из дотолерезделенной вещественности». (Ibid., S. 88) Наряду с новообразованиями остается и жизненный эфир. Из него и из химического эфира человек образует еще не физическое тело, а его отображение и тем, до известной степени, тело объективирует. Так рождается возможность *созерцать*. Тут мы уже имеем дело со второй, Гиперборейской, коренной расой. Тогда из человеческого царства выделилось, отстав, царство будущей природы. Произошло первое разделение на субъект и объект, поэтому и стало возможным созерцание.

Химическому эфиру присущи силы, переживаемые нами в процессах притяжения и отталкивания. С его образованием возникает обмен человека с внешней средой: процессы питания (дыхания).

Третья, Лемурийская, эпоха породила в человеке зачатки способности *представлять* — конечно, не в отдельном индивидууме, а в групповом со-

знании, осенявшем монады свыше. К этому времени из единого планетарного образования уже выделилось Солнце (а также Луна). Возникло отношение между внутренним светом в человеке — световым эфиром — и внешним, приходившим от Солнца. Органы чувств человека открылись вовне, и он начал созерцать, как приходящие с солнечным светом имажинации вступают в отношение с внешними восприятиями. Эти последние, по мере развития царств природы, становятся всё многообразнее и всё материальнее. Как-либо управлять процессами созерцания (будущего индивидуального мышления) и восприятия человек тогда не мог. Воспринятое проходило сквозь него и исчезало, ибо в человеке не было тех двух границ, о которых мы говорили в главе IX.

Лишь в четвертой, Атлантической, коренной расе, когда возникает процесс сгорания и образования золы, пепла, т.е. минеральной вещественности, элемента земли, в человеке развивается *память*, а с нею и возможность удерживать представления (см. ИПН. 88, S. 203 и ИПН. 11, S. 81–83).

В современной, пятой, коренной расе человек начинает частью своего физического тела выпадать из действия всех четырех эфиров, и так возникает *рефлектирующее мышление*: сфера стала, наконец, точкой, пройдя через сложную метаморфозу форм жизни, обусловленную действием химического эфира, который еще называется *числовым*. Так подошли мы к пониманию второй коренной истины. Космическое сознание, космическая интеллигенция, которая есть и принцип жизни, жизненный эфир, действует в дифференцированной жизни чувственного мира как законы числа, как химический, создающий гармонию, порядок, симметрию эфир.

Что касается коренной истины-тайны *пятой*, т.е. современной коренной расы, то разгадкой ее смысла мы занимаемся на протяжении всего нашего исследования. *Смысл* ее, несомненно, заключается в том, что *теневое сознание человеку надлежит наделить бытием* и тем самым вернуть космической интеллигенции то, что стало ее тенью в человеке. Для этого необходимо сознанием вывернуться еще раз — на макрокосмическую сторону, т.е. пройти путь эволюции в обратном порядке, но уже с индивидуальным сознанием. Это верхняя половина лемнискаты микрокосма. Предварительно мы учимся проникать в нее с помощью логики созерцающего мышления.

2. Воплощение эволюции мира в человека

Вернемся еще раз к онтологической лемнискате (см. рис. 94). Что теперь составляет ее нижнюю петлю, сначала образовывалось как ее нынешняя верхняя часть, прафеноменально и без завершения в нижней части. Ощущали (осязали), созерцали, представляли тогда существа Иерархий в человеке и через человека. Той их деятельностью и творился земной человек.

В Лемурийскую эпоху он начинает воспринимать и сам, но «откликаются» в нем на эти восприятия не понятия, а имагинативные образы. Они являют созерцанию человека свою сущностную связь с восприятиями. Возникают чувственно-сверхчувственные представления, но индивидуально человек еще не способен их образовывать.

В Атлантическую эпоху с материализацией тела в человеке возникает «запруда» памяти, отражающая представления. Появляются зачатки рефлексии. Тогда онтологическая лемниската полностью сформировалась в человеке и стало необходимым учиться переходить в ее верхнюю часть. В полную силу задача эта заявила о себе, когда от онтологической «отслоилась» гносеологическая лемниската.

Формированием памяти было положено начало становлению лишенной сущности человеческой самости. Вернуться с нею в духовный мир означает попросту потерять себя. Сущностно в Космос духа можно войти, лишь имея в себе нечто непреходящее, а таковым является космическая интеллигенция. Способен ли человек рождать ее в себе сам? Следуя нашему методу, на этот вопрос можно ответить, лишь рассмотрев его в развитии.

Эволюционный процесс, как мы показали, движется одновременно по двум перпендикулярным осям, составляющим крест эволюции. По его горизонтальной оси идет развитие в пространстве и времени (феноменологически), по вертикальной — персоналистически. При этом происходит наложение планов бытия: высшее многократно повторяет себя на низших планах. В нашем конкретном случае мы рассмотрели ряд разворачивающихся во времени коренных рас. В ходе их мировая Душа человечества дифференцировалась на множественность индивидуальных человеческих душ под действием дифференцировавшейся еще ранее телесности.

Собственно земное развитие начинается лишь с Атлантической коренной расы (всё предыдущее было многократным повторением прошлого на разных уровнях бытия), когда человек начинает из группового «Я» вычленять, развивая, низшее индивидуальное «я». Совершается это сначала тремя родами высшей душевной деятельности (рис. 112), которые лишь в пятой коренной расе стали его личным достоянием.

Три рода высшей душевной деятельности развивались в течение эонов. Память, которой человек обладает на Земле, представляет собой индивидуализированное благодаря «я» соединение с тем, что еще в зоне древней Луны было неким родом полусознательных, сновидческих имагинаций. «Благодаря тому, — говорит Рудольф Штайнер, — что наша телесная организация на Земле стала тем, чем она (теперь) является, живые сновидческие имагинации, которыми было целиком наполнено душевное существо человека в древнее лунное время, стали тем, что теперь составляет нашу



Рис. 112

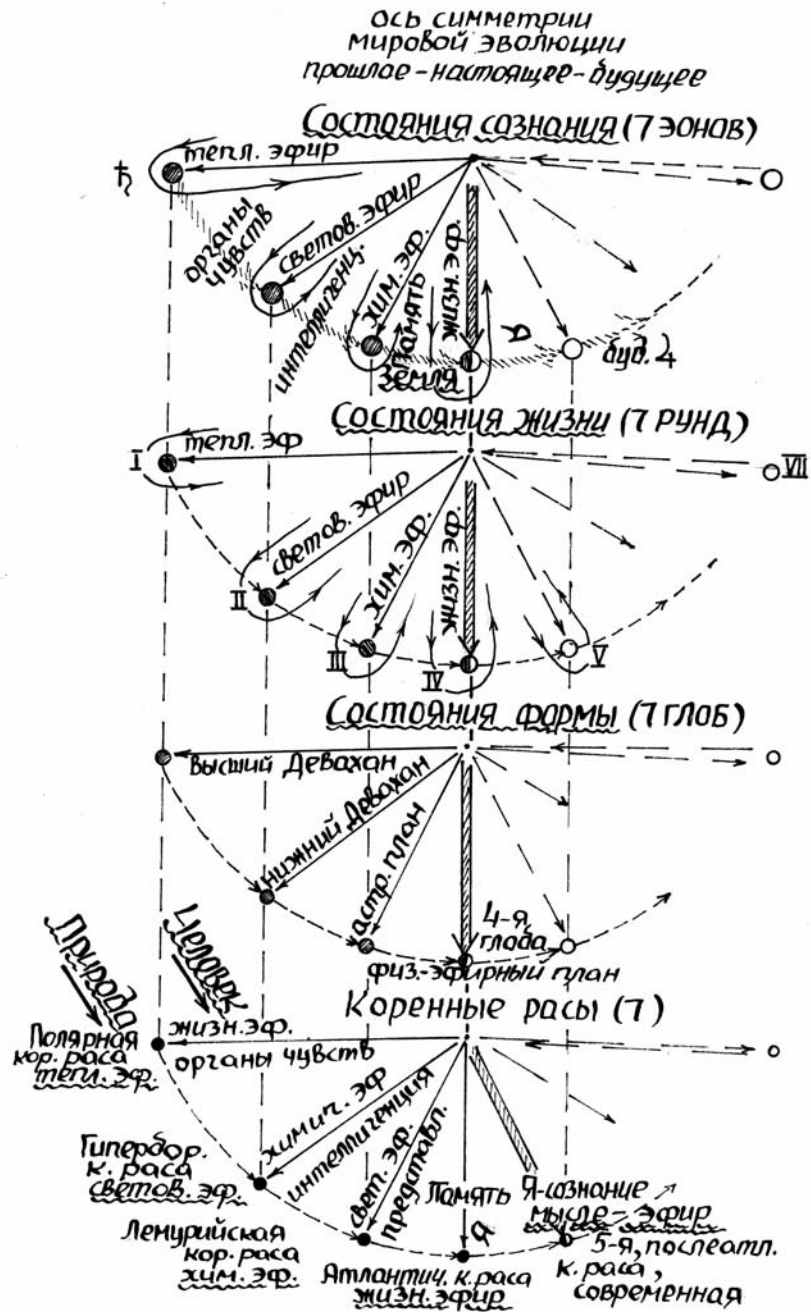


Рис. 113

память». (ИПН. 196, 13.2.1920.) Иными словами, те имагинации, работая в первых трех коренных расах, так образовали физическое тело, что благодаря ему стала возможной память. Это тело есть, по сути, плод представлений иерархических существ, возникавших у них по поводу воздействий, оказывавшихся на первичную туманность. Под телом здесь следует иметь в виду не первозачаток жизненного эфира, а сложное физически-эфирно-астральное образование.

Интеллигенция, которой обладает современный человек как активным, поволненным мышлением, в эоне древнего Солнца представляла собой божественные инспирации, которыми человек наделялся в виде сознания сна, лишённого сновидений; они обуславливали в нем тогда развитие жизненных процессов.

Наши органы чувств слагались начиная с эона древнего Сатурна. Им тогда соответствовала смутная интуитивная ступень сознания человека. Ее самое низшее, темное проявление в нашем теле обнаруживается на Земле, как говорит Рудольф Штайнер, в осознании (оно возникло на Земле). Именно со смутной интуиции начинается нисхождение Макро-Антропоса с астрального плана на эфирно-физический в эоне Земли. Так в четвертой рунде произошло повторение развития, бывшего на древнем Сатурне, Солнце, Луне. На более высоком уровне оно было повторено в первых трех состояниях жизни (рундах). Общую картину этапов мирового развития мы поясним схемой, которая поможет нам легче ориентироваться в нем (рис. 113).

Когда в четвертом состоянии жизни эволюция мира получает тенденцию к материализации, то начинается собственно земное развитие. В четвертом состоянии формы совершилось «выворачивание» духовной Вселенной на чувственную сторону бытия. По этой причине поменялся порядок вступления в развитие четырех видов эфира. В зонах порядок их образования был таков: первым возник тепловой эфир, потом световой, химический и жизненный. В коренных расах первым проявляется действие жизненного эфира, за ним химического и т.д.

Жизненный эфир возникает в эоне Земли. Благодаря ему стало возможным человеческие монады наделять Я. В четвертой глобе он выступает с самого начала в образовании человеческой телесности. Но наравне с человеком тогда формируются, уплотняются и царства природы. В них порядок действия эфиров тот же, что и в предшествующей эволюции.

Таким образом, с середины земного эона наступает перелом, смысл которого можно понять, уподобив его узловой точке лемнискаты. С этого времени, с началом овладения человеком индивидуальным Я — что означает *прямой* переход иерархического принципа на сторону инобытия*), — законы развития начинают меняться на противоположные.

*) В мире Иерархий подобное лишь однажды мог совершить только Сам Бог.

Заложенные еще на древнем Сатурне зачатки некоторых органов чувств развиваются у земного человека в сложную целостную систему, в центре которой и зарождается я; одновременно оно находит опору в физическом теле, состоящем из четырех *элементов*: земли, воды, воздуха и тепла. Прафеноменом физического тела, возникшим также в зоне Сатурна, является Духочеловек (Атма). Соединение Атма с органами чувств в инобытии земного эона — таково начало становления человека Земли. С Атма связано бытие Архаев (Духов Личности) — высших существ Третьей Иерархии. Они были «людьми» Сатурна, и они действуют в органах чувств, помогая развить в особенности их высшие области: чувство слова, чувство мысли, чувство Я, — что подводит человека к переживанию (восприятию) нравственных интуиций, о которых речь пойдет в девятой и последующих главах «Философии свободы».

Рудольф Штайнер предлагает усвоить одну очень важную мысль. Он говорит, что органы чувств существуют у нас «не для того, чтобы опосредовать чувственные процессы, а для того, чтобы Я знало о существовании чувственных процессов». (ИПН. 196, 13.2.1920.) В этом случае я следует понимать во всем широком диапазоне его развития в человеке: от повседневного «я» до «Я» Духа Личности или даже Духа Формы.

Духи Личности воспринимают сверхчувственно то, что мы воспринимаем чувственно. И должна постоянно возрастать доля нашего участия в их восприятии. Чувственные восприятия имеют высокое, интуитивное происхождение, однако в нас живет убеждение, что они всецело принадлежат нам. Было бы вернее сказать, что мы принадлежим им. Свое субъективное выражение в нас они получают благодаря тому, что инспирации космической интеллигенции мы переживаем в форме индивидуализированных понятий. В действительности же за ними стоит деятельность Архангелов («людей» эона Солнца). Жизнь понятий подчинена законам логики, общим для всех людей. Они индивидуализируются за счет жизни чувств, которым они, в свою очередь, придают более объективный характер. Собственно индивидуальное в человеке — это его память. Позади нее стоит действие Иерархии Ангелов.

Так в трех видах высшей душевной деятельности представлено и принимает индивидуальный характер (в Я) содержание трех прошлых эонов. Именно здесь сталкиваемся мы с феноменом «выворачивания» эволюции мира на другую сторону. Выворачивание это есть не что иное, как *воплощение всей прошлой эволюции мира в индивидуальном человеке* (вспомним по этому поводу рис. 6). По уникальности этот факт можно поставить в один ряд с Мистерией Голгофы. Более того, оба они суть две стороны одного и того же явления. Бог на собственном примере показал, что за крест следует взять на себя человеку и нести его. Не сделать этого означает устраниваться от дальнейшего развития. И потому задача сводится лишь к тому, чтобы «бремя» то сделать «легким». Оно становится легким от понимания его сути.

Но вернемся еще раз к первым коренным расам, чтобы лучше понять мировой перелом. В ходе их земной эоны полагает собственное начало тем, что силою жизненного эфира подчиняет себе действие трех других, древних эфиров и земного человека формирует *вопреки* законам предшествующей эволюции. *Именно тогда и родилась противоположность между Я и миром*; Я — не «от мира сего», и, тем не менее, оно начало переходить в этот мир.

Мир стремится вступить в 4-ю глобу с образования элемента тепла и тем положить начало еще одному *повторению* прошлого. Духи же *Формы*, намеревающиеся принести на алтарь творения в жертву Я, наделить им инобытие человека, пытаются определить процесс эволюции с другой стороны, т.е. *старую причинно-следственную* связь, где причина была трансцендентна творению, сделать *следственно-причинной*, т.е. причину сделать в инобытии имманентной.

Мы не станем собирать и приводить все сообщения Рудольфа Штайнера, подтверждающие эту мысль, а укажем на их потаенный, методологический смысл. Антропософия, говорит Рудольф Штайнер, есть «постоянное вскрытие тайн мировых взаимосвязей». (ИПН. 88, S. 206.)

В «Очерке тайноведения» о начале 4-й глобы говорится следующее. То образование, из которого позже развилась Солнечная система, сначала представляло собой сверхчувственную, душевную форму, в которой «появляется огненная форма, какой был Сатурн в своем самом плотном состоянии. Эта огненная форма пронизана действиями различных существ, участвующих в развитии. Взаимодействие между этими существами и небесным телом (оно в духе уже обособилось от Иерархий. — *Авт.*) можно наблюдать как восхождение с этого земного огневого шара и погружение в него. ... Существа, предназначенные стать на Земле людьми в их современном облике, находятся тогда еще в таком положении, что менее всех участвуют в погружении в огневое тело. Почти всецело они пребывают еще в неуплотненном окружении. Они еще находятся в лоне высших духовных существ. ... только благодаря соприкосновению с земным огнем они овладевают жизненной теплотой. ... Такое состояние окутанности теплотой имеет следствием... что в человеке зажигается жизнь...». (ИПН. 13, S. 221f.)

В эоне древнего Сатурна, как мы помним, сгущение духа до элемента огня не сопровождалось возникновением жизни в монадах. Теперь же первофеноменом нисходящего в земной эон человека является жизнь, рождение жизненного эфира. Развитие самого эона идет прежним порядком, в душевно-духовном же существе человека — в обратном. Чего физическое тело достигает в последнюю очередь — «земли», твердых отложений, минерального наполнения, — то в своей духовной первопричине — как жизненный эфир — появляется первым, потом метаморфозируется в химический (звуковой, числовой) эфир и т.д. Общую констелляцию человека в тот переломный период можно пояснить рисунком (рис. 114).

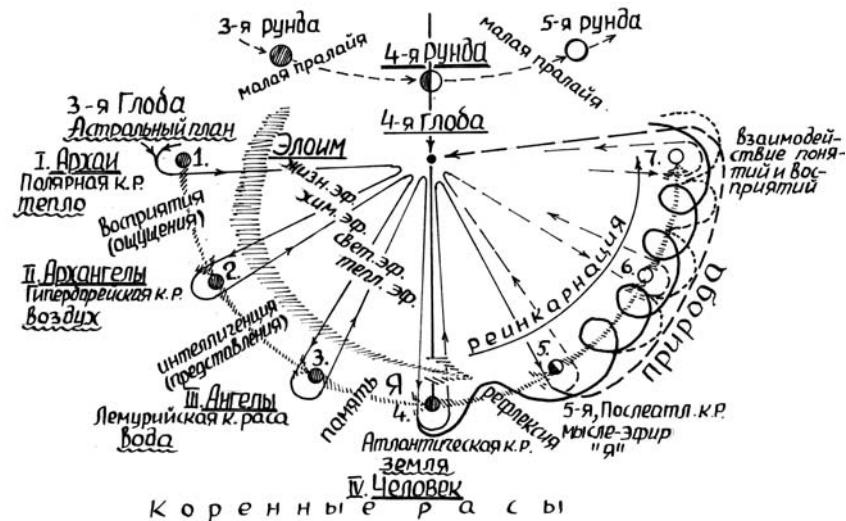


Рис. 114

Становление эона Земли в 4-й рунде (состоянии жизни) происходит под водительством Духов Формы. Помощниками в их работе выступают существа Третьей Иерархии. Они опосредуют движение Я-импульсов Элоимов на их пути к человеческим монадам. На этом пути все четыре элемента вступают в действие уже на протяжении первых двух коренных рас, тогда как в царствах природы это происходит в течение четырех коренных рас. Так лемнискатообразно меняется в эоне Земли прежний порядок становления манвантары по принципу: «последние станут первыми». После пришествия Христа эта перемена охватывает и душевно-духовное индивидуальное существо человека. Древние следствия метаморфизируются в новые причины. И происходит это лишь в человеческом царстве. Поэтому и физической телесностью человек принципиально отличается от животного.

Таким образом, воплощение человека в эон Земли шло двумя путями. Все, что отслаивалось от человеческой сути и формировалось в виде царств природы, повторяло стадии более древних этапов эволюции. Собственно человеческое существо, как бы «выжидая» своего часа, пребывало в надземном духовном окружении. В полной мере человек соединился с физически-чувственным планом Земли лишь в эпоху Атлантиды, когда образовал себе скелет и развил высшую нервную деятельность. Тогда жизненный эфир группового «Я» соединился с жизненным эфиром элемента земли.*) Опыт восприятий и мышления начал закрепляться в отдельном человеке, в его памяти. Деятельность космической интеллигенции, Иерархий обер-

*) Более подробно об эфирах и элементах мы будем говорить позже.

нулась человеческой интеллектуальностью. Сфера Духов Формы являла собой при этом некий род специально человеческой пралайи, в которую восходили и откуда нисходили действия существ Третьей Иерархии, нуждавшихся в корректировке *законов* развития человека *в манвантаре*.

После того как человек ступил на путь реинкарнаций, мировой цикл, состоящий из манвантары и пралайи, в которой видоизменяются законы манвантары, стал воспроизводить себя в индивидуальном цикле человеческого бытия, состоящем из земной жизни и духовного развития, длящегося от момента смерти до следующего воплощения. Нечто универсальное, макрокосмическое сделалось достоянием индивидуального развития человека, пронизанного «сквозным» действием его Я, меняющего лишь формы своего явления. Так вознесся человек над царствами природы и получил задачу постепенно взять на себя водительство их развитием. Решать ее он начинает уже тем, что понятия соединяет с восприятиями.

3. Что такое интеллигенция?

В результате культурно-исторического развития, которое является возвышением, одухотворением органического генезиса, человеческое мышление перенесло свой сверхчувственный имманентизм (стадия мифологического мышления, древнего ясновидения) в сферу чувственной реальности, отделившись при этом, как феномен, от своего прафеномена. И теперь перед ним стоит задача, неразрешимая с позиций обычной философии: сознательно воссоединиться со своим прафеноменом, который оно переживает как трансцендентный себе. Ее можно решить, осуществив ряд душевно-духовных метаморфоз, общий принцип которых показан на рис. 115.

Все элементы этой схемы нам уже знакомы, они были рассмотрены не раз в других аспектах и взаимосвязях. Особого пояснения на этот раз требует переход от элемента 3 к элементу 5. Текучие представления, как мы помним, впервые закрепились в человеке в Атлантическую эпоху (точка 4). Они тогда начали отражаться внутренней «запрудой», образовавшейся в нем. Благодаря этому человек пришел к индивидуализированному переживанию восприятий, они получили значение для его индивидуального развития. Идущие навстречу им явления космической интеллигенции в человеке стали также приобретать индивидуализированный характер в форме понятий.

Когда встает задача от представлений-воспоминаний взойти к идеальному восприятию (тут мы имеем дело с преодолением обеих границ в человеке; на схеме они не показаны), то в точке 4' должна действовать душа сознательная. Благодаря ей феномен «атлантической» памяти становится силой «я», способной на творчество, на метаморфозу.

При движении от точки 10 к точке 12 метаморфизирующим принципом становится высшее Я, способное действовать в элементе Манаса. На

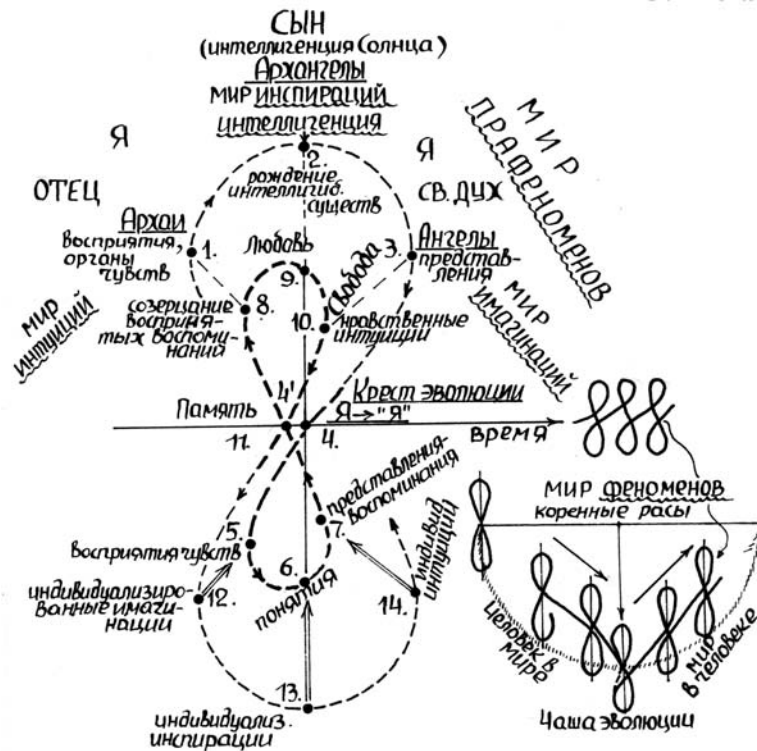


Рис. 115

пути к сверхчувственным ступеням сознания необходимо Манас привести в связь с опытом восприятий чувственного мира. Лишь тогда мы получим свободные имажинации, которые являют имманентное в трансцендентном: я-человека как реальность в сверхчувственном мире. Решительный шаг к ним делается на отрезке пути 7—4'—8 за счет потенцирования силы чистого духа, созерцающей силы мышления. Здесь необходимо с собственными воспоминаниями сознательно зайти за сферу чувственных восприятий (см. рис. 106). Обычно человеку дано это пережить лишь после смерти. Когда панорама всех земных воспоминаний меркнет, проявляются силы, слагавшие ее в ходе земной жизни. Мы не осознавали их прежде. Теперь они являются, как говорит Рудольф Штайнер, в виде элементарных существ, «каждая мысль живет как элементарное существо». Мы сами творим их, мысля на Земле. Переживая их явление, человек говорит себе: «... это есть то новое, что ты присовокупил ко всему Космосу». (ИПН. 153. 13.4.1914.) Именно благодаря тому, что мысли закрепились в нас, стали содержанием нашей памяти, воспоминаниями, они стали живыми элементарными существами. Они тогда, как продолжает Рудольф Штайнер, рассказывают

нам о том, сколь стары они, т.е. сколько лет прожили мы с той или иной мыслью. И, естественно, одни из них мучительны для нас, другие наполняют радостью. Поэтому после смерти одних ожидает нечто в духе известных описаний ада, других — чистилище, для немногих, третьих, сразу же наступает рай.

Антропософия позволяет человеку понять, сколь многое ему дано предопределять в своей посмертной судьбе, особенно если ему удастся вырабатывать отношение к миру через собственное элементарное творчество, приводящее к образованию его собственных элементарных мысле-существ. Когда он воспринимает и мыслит, то соединяется с элементарными духами царств природы. Если его мысли спиритуальны, а восприятия достаточно индивидуализированы, то через мир своих представлений он соединяет этих элементарных существ с высшим духовным бытием. И чем самостоятельнее делает он это, тем сильнее живет в творимом им мире представлений своим низшим «я», образуя отношение к Я высшему. Я тогда перестает быть тенью, абстракцией, а делается интеллигибельным существом, порождающим новую субстанцию: мысле-эфир. *Так космическая интеллигенция становится в человеке его индивидуальной интеллигенцией, не порывая при этом со своим космическим всеобщим.* Работа с семичленными циклами метаморфозы мышления приносит здесь действительный эффект. Благодаря ей космическая интеллигенция начинает от земных феноменов вновь восходить в мир Иерархий. Вплетаясь в нее миром собственных мыслесуществ, человек и *после смерти сохраняет возможность индивидуального целеполагания.* Это необыкновенно ускоряет развитие духа, приводит его в земных условиях к свободе, оберегает от подпадения силам упадка, охватывающим земной эон.

Что касается объективной мировой интеллигенции, то относительно ее природы Рудольф Штайнер предупреждает, что «всеобщностей подобного рода в действительности, разумеется, не существует. Интеллигенция — это взаимные правила поведения (отношений) высших Иерархий. Что они делают, как относятся одна к другой, каковы они в отношении друг к другу, — такова космическая интеллигенция. Поскольку же мы, люди, имеем необходимость постичь ближайших к нам существ (Иерархий), то, говоря конкретно, для нас космической интеллигенцией является *сумма существ из Иерархии Ангелов* (выделено нами. — Авт.). Выражаясь конкретнее, мы должны говорить не о сумме интеллигенции, а о сумме Ангелов. Такова реальность». (ИПН. 237, 8.8.1924.)

Это определение интеллигенции можно принять как основополагающее, но оно нуждается в раскрытии. Прежде всего, благодаря проведенным нами рассматриваниям, мы вправе сделать вывод, что *антропософская методология есть основополагающее учение об интеллигенции в ее едином космически-земном явлении*, и потому она есть единая методология науки.

В своем непосредственном явлении в духе человека космическая интеллигенция достигает нас как деяния и отношения Ангелов. Но все су-

щества Иерархий суть не что иное, как космическая интеллигенция, т.е. творящие Я-существа. Что касается отношений между ними, правил их взаимодействия, то, поскольку в реальном духовном мире всё персонифицировано, взаимоотношения существ более высоких Иерархий следует понимать как тот или иной род включенности в их сущность существ нижестоящих Иерархий. То есть *взаимоотношения интеллигенций суть также интеллигенции*. Когда наивысшая мысль Бога направилась на творение нашего мира, то первоначально это выразилось в том, что три Ипостаси явили собой свое определенное *положение* и *отношение*, что для Иерархий означало *включенность* в высшее Троиединство. Весь Универсум явил себя тогда как один Индивидуум, всеобъемлющее всеосознающее Я-существо, имеющее своими членами существ Иерархий (см. рис. 25а, b, c).

Человек сотворен космической интеллигенцией. Сначала, как мы помним, Духи Воли, Троны, принесли в жертву часть своего существа. Поскольку она отделилась от них, то неизбежно и противостояла им. Такова была первая мировая объективация. С нею отношения между существами Иерархий получили ориентацию на нисхождение и материализацию, сознание-бытие, бывшее прежде единым, разделилось со временем надвое, и в конце концов в земном человеке возникло переживание *отношения* между сознанием и бытием. Бытие вне сознания стало не-бытием, отношение превратилось в противоречие. Им движется тeneвая, бессущностная интеллигенция человека.

Существа других Иерархий стали направлять свою живую интеллигентную деятельность на не-бытие, получая от него отражения и так объективируя себя. Их высокие «отражения» можно сравнить с творениями скульптора, который, направляя свою интеллигенцию на глыбу мрамора, получает произведение искусства — духовную реальность, в которой его сознание и бытие соединяются более высоким образом.

Так и в развитии мира возникают формы, несущие на себе отпечаток высшего — божественных интеллигенций, — но лишенные самобытия и самосознания; эти последние лишь моделируются в них духовными существами по их законам. Но постепенно интеллигенции соединяются с инобытием и действуют в нем как его законы.

На своем пути в царства природы чувственного мира космические интеллигенции порождают сонмы служащих им элементарных существ — духов природы. Они также являются интеллигентными существами. Вот, например, как Рудольф Штайнер описывает элементарных духов минерального царства, «особый земляной народ», гномов: «... все они внутренне наполнены такой духовностью, которую можно сравнить лишь с внутренней духовностью человеческого глаза, уха. ... Они все состоят из одного лишь органа чувств, который в то же время является рассудком, который не только видит и слышит, но одновременно в этом видении и слышании понимает увиденное и услышанное... он ощущает повсюду идеи. ... Мир

построен из мировых духов, является воплощением мировых идей, мирового духа. Гномы вбирают через растения — являющиеся для них тем же, чем для нас лучи света, — вбирают идеи Мироздания и несут их в полном сознании внутрь Земли, от руды к руде, от камня к камню. ... Они полностью являются *рассудком*, всё в них — рассудок, но рассудок универсальный, который поэтому на человеческий рассудок смотрит сверху вниз как на несовершенный. Почему [говорят они] люди не сунут носы в землю, подобно корням растений, и не дадут капать на них самим идеям, а еще размышляют о них? Им зачем-то нужна еще логика». (ИПН. 230, 2.11.1923.) Гёте, по сути говоря, явился первым человеком в новой эпохе, который последовал совету гномов, правда, сделал это не по-гномовски, а в высшей степени по-человечески: начал мудрость Космоса, запечатленную в природе, созерцать в чистой актуальности сознания.

Изначальное божественное решение (высшая интеллигенция мира) однажды как сила любви и жертвы излучило себя в новое творение. Через Духов Воли та сила и то решение стали бытием творения. И то, «что как призыв элементарных существ звучит в мир, является последним тоном того, что есть творящее, образующее, формирующее Мировое Слово, лежащее в основе всякого действия и всякого бытия». (ИПН. 230, 4.11.1923.)

Все, что в природе в бесконечном многообразии возбуждается, напрягается, раздражается, согревается, светится, тает, кристаллизуется и т.д., — все это есть деятельность элементарных духов, претворяющих космическую интеллигенцию, прафеномены, в явления чувственного бытия природы и человека. Например, уже упомянутые гномы — в эволюции Мироздания они постоянно «несут твердое из прошлого, предыдущего, в твердое последующего. Они хранители непрерывной твердой структуры в развитии». (Ibid.) И делают они это как существа умности. Если взять подходящий земной элемент, говорит Рудольф Штайнер в другой лекции, то его можно «выжать» как губку, но душевно-духовно, и из него начнут выходить гномы, которым не будет конца (см. ИПН. 212, 28.5.1922.)

Всё влажно-воздушное Земли несется ундидами, воздушно-тепловое — сильфами, тепло-световое, огненное — саламандрами. И все это обращено к человеку, призывает его возвысить свою тeneвую интеллигенцию, наделив ее бытием.

Воспринимая природу и мысля о ней, человек концентрирует в себе сонмы элементарных духов, опосредующих эту его деятельность, т.е. и в интеллигентной деятельности человека имеет место то же самое, что и в мире Иерархий, — каждый ее акт представлен духовным существом. Персонифицированы на элементарном уровне и все душевные качества человека. Вся эта совокупность существ своими действиями, отношениями являет нравственное поведение человека и концентрируется в его памяти. Представления-воспоминания являются, по сути, теми духовными формами, благодаря которым космическая интеллигенция в человеке вновь

соединяется с элементом воли и так возвращается к себе, приняв облик человеческого самосознания. Ее в таком случае слагают сонмы элементарных существ, в первую очередь мысле-существ, порожденных человеком из изначально данной ему субстанции Духов Воли. Субстанция эта со временем материализовалась, соединилась с астральной и эфирной субстанциями, что в душевной жизни человека нашло выражение в феноменах мышления, чувствования и воления, из которых формируется жизнь «я». Достигнув в мышлении границы бытия и сделав через нее шаг в ничто, «я» начинает обратное движение. Вокруг возводимой им системы элементарных мысле-существ иначе организуются и существа чувства и воли. Мир природы, воспринятый и духовно продуманный человеком, становится частью его интеллигенции, которая ищет, как включить себя в мир Иерархий, стать интеллигенцией в составе более высоких интеллигенций.

Человеку, сжившемуся с представлениями чувственного мира, трудно представить себе отношения в мире интеллигибельных сущностей, где абсолютно всё носит персонифицированный характер. По эту сторону Порога сверхчувственного мира мы стремимся постичь суть мышления, человеческой интеллигенции, а также строй мира природы и приходим к абстрактным понятиям; по ту же сторону Порога, говорит Рудольф Штайнер, «можно при этом воспринять явление Архангелов. По эту сторону мы воспринимаем чувственный мир, по ту сторону через наши глаза, уши входят и выходят Духи Времени» (ИПН. 196, 13.2.1920), т.е. Архаи, а также служащие им элементарные духи.

Когда Духи Формы начинают в ходе земного эона в процессы повторения прошлых состояний внедрять свою основную идею: наделить человека Я, — то их намерение и деятельность определяют положения, отношения и деятельность существ Третьей Иерархии, и этим далее определяется положение и деятельность элементарных существ природы, овеществляющих законы природы. Так осуществляется (ступенеобразно) процесс имманентного соединения духа с природой. А все в целом есть единое Тело Бога, организованное согласно первооткровению, давшему импульс движению духа в материю.

Для нас вырастает и расцветает растение. Благодаря Духам Личности мы воспринимаем его, благодаря Архангелам мыслим о нем, благодаря Ангелам составляем о нем представление, обретающее самобытие. Так действует космическая интеллигенция в мире и в нас. Элементарные духи строят из нее растение, а когда оно увядает, то идеальное его формы вбирают в себя гномы — они вбирают в себя каплю космической интеллигенции. Когда мы воспринимаем объекты природы, то заключенные в них элементарные существа переходят в нас, а с ними и творящая природу интеллигенция. Она входит в формы наших представлений, что образует их со стороны идей, придает им характер новых элементарных существ, творцами которых оказываемся мы сами. Но если наши представления слабы, не самостоятельны, то эти существа вновь растворяются в астральной сти-

хии, распадаются на свои исходные части. В таком случае мы бесцельно истощаем силы природы и накапливаем перед нею долг.*)

Рудольф Штайнер говорит: «Как память, интеллигенция и деятельность органов чувств стоят в отношении к окружающему миру Ангелов, Архангелов, Архаев, так чувства, желания и воля стоят в отношении к окружающему физическому миру. ... Человек, привыкший до сих пор переживать струение воли, желаний и чувств [снизу] вверх, в память, интеллигенцию и деятельность органов чувств, должен теперь [в направлении] сверху вниз переживать откровение духовного мира через духовознание, чтобы деятельность его органов чувств, интеллигенция и память могли бы этим наполниться, ибо они не смогут этого сделать, когда наше физическое тело, следуя упадку Земли, станет все более и более иссыхать». (ИПН. 196, 14.2.1920.) Возвращая миру долги собственного развития, человек спасает и себя, и мир. Делает он это, стоя на границе двух миров и воссоединяя их в своей интеллигенции. «Начать тут, — советует Рудольф Штайнер, — можно наилучшим образом с того, что внимание обращается на этическое, и оно возводится к моральной фантазии, к моральным интуициям, как это дано в моей «Философии свободы». Если в моральном человек увидит нечто... совершающееся в его импульсах (воли) непосредственно из духовного мира, то это может послужить началом спиритуализации интеллекта». (ИПН. 191, 12.10.1919.)

4. Имагинация интеллигенции

В одной из лекций цикла, посвященного главным христианским праздникам года, Рудольф Штайнер дает изумительное описание имагинации, которая возникает в духовном окружении Земли во время летнего праздника Иоанна Крестителя. Земля тогда, как индивидуальное космическое существо, погружается в состояние сна, и ее аура, подобно астральному телу человека во время сна, частично выходит из физического тела в северном полушарии и простирается в дали (выси) Космоса. И как человек во время сна соединяется со своим Самодухом, так Земля летом соединяется с интеллигенциями других космических тел.

Параллелизм между процессами в человеке и планете идет еще дальше. Человек во время сна выносит содержание своей памяти, т.е. сумму всех дневных душевных переживаний, вовне. От Земли летом устремляются в Космос сонмы элементарных духов, с помощью которых космическая интеллигенция производит на Земле весь комплекс ее жизнедеятельности в ходе годового цикла. Эти элементарные существа являются, по сути, памятью Земли, представления которой имеют характер жизненных про-

*) На вопрос: а что происходит с объектами и явлениями природы, которые человек не воспринимает? — Рудольф Штайнер отвечает, что у них другая судьба.

цессов. Эти последние в таком случае следует понимать как мировые идеи в их земно-субъективном выражении. Ибо деятельность природы в ходе годового цикла есть субъективное выражение Я-существа Земли.

В вершине лета Земля, «выдыхая» сонмы элементарных духов, соединяется с деяниями мирового Разума, с космической интеллигенцией, которая в это время в окружении Земли персонифицирована Архангелом Уриэлем. Взирая имагинативно в это время года в выси, человек получает впечатление, что там повсюду распространена ткущая космическая интеллигенция, состоящая из многих, живущих одно с другим и одно в другом существ. Всё это является в цвете, пронизанном светом. Уриэль выступает регентом этих сил. При этом его «собственная интеллигенция составлена, по сути говоря, из пронизывающих одна другую сил планет нашей планетной системы и поддержана действиями неподвижных звезд круга Зодиака». В своем мышлении Уриэль «лелеет мировое мышление». (ИПН. 229, 12.10.1923.)

Мы, таким образом, вправе сделать вывод, что летом Земля соединяется со своим высшим сознанием, с сознанием Солнечной системы — как более высокой, чем Земля, организации, — персонифицированным в Уриэле. И с еще более высоким сознанием соединяется Земля, присущим существам Второй и Первой Иерархий, окружающим планетную систему в виде круга Зодиака. Сойти на саму Землю мировой разум не может; он не зря так сложно опосредовал себя в ходе эволюции, чтобы нижестоящим существам дать возможность выработать самосознание. Но когда они освобождаются от своей связанности с низшими планами, то могут восходить к источнику своего происхождения. Подобное совершается и с человеком во время сна и после смерти; но низойди, например, Манас во всей своей силе в повседневное сознание человека — и оно было бы попросту испепелено.

В прошлом, когда низшее «я» было еще в зачатке и человек жил в более высоком, но групповом Я, он в вершине лета, сливаясь со сновидческим сознанием природы, выходил в дали мира и там бессознательно переживал встречу со своим будущим индивидуальным и высшим Я. На Земле этот процесс оформлялся в виде особого праздника, состоявшего в культовых, магических действиях. Они позволяли человеку из той встречи в высях вынести некий руководящий для дальнейших действий на Земле опыт. В Христианстве те встречи соединены с образом Софии, Божественной Премудрости. Именно на встречу с Нею отправляется ежегодно в Иоанново время человек, и глубоко трагично, что он об этом не знает.*)

Человек весной, говорит Рудольф Штайнер, «если у него есть ощущение, чувство этого, становится единым со всем восходящим, прорастающим, растущим. Он цветет с цветами, прорастает с растениями, плодо-

*) В его полноте переживанию человеком Софии соответствуют в ходе года два праздника: Пятидесятница и Иоаннов праздник, подробнее речь об этом пойдет в главе XV.

носит с ними, ввергается во все, что пребывает и живет вовне. Благодаря этому он расширяет свое бытие до природного бытия и [у него] возникает некий род природного сознания». (Ibid.) Очевидно, что сознательно пережить это может лишь тот, у кого развита созерцающая сила суждения, т.е. если в лемнискате мышления он способен снять свое низшее «я» и пребывать, созерцая, в элементе 4, отождествляясь с объектами восприятия. Летом сама природа помогает ему овладеть этим новым качеством духа. И мы также понимаем, что созерцание объектов восприятия означает отождествление с составляющими их элементарными духами, которые и являют идеи объектов. Но идеи эти есть выражение субъективности существа Земли. И когда Земля-субъект восходит к объективному Космосу, то из природного сознания лета навстречу человеку выступает объективное духовное Мироздания — «внешнее, объективное духовное» (Ibid.), соединенное с природой.

А что происходит при этом на Земле? Ее минеральное царство в Иоанновы дни действует наподобие внутренней «запруды» в человеке, которая отражает воспоминания. Минеральное царство — это хранитель памяти Универсума. В нем записаны все стадии эволюции. Дух его, единое Я пребывает в мире Первой Иерархии. Оно есть кристаллизованная воля Престолов. Если в Иоанново время, говорит Рудольф Штайнер, заглянуть в глубины Земли, «то получаешь впечатление: там, внутри, ткнут и живут кристаллические формы, в которых консолидируется твердое земное царство, все кристаллические формы, получающие свою красоту именно в вершине лета. Всё там в вершине лета образует себя в линии, угле, плоскости». (Ibid.) Имагинативно это имеет вид темно-синих образований, пронизанных тонкими лучами мерцающего серебряного цвета, и «человек как таковой чувствует себя буквально выросшим из синих подоснов земной почвы, чувствует себя внутренне пронизанным силами сияющих серебром линий кристаллизации. ...Он чувствует себя стоящим на космической воле». (Ibid.) А вверху в желто-светящемся, напоминая облака, распространена космическая интеллигенция. Из нее образует свою световую телесность Уриэль — представитель объективно-духовного, планетарной интеллигенции и Самодуха, в котором пребывает высшее Я человека.

Переживая эту имагинацию, человек чувствует, что Уриэль смотрит на земное полным значения взглядом. Отсюда, снизу вверх устремляется, так сказать, земно-серебряное к «золоту» высей и «космически-алхимически» сливается с ним. Но Уриэль указывает человеку на сплетающиеся, сферически округляющиеся и снова растворяющиеся в сине-серебряном облики, и тот понимает, что в этих обликах, выступающих среди кристаллических образований, ему предстают его ошибки. В вершине лета человек видит, что природа сплетена с его моральным, его ошибки «сотканы с последовательной в себе, консолидированной природной кристаллизацией». (Ibid.) Она же есть некое итоговое состояние процессов, происходящих в других царствах природы.

В вершине лета через состояние сна проходит вся Земля. И в это время перед человеком, породившим уже некоторую совокупность собственных мысле-сущест, является лик Архангела Уриэля. У него тогда можно видеть «некоего рода крылообразные руки или рукообразные крылья, которые серьезно предостерегают. Жест Уриэля действует так, что в человеческий род он ... вводит историческую совесть... она является как бы в предостерегающем жесте Уриэля». (Ibid.) И человеку подобает в течение года думать об этой совести, чтобы встреча с нею не была личной трагедией, в особенности после смерти, когда перед человеком встает панорама всей прожитой жизни.

Методология Антропософии помогает не только понять, но практически привести в гармоническую взаимосвязь морально-религиозное в человеке с физически-элементарным миром сил и царств природы. На силе любви нужно человеку строить отношение к миру природы, что приведет его к ее созерцанию. К созерцанию следует ему прийти и во внутреннем мире воспоминаний-представлений. Тогда мировую волю можно будет претворить в волю мышления, жить в элементе воли сверхчувственно, имагинативно, когда она будет пронизана, проодухотворена любовью ко всем объектам мира. — Таков метод работы над телом воскресения.

Когда начинается сверхчувственное восприятие внешнего мира, обычное воспоминание выключается. Мы тогда приближаемся к истинному природопознанию. Оно «существенно связано с тем, что в человеке образуется внутри физически-чувственного мира. Внутри этого мира человек формирует для своего сверхчувственного существа самосознание и способность любить (любовь к объектам познания. — *Авт.*). Если он вчленил их в свое существо, то может внести их в сверхчувственный мир». (ИПН. 35, S. 401f.) Сверхчувственному созерцанию тогда непосредственно предстает прошлое. Прекращается и любовь, связанная с физическим организмом. На ее месте выступает в сверхчувственном переживании одухотворенная сила любви, которая «одного рода с силой восприятия». (Ibid.) Так своим интеллигибельным существом, своим я входим мы в верхнюю часть онтологической лемнискаты, более широкие аспекты которой мы показали на рис. 100. Мы тогда начинаем понимать, что это такое: Бог — высшая Интеллигенция Вселенной — есть любовь.

Но вернемся еще раз к описанию Рудольфом Штайнером Иоанновой имагинации. Он говорит, что в этой имагинации, словно освещенный силой взгляда Уриэля, является белый голубь (см. ИПН. 229, 12.10.1923). В эскизе, сделанном цветными мелками на доске, Рудольф Штайнер показывает, что голубь парит над Голгофским крестом с венком из роз. Описанная имагинация свидетельствует не только о возможности, но и о *необходимости познания Мистерии Голгофы* и указывает также на путь и способ такого познания. Он начинается с усвоения метода познания, выраженного в гносеологической и онтологической лемнискатах, а потом переходит в великую Мистирию Христианства Св. Духа, в котором Бога исповедуют

«в духе и истине». О том Христианстве будущего (начинающемся уже в наши дни) повествуют русские иконы, на которых изображена Божественная София. Она восседает на троне, на котором обычно (на других иконах) восседает Христос в теле воскресения. Ногами она опирается на земной шар, окружает ее аура Зодиака и планетных сфер. По одну сторону от нее дан образ Богоматери, по другую сторону — Иоанна Крестителя. Христос благословляет Софию из высей. Над Ним открываются сферы Иерархий и трон Отца. Это и есть древнее изображение имагинации Иоаннова праздника. Если ее дополнить процитированными выше сообщениями Рудольфа Штайнера, то нашему познанию (обогащая созерцание) открылась бы тайна — Мистерия становления человека интеллигентным существом в мире космической интеллигенции.

5. Интеллигенция в природном кругообороте года

За праздником Иоанна в цикле года следует осенний праздник Архангела Михаэля (29 сентября). Его имагинация рождается из метаморфозы Иоанновой имагинации. (В Космосе это реальный объективный процесс, доступный человеческому сверхчувственному восприятию.)

Летом все то, что составляло человеческие добродетели, духовные способности, вознеслось, будучи запечатленным в природе, вдоль сияющих серебряных линий, вместе с сонмами элементарных духов, вверх, излучилось в элементе мировой воли к сияющей интеллигенции солнечной системы и окутало Уриэля в виде красного облака. Человек мог пережить, как всё совершающееся в нем морально живет и ткет в Мистерии высей и в Мистерии глубин Земли, почувствовать, что свои лучшие мысли он может пережить в связи со светящейся интеллигенцией высей. Но ему еще не дано полностью отдаться высшим силам, поскольку он воплощен на Земле в материальном теле, а формирование его я-сознания начинается с эгоцентризма, с пробуждения эгоизма. Поэтому в ходе кругооборота года между высшими и низшими силами ведется борьба за человека. Ее выражением являются семь главных христианских праздников года. Человеку следует найти к ним совершенно *сознательное* отношение. Тогда, оставаясь частично и природным существом, он сможет решительно встать на сторону высших сил в их борьбе за него.

Благодаря Мистерии Голгофы Христос соединился со всеми царствами природы. Человеку Он принес возможность стать сущностной интеллигенцией Земли, стать ее управителем на Земле, как Архангелы являются управителями интеллигенций в Космосе. Они, как мы уже говорили, действуют через Ангелов, элементарных духов, господствуя над элементами, стихиями, эфирами и так направляя согласно предопределению мирового Разума, более высоких Иерархий, движение небесных тел и процессы, совершающиеся на них.

Но Земля, благодаря человеку, составляет в строе мира исключение. Когда человек овладевает собственной интеллигенцией, становится Я-существом, то он становится свободным, берет целеполагание в собственные руки, и процессы, совершающиеся на Земле, ее движение в Космосе во все большей мере встают в зависимость от его воли, черпающей мотивы деятельности из перешедшего на сторону чувственного бытия Я.

Для всякого современного человека, не вникнувшего достаточно глубоко в антропософское учение об эволюции, подобные мысли должны казаться невероятными. Однако в мировой истории и до Антропософии имелись духовные течения, члены которых знали о тайне и предназначении человеческой интеллигенции. Так, в кругу средневековых розенкрейцеров говорилось (о том знал и Агриппа Неттестеймский), что человеку предназначено стать четвертой Иерархией, но он подпал грехопадению, поэтому Земля не имеет своего регента и не может занять достойного места в Космосе. В XV, XVI, XVII столетиях в уединенных местах существовали школы розенкрейцеров, и в них учили, что Птолемея система мира не заблуждение, т.к. Земля имеет в себе силы определять свой путь в Мироздании. За грехи человеческие она перешла под господство Солнца, что и отражено в Коперниканской системе.

Следует еще отметить, что духовная эволюция человека, простирающаяся от одной до другой инкарнации, совершается в соответствии с Птолемеяевой системой. Но с той эволюцией приходит во все большее противоречие человек исторический с его сознанием, сформированным лишь чувственным образом Вселенной. Однако рано или поздно человек справится со своей задачей, и это будет иметь далеко идущие последствия для всей Солнечной системы.

В средние века люди, причастные к течению эзотерического Христианства, знали, что солнечная интеллигенция получила задачу управлять Землей. Обладавший таким знанием, говорит Рудольф Штайнер, «смотрел на Солнце и говорил себе: на Солнце существует некая интеллигенция, она определяет движение Земли в Космосе, регулирует также происходящее на самой Земле, но это должен делать человек. Через человека силы Солнца должны способствовать земному бытию. — И отсюда возникло то значительное представление средневекового человека, выразившееся в словах: Солнце — это неправомерный князь мира сего». И Рудольф Штайнер продолжает: «А теперь подумайте, дорогие друзья, сколь безгранично углубляется для средневекового человека представление об Импульсе Христа. Христос стал Духом, Который не пожелал обрести Свою задачу на Солнце, не пожелал остаться среди тех, кто хотел извне, неправомерно управлять Землей. Он пожелал направить Свой путь от Солнца к Земле... спасти человека на Земле». (ИПН. 233, 11.1.1924.) Спасение же означает освобождение — сначала духа, потом души и, наконец, тела. И сколь, заметим, глубоко, макрокосмически обусловлена свобода человека, его самоопределение и целеполагание! (В «Философии свободы» мы подойдем к ним в последующих главах.)

После воскресения Христова изменилась суть всех процессов на Земле. Предыдущее коренное изменение они испытали при переходе из 3-й в 4-ю рунду, когда действием, пришедшим из малой пралаи, человеческим монадам начало напечатлеваться групповое Я в их проявившемся (в 4-й глобе) инобытии. После Мистерии Голгофы с Землей соединилось абсолютное, мировое Я, тем самым сделав ее *центром* мирового развития.

В течение первых коренных рас из единого мирового тела выделился ряд планет, а с ними и ряд космических интеллигенций, что дало человеку возможность выработать собственную интеллигенцию. В ней, однако, он низошел на самый край мирового бытия, отпал от духа. Его дух отделился от бытия мира. И это было, в известном смысле, последней, завершающей стадией того мирового развития, в котором поволненная Богом эволюция направлялась на порождение инобытия. Сжато и особенно значительно Рудольф Штайнер пишет об этом в «Антропософских руководящих положениях»: «Мировой Дух есть множественность божественно-духовных сущностей. В более древнюю эпоху они воздействовали на Землю из звездных областей. Что тогда сияло из далей мира, что излучалось из центра Земли как силы — это были в действительности *интеллигенция и воля* божественно-духовных сущностей, творчески работавших над Землей и ее человечеством.

В позднейшую космическую эпоху ... действие интеллигенции и воли божественно-духовных сущностей становилось все более духовно-внутренним. То, в чем они первоначально действительно присутствовали, стало «телом мира», гармоническим строем звезд в мировом пространстве. ... из первоначального духо-тела творящих Вселенную существ возникли *дух мира и тело мира*. И тело мира строем и движением звезд указывает, каким *некогда* было интеллигентное и сообразное с волей (*willensgemässe*) действие богов». Таково прошлое их откровение, ставшее закономерно-твердым, застывшим. «В построении мира нужно оглянуться на древнюю космическую эпоху, когда дух и тело действовали как единство. Нужно обратиться к средней эпохе, когда они открываются как двойственность. И нужно помыслить третью, будущую эпоху, когда дух мира снова примет в свою деятельность тело мира». (ИПН. 26, S. 167ff.)

Следует представить себе все эти универсальные макрокосмические процессы, законы развития спроецированными на человека. В его существе записано все прошлое мира, а его будущее неразрывно связано с будущим мира. Чтобы третья эпоха мира наступила в соответствии с высшим смыслом человека, а не вопреки ему, человеку следует во второй эпохе, т.е. в настоящее время, прийти к собственной свободной интеллигенции и свободной воле. Для этого нужно освободиться от *природного принуждения, действующего в низших сферах души*. Решению этой задачи и способствуют, если понимают их эзотерический, космический смысл, вписанные в кругооборот года христианские праздники.

Человек стоит на Земле как на мировой воле, которая делается в нем, с

одной стороны, инстинктивной волей, работающей в жизненных процессах тела, а с другой — индивидуальной волей в мышлении. *Так тело мира через человека воссоединяется с интеллигенцией мира.* Человек природный является помехой на этом пути; в природе же продолжают действовать духи обособления тела мира от духа мира. Такими духами являются ариманические и люциферические. Природный человек поставлен в их среду, и они стремятся стать неправомерными «богами» его духа. Ариман стремится через человека увековечить в мире все исчислимое, Люцифер, опять-таки через человека, стремится преждевременно отринуть все земное. И оба вместе они мешают постепенному, гармоничному свершению эволюционного процесса, тормозя его с одной стороны и взрывая прыжками революций — с другой. При этом люциферические действия, пишет далее Рудольф Штайнер в «Руководящих положениях», проявляются сообразно мировому строю в тех областях, где должно царить свободное свершение. И в этом смысле Люцифер — правомерный помощник человека в его стремлении преодолеть исчислимое, материальное, телесное, обуславливающее. Но Люцифер при этом стремится оторвать человека от божественно-духовного строя мира, к которому тот изначально принадлежит.

Ариман является космическим антиподом Люцифера. Он враг человеческой свободы, испытывает к ней «холодную ненависть». Он работает лишь с мерой, числом и весом и, действуя с Земли, стремится увековечить их в Космосе, превратив его в некий род мегамашины, образ которой встанет в материалистической фантастике.

Христос, придя на Землю, соединился с человеком именно в его положении между Люцифером и Ариманом. И поскольку положение это коренится во всей природе, в ее прошлом становлении, то Христианство стремится освятить природную необходимость как в своих *таинствах*, так и *празднествах*.

Когда весной и летом солнечные существа вместе с волнами тепла достигают Земли, то в их действии возрастает действие Христа на человека (но одновременно и действия люциферических и ариманических существ). В мировом тепле, возрастающем от весны к лету, мировая интеллигенция Солнца сплетается с любовью божественно-духовных существ; их действием тогда нейтрализуется холодное зимнее действие Аримана. Эта Мистерия начинается уже на Рождество и действует далее через Крещение, Пасху, Вознесение и Троицу. «Проявление этой ежегодно являющейся божественной любви есть время воспоминания о том, как свободный божественный элемент вступил со Христом в исчислимый земной элемент. Христос действует в полной свободе в исчислимом. Так обезвреживает Он то, что вожделеет лишь исчислимого, — ариманическое». (Ibid., S. 175.)

Мистерия Христа переживает вся Вселенная. Импульс Христа как высшую Интеллигенцию мира на Ее пути к человеку опосредуют все хоры Иерархий. Но особенно большую роль при Ее нисхождении на Землю играют Архангелы. Это обусловлено тем, что свое Я-сознание они вырабо-

тали в эоне Солнца, Регентом которого был Христос. Человек тогда обрел эфирное тело. И по сию пору жизненно-ритмические процессы человека, коренящиеся в эфирном теле, образуют тот базис, на котором развивается собственная интеллигенция человека как в ее теневом выражении, так и в потенции соединения с бытием.

* * *

От эона древнего Солнца Архангел Михаэль пребывает в особом отношении к принципу «солнца» в развитии — принципу неподвижной звезды в противовес планете, как более низкому состоянию духа. Поэтому в земном эоне он является регентом солнечной интеллигенции, за которой должны следовать интеллигенции планет. Его называют Ликом Господним; в еврейской древности его почитали как Лик Ягве; он тогда опосредовал лунную миссию Ягве, отражавшего солнечное действие Христа на Землю и, конечно, способствовал развитию Я в людях. В кругообороте года действие Михаэля с особой силой проявляется осенью. Там находится и его праздник — 29 сентября, но подготавливается он уже на Иоанна, и даже с Троицей он имеет тесную связь.

Троица — это праздник Св. Духа, которого Христос и Бог Отец посылают людям как «Духа Утешителя», несущего им познание Христа. На праздник Иоанна этот Дух Святой, как некогда на Иордане, нисходит в виде голубя на крест эволюции, который человек (Иоанн Креститель тут — ключевая фигура, его миссия на низшем уровне подобна миссии Михаэля на высшем; он — предтеча) должен взять и нести. «Бремя» это, говорит Христос, легко — крест пророс семью розами. Благодаря такому кресту смерть становится семенем жизни: мертвеющее древо тела, древо познания прорастает цветами живого духа. Так Мистерия Бога становится Мистерией человека. И оттого меняются все мировые отношения.

Мы уже рассмотрели в начальных главах, что Отчее начало Божественной Троицы открывается как мировая воля, и оно есть «сознательное все-сознание» — Отец всякого бытия, прежде всего Сына, второй Ипостаси. Чтобы Сын (жизнь все-сознания) мог обрести наличное бытие, должна быть создана форма. — Св. Дух становится в эволюции многообразием форм сознания рождающихся из мировой воли существ. Св. Дух есть сам принцип, закон формы, и потому Он приводит космическую интеллигенцию к воплощению в инобытии.

В процессе эволюции формы высшего, Отчего сознания оплотневают до состояния майи-материи («агрегатные состояния» духа). Чтобы можно было вновь вернуть их Отцу, с материей соединяется Сын. Он рождается на Земле из космической интеллигенции, что выражено в имажинации праздника Крещения. По поводу ее Рудольф Штайнер говорит: «Это свидетельствует об особом безмыслии — не видеть, что в провозвестии говорится:

«Дух Святой низойдет на тебя, и сила Всевышнего осенит тебя; посему и рожденное святое Дитя наречется Сыном Божиим». В самом Евангелии от Луки указывается, что «Отец Иисуса — Св. Дух». (ИПН. 103, 29.5.1908.) Поэтому на Иордане Иоанн сверхчувственно переживает нисхождение Св. Духа. При этом на самом деле, как говорит Рудольф Штайнер (это выражено в древнем рукописном тексте Евангелия, в апокрифах), тогда прозвучало: «Сей есть Мой возлюбленный Сын, ныне Я породил Его». (Dies ist mein vielgeliebter Sohn, heute habe ich Ihn gezeugt.) (ИПН. 114, 21.9.1909.) Не из субстанции Отца — она стала материей, — а из субстанции Духа, полноты космической интеллигенции, полноты Божественной Премудрости нисшел Христос на Иордане в тело Иисуса из Назарета. Форма же для вочеловечивающегося Бога, тело Иисуса, было создано в ходе эволюции из субстанции (эфирно-физической) Отчего начала. Этот процесс своей вершины достиг в Мистерии Рождества.

Соединяясь с Иисусом на Иордане, Христос воссоединяет мировую интеллигенцию (Небо) с эволюирующей Отчей волей, которая стала Матерью-Землей, Одигитрией. Христос, таким образом, осуществляет универсальный мировой синтез и Сам является его Персонификацией; и в этом смысле Он есть единый Бог человечества. В дальнейшем старая двойственность должна стать персонифицированным единством также и в человеке.

Из семи главных праздников года четыре образуют годовой крест. В нем Рождество и праздник Иоанна стоят на противоположных концах вертикальной оси. Крещение отстоит недалеко от Рождества и образует с ним единство: единство вочеловечения Бога. Имагинация Иоаннова праздника напоминает переживание Иоанна на Иордане, и в то же время она предстает вобравшей в себя события Пасхи и Троицы, а точнее сказать, она синтезирует в себе весь ряд духовных свершений от Рождества до Троицы. Нисхождение Св. Духа на апостолов было, в некотором роде, актом, указывающим на будущее Христианства, когда человек, овладев созерцающей силой суждения, станет жить согласно духу справедливости, любви, свободы.

Именно такое будущее и предвозвещает имагинация Иоаннова праздника. Если обратиться еще раз к темам икон, то из их содержания можно понять, что Матерь-Мария есть в то же время и земной аспект Изиды-Софии. В форме материи она образует временное основание (лоно) для созревания духа в человеке сначала в виде абстракций рефлектирующего мышления, которые полагают начало образования индивидуальной интеллигенции. На этом основании, на человеческом земном индивидуальном основании, со времени Мистерии Голгофы желает восседать София, сыном которой должен ощущать себя человек, устремленный к живой интеллигенции мира. Отцом, подателем «жизни истинной» он, в таком случае, имеет Самого Христа. Поэтому на иконах Софии Христос изображается в высшей сфере, благословляющим Софию. Он — Отец высшего Я человека, но одновременно Он говорит: «Я иду к Отцу». Это означает, что Он со-

единяется с материальной вселенной, с её эволюцией в инобытии, чтобы одухотворить ее, возвысить до Я и так вернуть Богу-Отцу.

Свой путь к Отцу Христос осуществляет через вознесение, а также через эволюцию, в которой ключевую роль начинает играть человек. Но, как существо душевно-природное, человек заключен в сферу материи, где господствует Ариман. Особенность этой констелляции состоит в том, что многое в ней носит объективно-эволюционный характер, но по мере своего формирования индивидуальное начало в человеке приходит в противоречие с тем эволюционным, в котором господствуют старые, действовавшие в течение трех с половиной эонов законы развития. Человек должен те законы метаморфизировать, подражая деянию Христа.

Иоаннова имагинация изумительно описывает эту констелляцию человека: «Всё в физически-эфирном человеке в вершине лета прокалено, если воспользоваться выражением Якова Бёме, огнем серы. ... Существа других планет смотрят эфирными глазами в Иоанново время вниз и видят внутреннее человека как светящуюся сущность. Это процесс сульфуризации... сульфуризированные в человеке субстанции неизмеримо родственны ариманическим силам. И видно, с одной стороны, как человек блистает в Иоанновом свете в Космосе, а с другой — как драконообразное, похожее на змею ариманическое образование извивается через этого ... человека и старается его опутать... обвить, стянуть в сонное, сновидческое, в подсознательное (вспомним шекспиров «Сон в летнюю ночь» или языческие празднества славян на Ивана Купалу. — *Авт.*). Так люди благодаря этой игре, которой Ариман занимается... с космически светящимся человеком, могут стать мировыми сновидцами и сделаться добычей ариманических сил». (ИПН. 229, 5.10.1923.)

Но в августе в эту синевато-желтую, пронизанную серебряными лучами атмосферу начинают падать рои метеоров. «Наблюдая, как звездопад, — продолжает Рудольф Штайнер, — идет через пространство, человек должен с почтением к Богам сказать себе: происходящее вовне, в пространственных далях (а метеоры, как следует из других сообщений Рудольфа Штайнера, представляют собой материализованную субстанцию духовного Солнца) — это в атомистически малом размере постоянно совершается и в тебе... когда образуется железо в каждой частице крови; твоя жизнь есть сплошной звездопад... Такова связь человека с Мирозданием. И затем мы видим, как, по преимуществу из организма нервов, происходит, особенно с приближением осени, мощное излучение серы, сульфура в мозг. И можно всего человека увидеть в виде светящегося серой фантома». (Ibid.) И ему в этой связи следует, опираясь на «метеорный», т.е. солнечный процесс в себе, внести волю в мышление и победить ариманического дракона. Помощником ему в этой борьбе выступает Архангел Михаэль. Человеку следует лишь сказать себе: «подобно тому, как ты благодарно склонялся перед рождением Спасителя на Рождество, как ты переживал глубокое внутреннее душевное движение на Пасху...», переживи теперь в себе праздник

Михаэля как праздник крепкой *воли*, свободной, сильной, смелой воли, внутренней инициативы. «И если это происходит, если познание природы сливается с истинным самопознанием человека, тогда праздник Михаэля получает правильный колорит». (Ibid.) Тогда из «серебра» праздника Иоанна, из человеческих добродетелей, претворенных в высях в золото, Михаэль соткет себе покров. Перед человеком выступит «величественный образ Михаэля [в борьбе] с драконом... нарисованный для нас из Космоса. Тогда дракон нарисует себя сам, образовав свое тело из синевато-желтых течений серы... над которым возвышается Михаэль, над которым Михаэль являет свой меч» (Ibid.), скованный из метеорного железа.

Таковы алхимия и, можно сказать, оккультная физиология процесса становления земного человека интеллигенцией, описанного языком Мистерий. Мы имеем тут дело с другой осью годового креста развития. На одном ее конце стоит праздник Пасхи с его принципом: «сначала смерть (во Христе умираем. — *Авт.*), потом воскресение», — на другом праздник Михаэля являет нам прямо противоположное: «В празднике Михаэля человек как можно интенсивнее должен почувствовать: если я не хочу уснуть (зимой животные впадают в спячку. — *Авт.*) как полумертвый, так что между смертью и новым рождением я найду мое сознание помраченным, но желаю с полной ясностью пройти сквозь врата смерти, то я должен силами моей души пробудиться перед смертью. — Сначала пробуждение души (со Св. Духом воскресаем. — *Авт.*), потом смерть, дабы смерть стала воскресением человека, которое он сам празднует в своем внутреннем». (ИПН. 223, 1.10.1923.)

Пробуждения души достигаем мы в гносеологической лемнискате, когда, умерев в низшем «я», продолжаем, созерцая, жить в Я высшем. Но далее достигнутое в духе необходимо закрепить эволюционно — с помощью онтологической лемнискаты. Теперь мы знаем, как христианизированная космическая интеллигенция приходит на помощь человеку в ходе годового кругооборота природы. Так наука, религия и искусство являют себя в их единой сути: *в религии мыслящей воли*.

6. Христос, Михаэль и космическая интеллигенция

Рудольф Штайнер неоднократно говорит в своих лекциях о том, что христиане в ходе времени трагическим образом утратили Христа в своем вероисповедании. Если попробовать, предлагает он, везде, где у них стоит слово Христос, заменить его словом Бог-Отец, то ничего существенного от этого не изменится. В мире де-факто произошла ужасная исламизация и ягвезация Христианства, и нечто в этом духе случилось и со всей христианской цивилизацией.

Истоки этой подмены коренятся во внутреннем и внешнем противостоянии так называемых лунных и солнечных религий. Взаимодополняя друг

друга в древности, они пришли к трагической противоположности в новейшие времена. Христианство по своей сути — религия солнечная. Этим мы ничего не хотим сказать против веротерпимости, против мирного сосуществования религий, о котором в наше время раздается так много криков, но не делается ничего здравого, чтобы его поддержать. Нас интересует космический аспект этого вопроса, без понимания которого никакие силы не смогут унять разрастающееся пламя религиозного фундаментализма, в результате которого в мире опять возобновляются религиозные войны. Их первоисток — в кризисе познания, в том числе и религиозного.

Рудольф Штайнер об отношении Антропософии к различным религиям говорит, что ей незачем их исследовать с целью узнать, совпадает ли ее мировоззрение с их мировоззрениями. «Наша задача состоит в том, чтобы применить к ним идею жизни, а не познания». Тогда мы увидим, что какую-то духовную пищу — не познание — они дают душам, а потому имеют основание для того, чтобы существовать. (ИПН. 254, 1.11.1915.)

Другое дело — когда религии вступают в борьбу с познанием или обзаваются идеологией. Религия — не вероучение и не должна становиться им. Вероучения бывают разные и ведут борьбу между собой. Даже материалистическое естествознание приобретало черты вероучения. И в таких случаях борьба становится неизбежной. Но она не способна дать людям жизненной субстанции. Это способен сделать культ.

Между наукой и религией может возникнуть взаимопонимание, даже слияние, *но не подмена их одна другой*. А чтобы они могли соединиться, идеи должны стать *божественными*. Если идеи возникают в нас потому, что мы нечто воспринимаем и начинаем о воспринятом просто спекулировать, порой даже изобретая невоспринимаемые восприятия, то в нашем мышлении обретаются Люцифер и Ариман. Однако не стоит в страхе отшатываться от этого факта. Мы не можем, минуя такое мышление, взойти к истинному созерцанию. Созерцая же, мы воспринимаем идеи такими, какими они приходят из божественного мира. Когда мы соединяем их с восприятиями, то для предметов чувственного мира это означает воссоединение со своей высшей, идеальной сутью в инобытии — в человеке! Мы, таким образом, очеловечиваем природу, в том смысле, что проделываем с нею нечто, подобное тому, что происходило с нами в процессе овладения я-сознанием.

Божественные идеи приходят к нам от Архангела Михаэля, а к нему они приходят от Солнца, от еще более высоких Иерархий. Знание этого факта исключительно важно для христиан. Самая решительная борьба с Христианством сводится, по словам Рудольфа Штайнера, к тому, чтобы отвергнуть его духовную связь с Солнцем (см. ИПН. 346, S.115). Одна из значительнейших заслуг Рудольфа Штайнера, несомненно, состоит в том, что этой борьбе он противопоставил учение о космической интеллигенции.

Рассматривая связь духовного с природным, как она проявляется в великих христианских праздниках года, мы обнаруживаем большую роль, какую при этом играют Архангелы, вплетая человека мыслящего в природный

процесс. Человек творит в природе сверхприроду, которая проявляется уже в его органических структурах. Он и в физическом теле триедин и пронизан духом таким образом, что в его системе конечностей и обмена веществ, в процессах питания правит Архангел Габриэль, чей праздник — на Рождество; в ритмической системе дыхания и кровообращения правит Архангел Пасхи Рафаэль; в нервно-чувственной, головной системе — Архангел Уриэль. Архангел Михаэль сводит деятельность трех названных Архангелов в единство духовного рода, которое принадлежит человеческому Я. Действующие в праздниках года Архангелы, кроме Уриэля, являются еще Архангелами планет, управителями их интеллигенций. Планет же в Солнечной системе семь, начиная от Луны и до Сатурна (другие планеты играют в системе второстепенную роль). На человека, таким образом, воздействует интеллигенция семи Архангелов (Уриэль — восьмой), что выражается в его душевно-духовной жизни, встающей в противоречие с процессами природы.

Главное в этом противоречии заключается в том, что, подчинив себя воле Божией, правящей в царствах природы, человек никогда не овладел бы индивидуальной интеллигенцией. Вспомним еще раз, что средневековые розенкрейцеры рассматривали Солнце как неправомерного князя мира сего. «Неправомерность» его заключается также и в том, что космическая интеллигенция, управляемая им, не должна была бы, в силу законов старого мира, нисходить ниже плана Манаса, т.е. для человека ей следовало носить только *высший групповой характер*. Обусловлено это «взаимными правилами поведения высших Иерархий», как мы цитировали выше. Можно представить себе мирового Индивидуума, образованного совокупностью всех Иерархий, ориентированного мировой Идеей, своим абсолютным Я на развитие мира, в котором между духом и материей возникает противоречие (см. рис. 101). На пути к этому миру высшие импульсы претерпевают многочисленные метаморфозы, сходя, словно по ступеням, вниз. У Гёте в «Фаусте» об этом великолепным образом сказано:

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
Und sich die goldnen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen
Harmonisch all' das All durchklingen.*)

(Часть I. Ночь.)

*) «Как все ткется в целое,
Одно действует и живет в другом!
Как силы небесные восходят и нисходят,
Передавая друг другу золотые ведра!
Благоухающими благословением взмахами,
С неба проникая сквозь Землю,
Гармонически все (они) пронизывают Вселенную звучанием».

Прафеноменально этот мировой процесс действует в годовом кругообороте природы, а в индивидуальном развитии человека в культурно-историческом процессе достигает той точки, в которой превалирующая деятельность импульсов нисхождения сменяется импульсами восхождения. Это отражается и на роли Солнца в Солнечной системе. С определенного момента оно встало перед необходимостью отдать космическую интеллигенцию земному Я-человеку для того, чтобы позже получить ее от него назад. С момента мирового перелома старая деятельность Солнца стала «неправомерной», т.е. также подошла к необходимости метаморфизировать себя. Она вновь становится правомерной, вбирая в себя всё ту же космическую интеллигенцию, но в форме индивидуальных я людей. Поэтому Христос нисшел с Солнца на Землю. Он нисшел ради того, чтобы Я-людей повести к Солнцу. Решение этой задачи составляет и главную заботу Михаэля.

Перелом в мировом развитии обозначен Мистерией Голгофы, ибо изменить столь радикально весь ход эволюции может только Сам Бог

(рис. 116). Ему нужно было низойти в конечное состояние мира и там задать ему новое направление, а значит — изменить всю структуру мировой интеллигенции, *в Манвантаре осуществить то, что обычно совершается лишь в Великой Пралайе!* Стоит ли тогда удивляться, что люди с таким трудом приближаются к пониманию Деяния Христа.

Евангельское «Отец послал Сына в мир» впервые возникает еще в проткровении — от начала нашего эволюционного цикла, в надвременном. Тогда в состоянии божественного «всесилья» возникает «отношение»: «Отец открывает Себя Слову». (В. 67/68, S. 20.) Вторично Христос обращается к творению в зоне древнего Солнца, и, наконец, Он становится

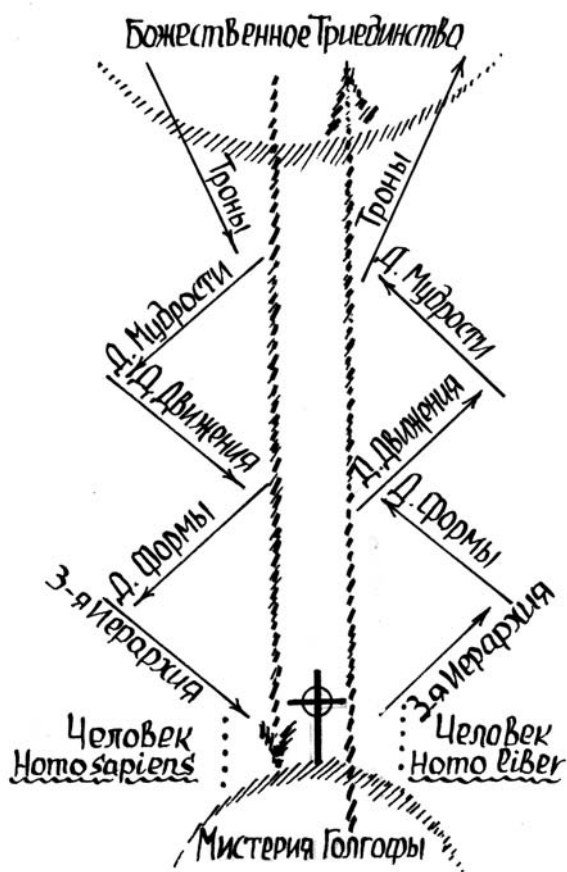


Рис. 116

Регентом Земли. В этом эоне Он нисходит по ступеням, образованным Иерархиями, вплоть до сферы Духов Формы, до представительства мира неподвижных звезд в планетной системе — до Солнца. А далее, говорит Рудольф Штайнер, Христос не захотел (именно «не захотел», ибо все деяния Бога свободны) остаться на Солнце с теми, кто «неправомерно», т.е. в духе нисхождения, уплотнения, управлял Землей. Он нисшел на Землю и стал *единственным* Существом в Космосе, спасшим задачу человека на Земле (см. ИПН. 233а, 11.1.1924).

Рудольф Штайнер описывает колоссальные духовные процессы, разыгравшиеся тогда в Солнечной системе. Когда Христос еще пребывал в сфере Солнца, всей планетной интеллигенцией управлял Архангел Михаэль. Христос на своем пути к Земле всегда нуждался в опосредовании, чтобы Его безмерная сила могла быть адаптирована в бытии нижних сфер. Его готовность приносить Себя в жертву, отождествляться с низшими состояниями сознания и есть выражение Божественной Любви. Рудольф Штайнер говорит, что никто не знает, сколь безмерны были страдания Бога, пошедшего этим путем.

Из сферы Солнца действие Импульса Христа опосредовали Элоимы, Духи Формы. Один из них жертвенно нисшел на уровень бытия Ангелов — в сферу Луны, чтобы солнечный свет Христова Духа отражать к Земле, т.е. привести его в еще более непосредственную связь с человечеством, а в особенности — с одним народом, получившим задачу приготовить Богу земное тело.

Деяния Христа сливаются с жертвенным импульсом Духов Формы, наделившим человечество высшим Я. Его рождение в человеке опосредует Третья Иерархия. И вот тут обнаруживает себя роль планетарных интеллигенций — Архангелов. Земной человек есть вывернутая вовнутрь планетная система. В нем Архангелы, как было сказано, проявляются в процессах питания, дыхания, целения и др. Но с определенного момента в человека начинает входить и прямое, чисто духовное действие космической интеллигенции. Она достигает его как существо Ангела, который обособляет его от группового влияния высшего Я, от предопределяющего действия человеческих сообществ и проявляется в нем как индивидуальный инспиратор, как Самодух. Эти инспирации человек переживал некоторое время полуимагинативно как лучи всеобщей планетарной интеллигенции (Платон), управляемой интеллигенцией Солнца.

Рудольф Штайнер дает по этому поводу одно разъяснение. «Это было так, — говорит он, — ... что не следует утверждать, будто бы Михаэль один управлял солнечной интеллигенцией. — Вся космическая интеллигенция специфицирована в солнечной интеллигенции и в планетарных интеллигенциях: Меркурия, Венеры, Марса и др. ... однако надо всеми ними вместе взятыми правит все же Михаэль, так что всеобщая космическая интеллигенция управляется Михаэлем». (ИПН. 237, 8.8.1924.)

Действие михаэлической интеллигенции в человеке постоянно видоизменяется, претерпевает метаморфозы. Так, древний египтянин и халдей благодаря своей интеллигенции — инспирациям Ангела — могли чувствовать родство своего существа со всем Космосом. Но размышлять как современный человек они не могли. Отношение к космической интеллигенции, к Михаэлю определяло методы посвящения в Мистериях древности. Поэтому, например, у древних халдеев особым почитанием пользовался Мардук — так называли они Михаэля, — сын Соф — ЕА.

В Мистериях к высшей мудрости восходили наподобие того, как это происходит бессознательно в летнее время Иоанна. После длительного обряда очищения с нею встречались вне тела как с Божественной Премудростью, а также как со своим будущим высшим Я. Но постепенно люди стали замечать, что мудрость сама нисходит к ним, они начинают о ней *размышлять* (Сократ). Но что при этом происходит с ее божественностью? В мифологическом мышлении древних греков на это был дан следующий ответ: «Зевс — господин вспыхивающих молний, озаряющего света, работающего в земном бытии света, рождает вместе с умностью непорочную Палладу Афины, хранительницу человеческой мудрости до Мистерии Голгофы». (ИПН. 180, 24.12.1917.) Она девственна потому, разъясняет далее Рудольф Штайнер, что уже не оплодотворяется древними ясновидческими и полуюсновидческими созерцаниями, в подоснове которых всегда действовал также люциферический слой человеческой духовности: страсти, аффекты. В Мистериях от них освобождались, но при этом покидали земное сознание, *упраздняли* низшее «я». Считалось грехом переживать в нем высшее, святое.

Но Паллада Афина действует в земном. Она становится постижимой на Земле, непорочной, т.е. *отраженной*, мудростью. По сути говоря, ею наполнены сочинения Гегеля, Фихте и многих других. Она правит в историческом мышлении, в естественно-научном. Она есть майя, но такая, что из себя самой дает мудрости открыться в человеке. Огромный прогресс, читаем мы далее в цитируемой лекции Рудольфа Штайнера, состоит в том, что эта самая майя, но уже как Мария, оплодотворяется Космосом и рождает новую мудрость. «Импульс Христа есть Сын Майи, Марии — девственной представительницы мудрости — и космически-божественной, космически-интеллигентной мировой Силы (Власти). Старая мудрость, представленная Палладой Афиной, годится разве что для расчленения, для познания мира минералов, растений, но не для постижения человека, не для понимания человека в его собственной личностности. ... И впервые лишь с выступлением Мистерии Голгофы, благодаря тому, что божественная интеллигентная сила любви соединилась с силой Майи, с зеркальным отражением мира, перед человеческим развитием предстал человеческий Бог, тот Бог, Которого теперь достигают, *не переступая* за Порог физического плана, Бог, Которого в Его Существовании можно найти на самом физическом плане». (Ibid.)

* * *

За несколько веков до пришествия Христа в глубокое уныние впали, как говорит Рудольф Штайнер, ученики Мистерий; повсюду в них выступило ощущение, что человек больше не может восходить к Богу. Дело заключалось в том, что раньше всякий раз, как на Земле наступала, в чреде семи Архангелов, эпоха, управляемая Михаэлем, в Мистериях царил подъем, поскольку благодаря повышенному действию космической интеллигенции создавались особенно благоприятные условия для сверхчувственного восхождения в сферу Солнца, где посвящаемые могли переживать Христа до Его нисхождения на Землю. Но вот, когда в V–IV веках до Р.Х. вновь наступила эпоха Михаэля, то на этот раз в существовавших в то время процедурах посвящения наступил кризис. Тогда на Земле появились первые материалисты, стали слагаться узкие, иллюзорные воззрения на мир. Тогда также и тем, кто проходил через школу Мистерий, пришлось столкнуться с фактом, что мир интеллигибельных духовных существ начинает тенеподобно являться в человеческих душах. Возникает философская школа Сократа-Платона, в которой усиленно ищут способ, каким следует вести и развивать душевную жизнь, если ее наполняют тени мыслесуществ, больше не открывающихся в их интеллигибельной сверхчувственной сути. «Тогда наступило время, в которое космическая интеллигенция, т.е. интеллигентная сущность, распростертая надо всем миром и находившаяся до конца эпохи Александра (Великого) в безграничном управлении Михаэля, начала постепенно переходить на Землю, во владение человеком и, так сказать, ускользать от Михаэля». (ИПН. 237, 1.8.1924.)

Процесс этот вызвал большие перемены, потрясения и в сверхчувственном мире. Не следует думать, что во всех его сферах стоят открытыми все тайны мира и предопределение пронизывает всё как железный закон. Будь это так, возникновение человеческой свободы на Земле было бы едва ли возможным. Противоречие, поляризация как законы развития простираются довольно высоко и в сферы духа.

В тот момент, сообщает Рудольф Штайнер, когда на Земле совершилась Мистерия Голгофы, Архангел Михаэль и верные ему существа — Ангелы и невоплощенные человеческие души — созерцали это событие из духа. И им стало ясно, поскольку Сам Бог вошел в человека, что впредь человек будет на Земле воспринимать индивидуально-личную интеллигенцию, что считавшееся святотатственным в Мистериях (поскольку интеллигенция — это не личное дело человека) сделалось принципом дальнейшего развития человека. Христос Своим явлением на Земле принес космическую интеллигенцию отдельному человеку, Импульс Христа «может быть в среде человечества одним и тем же и в то же время для каждого человека быть личным делом». (ИПН. 194, 23.11.1919.)

Таким образом, то была воля Бога, что человек в своей земной инкарнации стал индивидуально-интеллигентным существом. Вернее здесь бу-

дет сказать: «начал становиться», — поскольку процесс этот многоэтапен и существует множество способов отклонения от него и искажения его. Одним из таких искажений является смешение интеллигентности с информированностью, голого интеллектуализма с подлинным развитием Я.

После того как Христос соединился с Землей и стал для человека «Путем, Истиной и Жизнью», Его место на Солнце, Его Трон оказался пустым, что повлекло за собой некоторое ослабление, постарение, помутнение Солнца. Внешне это выразилось в появлении на нем пятен. Через тысячи лет, говорит Рудольф Штайнер, оно все будет покрыто пятнами. Это является откровением того, что сила Михаэля, космическая сила интеллигенции Солнца убывает. Об этом в свое время узнали планетарные интеллигенции, «узнали, что они могут больше не управляться Солнцем... И они вознамерились сделать Землю зависимой не от Солнца, а прямо от всего Космоса. Такое произошло в результате планетарного решения Архангелов. А именно: под водительством Орифиэля [Архангела Сатурна] произошла эмансипация планетарной интеллигенции от солнечной. Это было полным разделением сплоченной до того мировой власти. Солнечная интеллигенция Михаэля и планетные интеллигенции постепенно пришли к космической оппозиции по отношению друг к другу». (ИПН. 237, 8.8.1924.)*)

Возникновение такой оппозиции было эволюционной и всемирно-исторической необходимостью. Поэтому ее не следует рассматривать упрощенно, по типу человеческих отношений. Но иначе разделение Архангелов выразилось в Иерархии Ангелов. Поскольку эти последние не обладают свободной волей, то разделение в мире Архангелов стало их кармой: «Один их сонм обратился к земной интеллигенции и одновременно к планетарной интеллигенции, другой сонм остался верен сфере Михаэля...» (Ibid.) То, чем правит Михаэль, имеет ценность вечности, интеллигенция, ушедшая из-под его управления, в будущем должна вновь вернуться к нему. Служению этой цели и посвятили себя верные Михаэлю Ангелы и человеческие души.

Раскол в Иерархии Ангелов привел к хаосу карму людей. С древнейших времен род человеческий состоял из семи больших групп, семи человеческих типов, различавшихся в силу их ориентированности на ту или иную из планетных интеллигенций. В древней Атлантиде эти группы управлялись оракулами планет. Были оракулы Венеры, Марса и т.д. И все они концентрировались вокруг оракула Солнца и управлялись им. То есть земное человечество было организовано по типу организации космической интеллигенции. Древнее воспитание, дававшееся в тех оракулах-Мистериях, необычайно глубоко вошло и в тела, и в души людей. И по сию

*) Нам представляется не лишним основания искать в тех космических событиях первоисток либерально-демократических движений, со временем развившихся на Земле. Но в той же прафеноменологии следует тогда искать и их истинный смысл и назначение. Они заключаются не в эмансипации-отчуждении личности, а в создании социальных условий для овладения индивидуумом свободой в духе «Философии свободы».

пору одни люди являют в своем душевно-духовном лунный тип личности, другие — солнечный, третьи — юпитерианский и т.д.

После разделения Ангелы одних людей направились к Земле и тем определили их ориентацию, другие, оставшиеся с Михаэлем, образовали в душах направляемых ими людей соответствующее настроение. Первый тип Ангелов, говорит Рудольф Штайнер, инкорпорирует в людях таким образом, что наделяет их интеллигенцией как интеллектуальностью, т.е. ариманически. Такие люди «воспринимают личную интеллигенцию как нечто само собой разумеющееся, но зато она действует в них автоматически... через телесность. ... люди думают, думают умно, но сами этим не заняты». (Ibid.)

Именно такое мышление и должно быть преодолено созерцающей силой суждения, благодаря которой человек получает одновременно индивидуальное и всеобщезначимое отношение к интеллигенции Архангела Михаэля. К такого рода нравственным интуициям может приходить свободный дух. Познанию их посвящена вторая часть «Философии свободы». Но, овладевая наукой и действительностью свободы, человеку полезно знать, *в какой земно-космической констелляции находится он теперь*, на каких *духов* ему подобает *ориентироваться и опираться*, а какие всегда будут оставаться враждебными духу свободы.

Начиная с VIII в., а с XV в. уже окончательно человечество вступило в новую фазу развития, в которой мир больше не управляется ни Божественной Сущностью, ни Божественным откровением, ни Божественным действием. Для человека с его тевным характером мыслей возрастает опасность подпасть ариманическому порядку идей, поскольку Ариман сделал себя универсальным носителем интеллектуальности. Поэтому Христос ради спасения человека связал Себя с омертвелым в царстве Аримана божественно-духовным бытием.

Ариманические силы «хотят, чтобы впитанная ими космическая интеллектуальность пронизала весь новый космос и чтобы человек продолжал жить в этом ариманизованном и интеллектуализированном космосе.

Ведя такую жизнь, человек потерял бы Христа. Ибо Христос вступил в мир с точно такой же интеллектуальностью, какой она некогда жила в Божественном, когда она своей сущностью еще образовывала Космос». (ИПН. 26, S. 97.) Поэтому, чтобы связать себя со Христом, нужно научиться Его языком «говорить не только об освобождении от природы, не только о душе, о Божественном, но и о Космосе». (Ibid.) И именно таким языком Христа-Михаэля говорит Антропософия.

На этом мы не исчерпали тему интеллигенции. Проведя ряд необходимых для дальнейшего разговора о ней рассмотрений, мы вернемся к ней в главе XVI.

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Часть II.

Действительность свободы

Глава 8 (1). Факторы жизни.

Глава 9 (2). Идея свободы.

Глава 10 (3). Философия свободы и монизм.

Глава 11 (4). Цель мира и цель жизни. (Назначение человека)

Глава 12 (5). Моральная фантазия. (Дарвинизм и нравственность)

Глава 13 (6). Ценность жизни. (Пессимизм и оптимизм)

Глава 14 (7). Индивидуальность и род.

Структура «Философии свободы» в целом — трехчленна. Ее третью часть образуют «Выводы монизма». Почему также и эта часть не состоит из семи глав — мы скажем позже; но это, несомненно, полноценная третья часть. «Философия свободы» не может не быть подчинена одному из основных методологических принципов Антропософии, состоящему в том, что истинная семичленность *проистекает* из трехчленности и *возвращается* в нее.

Триединство частей «Философии свободы» — особого рода. Обладая чертами диалектики, оно, по сути, — онтологично. И не в этом ли находим мы ответ на вопрос: а что такое диалектика жизни? Она, совершенно очевидно, не такова, чтобы движущие противоречия социальной жизни можно было рассматривать по типу движения идей. Диалектика жизни коренится в высочайших праоткровениях триединого Мирового Духа. И когда перед нами встает проблема, как оживить сознание, то, чтобы решать ее, нужно сначала понять, каким образом Мировой Дух открывает себя в мыслящем сознании как его закон, и не только лишь формально логически.

В семичленном цикле мышления онтологическое начало диалектики присутствует в триединстве *второго, четвертого и шестого* элементов. Примерно (не буквально) таким триединством являются три части «Философии свободы». Ее первая часть — не тезис, а *конструктивная конфронтация* с господствующими в мире идеями несвободы. *Лишь путем их метаморфозы может быть возводима «Наука свободы».* Их ценность, таким образом, — отрицательно-созидательная.*) В напряженном духовном по-

*) На путях абстрактно-диалектического социологизирования, в разрушительных революционных движениях последних столетий можно повсюду обнаружить двойное: 1) глубокую, часто даже инстинктивную, доводящую до одержимости убежденность в том, что мир свободы требует тотального упразднения мира существующего (большевистское: «весь мир насилия мы разрушим», «мы наш, мы новый мир построим»); 2) трагическое, приводящее к хаосу, террору смещение акцентов и сфер деятельности освобождения, отрицание принципа метаморфозы, механистическое перенесение онтологической тайны жизни в сферу тривиального, темного экзистенциализма.

иске человечество хотя и не пришло к тому, чтобы понять идею свободы, но оно само себя, как совокупность индивидуумов, возвело на ту высоту, где такое стало возможным. В человеческих воззрениях на свободу всё, в конце концов, свелось к наивному и метафизическому реализму (этот итог был дан в главе 7), которые не то что бы были всецело ошибочны, а скорее — не вполне понимают сами себя. Поэтому их необходимо не упразднить, а снять: снять-метаморфизировать более глубинным, не просто логическим способом. Это происходит не в третьем, а в четвертом элементе метаморфозы. Этот элемент, скажем, незримо присутствует *между* первой и второй частями книги. Он пребывает в *субъекте познания*. Во второй части многое зависит от способности познающего созерцать, ибо работа в ней строится на снятии абстрактно мыслящего «я», и в результате, как идеальное восприятие (элемент 5) раскрывается «*действительность свободы*». То есть вторая часть образована как совокупность элементов 4 и 5 и как совокупность 1) *метода*, 2) *содержания*, 3) *субъекта познания*.

Чтобы снять себя как низшее «я», человеку надлежит работать уже не с мировоззрениями, а с собственной душой, с совокупностью мыслей, чувств и волеизъявлений (о них идет речь в главе 8) и многим другим (что будет раскрыто в главе 9-й). Должен измениться весь характер наших переживаний, когда мы переходим к работе со второй частью «Философии свободы». В ней установка на созерцание начинает играть всеопределяющую роль. Ткань мышления становится более субстанциональной, живой, в ней принцип «рождаемости» одного элемента мысле-метаморфозы из другого значительно усиливается по сравнению с первой частью.

Ценное, на наш взгляд, разъяснение задачи, получаемой нами при переходе от первой ко второй части, мы находим в книге Андрея Белого «Рудольф Штайнер и Гёте в мировоззрении современности». Эта книга до сего дня является единственной, в которой с большой глубиной поставлена и в ряде моментов раскрыта проблема антропософской методологии. Филигранно выработанное, необыкновенно точное, емкое, одновременно афористичное и образное мышление, которое Белый демонстрирует в своей книге, делает ее трудной для современного читателя, особенно если он не знаком с основами Духовной науки, с ее гносеологией, а в философии предпочитает лишь абстрактную игру ума. Но всякий, для кого назрели проблемы, которые мы пытаемся решать в нашей книге, найдет книгу Белого исключительно полезной для себя. Особенно выигрывает она еще от того, что написана под знаком *антитезиса* — как вынужденный ответ на плоскую и довольно пошлую критику Эмилем Метнером некоторых из комментариев Рудольфа Штайнера к естественнонаучным трудам Гёте.

Нашу книгу сближает с изысканиями Белого тот первостепенный по значению, как мы считаем, факт, что также и он, еще в 10-х, 20-х годах XX в., со всей отчетливостью понял: в сообщениях, текстах Рудольфа Штайнера содержится мощная методология, которую, не говоря о том, «он нам подарил», и потому на нас оказалась возложенной задача выявить ее в них путем анализа, сопоставления и т.д. и систематически описать.

Что у Рудольфа Штайнера мы находим как *разностилевый* подход к описанию науки свободы, с одной стороны, и ее действительности — с другой, Белый пытается осмыслить в методологическом ключе как *разнохарактерные способы «объяснения»*. Он пишет: «Объяснение зависит от требований, к нему предъявляемых; вопросы предопределяют его: чем должно оно быть? Чем хотим мы, чтоб объяснение — было?»

В постулативном велении — бытие его; то есть: нами творимо; в творчестве объяснений — действительность; вне его она — глухой материал; данности объяснений для объяснений, нам данных вне познавательной критики, — тюремные стены; то есть: границы познания; так вопрос о границах поднимается лишь при наличности не разобранных критикой объяснительных форм; строй этой критики разбивает данные формы и вместе данные материальности — эти двоякого рода границы: познаний и опытов; и в велении объяснения объяснить чистый опыт, то есть действительность данную, — творится действительность собственно, которая идеальна. (Такова, заметим, и была по преимуществу работа с первой частью «Философии свободы», ведшаяся под знаком тотального антитезиса; ее результат — «Наука свободы», в которой главное — метод мышления, о чем Белый, чуть ниже цитируемого места пишет: «... смысла в теории нет; смысл — в установлении ритма». — *Авт.*) Вопрос о границах познания есть следствие полукритического отношения к принципам объяснения, где одна сторона, опыт, разобрана, другая же, идея, принята познавательным догматом.

Такова гносеология теории объяснений.

Обратимся к наличности объяснительных форм. Тут нас встретит двуликость; объяснение — Янус; дву-форменно предстает оно нам: в категории, расщепляющей данность; и — в принципе, данном в градации (методов мышления. — *Авт.*); первое объяснение — рассудочно; второе — разумно; первое — дискурсивно; интуитивно — второе (имеется в виду интуиция как метод *идеального наблюдения*, созерцания; это характерно для четвертого элемента и для второй части. — *Авт.*). Первое в понятии систематическом единит расщепленный материал; *второе же раскрывает понятие в многорядности: метаморфозы* (выделено нами. — *Авт.*); первое — нераскрытый бутон, раскрываемый в розу; второе есть роза. В гипотетическом при-мышлении не нуждается первое: вспомогательные спекуляции при-мыслов; самообъясняемость факта они осмысляют абстрактно; в круге этом «смысл» вреден; и объяснение первое — от при-мыслов отрезает, и выделяет: ряд фактов; оберегает от при-мыслов, превращается в метод: и — тает в нем (к чему мы, собственно, и пришли в конце первой части. — *Авт.*)... воспроизведение — объяснение; грань рассудка перейдена; единство рассудка — утоплено: в кипении ряда, в его создаваемой жизни; здесь кипящий ряд — опыт. ... в опыте — объяснение генезиса. ... Объяснение — построение: самоочевидный факт; и оно границ не имеет; то, что может быть границами построения, — внутри построения...»¹⁴⁷⁾

Приведенное высказывание Белого есть, несомненно, попытка комментировать теорию познания Антропософии в широком смысле, но именно в таком смысле она использована (и создавалась) при написании Рудольфом Штайнером «Философии свободы». Единая антропософская методология действительно работает на всех уровнях научного знания — от минералогии до науки свободы. Но она крайне специфична. Ее смысл — в ритме. «Он — действен, жестикуляционен, конкретен, мимичен: эмблематика смысла есть мимика духовных существ; объяснение — мимика: мимика ангела в человеке»¹⁴⁸), что, в смысле наших рассмотрений, означает единство методологии и субъекта познания.

* * *

От том, что вторая часть «Философии свободы» образует семичленную метаморфозу, достаточно ясно говорят уже названия ее глав. «Факторы жизни» порождают мировоззрения несвободы. Поэтому им нужно противостать не мировоззрительным способом: породить «идею свободы» как некий *душевный* результат наблюдений. Синтез противоположностей следует искать в сфере нравственной деятельности человека, где философия свободы монистична. Из созерцания целей мира и человека в главе 11 (т.е. в четвертой) рождается идея главы 12 — моральная фантазия. Свою индивидуализацию она получает во внутреннем опыте конкретного человека, если он сводит в себе к единству дуализм пессимизма и оптимизма. Наконец, все приходит к единству в индивидуальности, освобождающей себя от оков родовой обусловленности.

Чем больше мы будем работать со второй частью «Философии свободы», тем яснее будет становиться нам, что она ни в коей мере не образует вместе с первой частью некое 14-членное единство. Вторая часть в силу методологического единства *повторяет* первую, а в силу методологических различий *поднимается* над нею (рис. 117). Единоы же они в триединстве книги. Подобия между их элементами существуют, но они не зеркальны, не симметричны, как, скажем, «не симметричны» человек и высшее млекопитающее, несмотря на то, что им обоим присуща трехчленность обмена веществ, ритма и нервной деятельности.

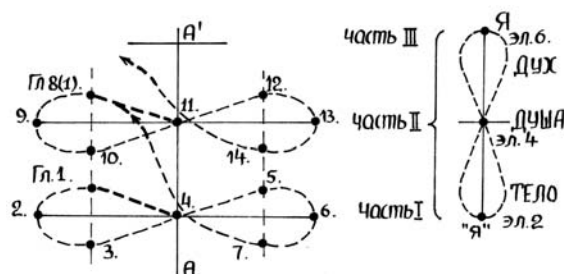


Рис. 117

В книге в целом имеет место восхождение от абстрактно-идеального к конкретно-созерцаемому, реальному. Книга обладает, так сказать, двумя измерениями. Одно из них образовано познавательным становлением. В нем все лемнискаты мышления, как в главах, так и в обеих частях — гносеологической первой и онтологической второй, — соединяет единая ось мыслительного процесса, уходящая и в семичленности третьей части. Это измерение (ось) индивидуально-духовного восхождения (AA', рис. 117), на которой в точках четвертых элементов лемнискат работает сила претворения, развиваемая индивидуальным Я. Эта ось является производной от другого измерения, повторенного в каждом цикле мышления в процессе движения от рефлексии к созерцанию. А все в целом представляет собой необыкновенно тесно сформированное единство, которое есть духовный организм, работающий внутри триединого человека тела, души и духа.

Многим главам во второй части даны двойные названия. С помощью их показывается, какого рода антитезис составляет эта часть по отношению к первой. Это антитезис сущего по отношению к понятийному или высшего Я — к низшему. В низшем «я» человека родилась теория двух миров, которой всегда противостоит единое бытие, сущность мира. Сущность среди сущностей для мыслящего субъекта есть он сам как самообусловленное *бытие сознания*, и таков — человек свободный, Homo liber.

Сказанное не вполне совпадает с тем, как было истолковано триединство частей книги двумя страницами выше. Дело в том, что оно не однозначно. В первом случае мы пытались показать, как трехчленность рождается из семичленности и из единства Я и мира. Но книга как законченное *в себе* целое, система, построена на дуализме мышления (первая часть) и созерцания (вторая часть). В этом смысле действительность свободы раскрывается в *онтологической по характеру второй части*, которая играет роль *антитезиса* в общей трехчленной структуре книги. И это онтологичность того же рода, что и универсальная онтологичность нового мира, начало которому было положено вочеловечением Бога, Который сказал о ней следующее: «Не думайте, будто Я пришел для того, чтобы дешево стоящий мир принести на Землю. Я несу не мир, но меч». (Мф. 10, 34; согласно перев. Э.Бокка). Дешево стоит мир монизма, в котором не способны понять и оценить суверенный характер Я. В лучшем случае такой монизм *внеэтичен*, в худшем — аморален.

Существенно также отметить, что идеи, усвоенные нами в первой части познавательной, т.е. астрально, являясь вновь во второй, приходят уже из сферы *воспоминаний*; они эфиризованы и стали частью нашего духовного существа. Инвольвировав результаты первой части, человеческая индивидуальность полагает, в процессе работы со второй, начало своей индивидуальной эволюции, благодаря чему свобода и может стать *действительной*.

Меняется в частях роль и трех главных ингредиентов душевной жизни: мысли, чувства и воли. Во второй части роль понятийного мышления

снижается, чтобы, пройдя через особую индивидуализацию жизни чувств, возродиться в элементе воли. Поэтому содержательно тезис второй части (глава 8) не идет ни в какое сравнение с тезисом первой (глава 1). С другой стороны, по сравнению с фундаментальным значением главы 9 (2), вторая глава первой части носит лишь предварительный характер.

Во всех главах второй части можно почувствовать некую конфронтацию с соответствующими им по месту в метаморфозе главами первой части. Это противостояние *подготовки* и *осуществления*, возросшее в ходе эволюции мира. Оно-то (противостояние) и образует «меч», принесенный Христом в мир — меч высшего Я. Тот меч есть одновременно крест, который нужно «взять на себя», чтобы мочь следовать за Христом. Ибо: «Я сказал: вы боги» (Ин. 10, 34). Крест эволюции надлежит человеку взять на себя, став интеллигенцией Земли в духе не Аримана, а Самодуха, Манаса.

Глава 8 (1). Факторы жизни

В отличие от первого элемента семеричности глав первой части, начало семиглавия второй части выглядит довольно скромно. Глава 8 состоит всего из одного цикла; и таких глав во второй части четыре: 8-я (1), 10-я (3), 11-я (4), 14-я (7), — т.е., за исключением 11-й, это в основном главы, соответствующие содержательным элементам метаморфозы. Смысл их содержания следует теперь во всех его превращениях стараться постигать созерцательно. Что в первой части книги нужно было проделать много раз — переход от рефлексии к созерцанию, — то теперь должно проявиться как уже выработанное качество духа.

Первый элемент главы 8 есть, несомненно, тезис, и он есть *воспоминание*. Нам предстоит мыслить о собственном мышлении, т.е. деятельность нашего мышления теперь с самого начала должна опираться на саму себя. В одном изречении, данном Рудольфом Штайнером, есть такие слова:

Строй камнями
В безжизненной почве...

Такой «почвой» в нашем случае является рефлектирующее мышление. Строит душа, занимаясь самонаблюдением на базе полученного опыта мышления. Мы рефлектируем психологически и неожиданно выходим за рамки самости. Мы ничего не утверждаем, не доказываем, а только идеально созерцаем.

ЭЛЕМЕНТ 1

(Другой вариант)

Повторим вкратце достигнутое в предыдущих главах. Мир выступает перед человеком как множественность, как сумма отдельных. Одна из этих отдельных, существо среди существ — он сам. Этот облик мира мы обозначаем просто как *данный*, а поскольку мы

Ц. I.
1.

не развиваем его сами своей сознательной деятельностью, но застаём существующим, то — как *восприятие*. Внутри мира восприятий мы воспринимаем самих себя. Это самовосприятие оставалось бы просто одним из восприятий среди многих других, если бы из центра этого самовосприятия не всплывало нечто, оказывающееся способным связывать восприятия вообще, а следовательно, и всю сумму остальных восприятий с восприятием нашей самости. Это всплывающее нечто больше уже не является просто восприятием; его также не застают просто готовым, подобно остальным восприятиям. Оно производится деятельностью. Оно сначала являет себя связанным с тем, что мы воспринимаем как нашу самость. Но по своему внутреннему значению оно выходит за пределы нашей самости. Оно присоединяет к отдельным восприятиям идеальные (*ideelle*) определённости, но такие, которые соотносятся друг с другом, которые обоснованы в некоем целом. Добытое посредством самовосприятия оно, равным образом как и все другие восприятия, определяет идеально и противопоставляет его как субъект, или «я», объектам. Это нечто есть мышление, а идеальные определённости — понятия и идеи. Поэтому мышление обнаруживает себя, прежде всего, при восприятии самости; но оно не просто субъективно, ибо самость обозначает себя как субъект лишь при помощи мышления. Эта мысленная соотнесённость с самим собой есть жизненное определение нашей личности. Благодаря ему мы ведём чисто идеальное (*ideelle*) существование. Мы чувствуем себя благодаря ему мыслящими существами. Это жизненное определение оставалось бы чисто понятийным (логическим), если бы к нему не присоединялись другие определения нашей самости. Мы были бы тогда существами, жизнь которых исчерпывалась бы установлением чисто идеальных отношений между восприятиями и между восприятиями и нами самими. Если назвать установление такого мысленного соотношения познаванием, а достигнутое благодаря ему состояние нашей самости знанием, то нам пришлось бы, в случае правильности этого предположения, рассматривать себя как только познающих или знающих существ.

Анализ восприятия самости вскрывает коренящееся в ней противоречие. Это древнее противоречие между головой и сердцем, умом и чувством. Мы встретились с ним еще в главе 1, но чисто познавательно, и заключили: «Путь к сердцу проходит через голову». Иное дело — теперь, когда встает вопрос не просто о познании, а о *существовании*. В этом случае мы приходим к убеждению, что для жизни самости чувство даже более ценно, чем мышление.

ЭЛЕМЕНТ 2

Однако это предположение не соответствует действительности. 2. Мы относим восприятия к нам самим не только идеально, посредством понятия, но также ещё, как мы видели, и посредством чувствования. Мы не являемся, таким образом, существами лишь с понятийным жизненным содержанием. Наивный реалист усматрива-

ет в жизни чувств даже более действительную жизнь личности, чем в чисто идеальном элементе знания. И со своей точки зрения он совершенно прав, когда на такой лад разъясняет себе положение вещей. С субъективной стороны чувствование есть первоначально в точности то же самое, что с объективной стороны — восприятие. Поэтому, согласно основному положению наивного реализма: действительно всё, что может быть воспринято, — чувствование является залогом реальности собственной личности. Однако разумемый здесь монизм вынужден к чувству присоединить такое же дополнение, какое он считает необходимым для восприятия, чтобы это последнее могло предстать как полная действительность. Для такого монизма чувствование является неполной действительностью, ещё не содержащей в своей первоначальной форме, в которой она нам даётся, своего второго фактора — понятия или идеи. Оттого в жизни чувствование и выступает везде, подобно восприятию, *прежде* познания. Мы сначала чувствуем себя существующими; и лишь в ходе постепенного развития мы пробиваемся до той точки, где в смутно чувствуемом собственном бытии для нас восходит понятие нашей самости. Но то, что выступает *для нас* лишь позже, бывает изначально неразрывно связанным с чувствованием. Благодаря этому обстоятельству наивный человек приходит к вере, что в чувствовании бытие предстаёт ему непосредственно, а в знании — только косвенно. Поэтому развитие жизни чувств представляется ему важнее всего остального. Он считает себя постигшим мировую связь лишь тогда, когда принял её в своё чувствование. Он стремится не знание, а чувствование сделать средством познания. Поскольку чувство есть нечто совершенно индивидуальное, нечто подобное восприятию, то философ, исходящий из чувствования, делает принцип, имеющий значение только в пределах его личности, мировым принципом. Он стремится весь мир пронизать своей собственной самостью. Что разумемый здесь монизм пытается схватить в понятии, то философ чувства стремится достигнуть посредством чувствования и считает такое своё слияние с объектом более непосредственным.

Очерченное здесь направление — философия чувства — нередко называют *мистикой*. Ошибка основанного только на чувстве мистического образа мыслей состоит в том, что он хочет *пережить* то, что должен *знать*, что он хочет индивидуальное, а именно чувство, взрастить до универсального.

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

3.

4.

5.

6.

7.

Ц. II.

1.

Мышление и чувствование (ощущение) являются теми видами человеческой деятельности, с помощью которых он собирает материал для представлений: идеи и восприятия. Необходимо воление, чтобы образовывались представления. В этой деятельности воля приобретает осознанный характер и так создается самость, т.е. в самости чувство и мысль приходят в воле к единству.

ЭЛЕМЕНТ 3

Существует ещё и другое проявление человеческой личности. «Я» сопереживает посредством своего мышления всеобщую мировую жизнь; посредством его оно относит восприятия чисто идеально (понятийно) к себе, а себя — к восприятиям. В чувствовании оно переживает отношение объектов к своему субъекту; в *воле* имеет место обратное. В волеии мы также имеем перед собой восприятие, а именно восприятие индивидуального отношения нашей самости к объективному. Что в волеии не является чисто идеальным фактором, есть также предмет восприятия, как это имеет место в случае любой другой вещи внешнего мира.

Мысль, чувство, воля суть главные факторы индивидуальной душевной жизни; в то же время, это факторы и *видовые*. Каждый из них универсален, имеет макрокосмическое измерение. Взаимосочетание их в индивидууме всегда есть процесс, способный вывести индивидуальное «я» из границ видового. Все дело лишь в том — будет ли найден способ необходимого для этой цели их согласования. Иными словами, к видовой данности необходимо найти новое отношение, исходящее из Я. Но человеку свойственно сначала утопать в видовом. Оттого и рождаются разного рода универсализации. Какой вид имеют они в переживании самости, следует просто посозерцать.

ЭЛЕМЕНТ 4

Однако наивный реализм и здесь будет считать себя имеющим 2. дело с гораздо более действительным бытием, чем какое может быть обретено мышлением. Он усмотрит в воле элемент, в котором свершение, причинение [причинная связь — *Verursachen*] обнаруживается *непосредственно*, в противоположность мышлению, которое свершение сначала облекает в понятия. То, что «я» совершает посредством своей воли, представляется для такого воззрения непосредственно переживаемым процессом. Стронник этой философии полагает, что в волеии ему действительно удаётся схватить мировое свершение за какой-то его кончик. Между тем как другие события он может проследивать только посредством восприятия, извне, он думает, что в своём волеии он переживает совершенно непосредственно реальное свершение. Форма бытия, в которой воля является ему внутри его самости, становится для него реальным принципом действительности. Его собственное воление кажется ему частным случаем всеобщего мирового свершения; последнее же оказывается, таким образом, всеобщим волением. Воля становится мировым принципом, подобно тому как чувствование в мистике чувства — принципом познания. Этот тип воззрения есть *философия воли* (телизм). То, что может быть пережито только индивидуально, возводится ею в конституирующий фактор мира.

Перед нами остается все та же проблема: как от *трех* (мысль, чувство, воля) перейти к *двум* (понятие, восприятие), а от тех к *одному*: к *восприятию понятия*?

ЭЛЕМЕНТ 5

Сколь мало мистика чувства может быть названа наукой, столь же мало может быть названа ею и философия воли. Ибо обе утверждают, что не могут довольствоваться понятийным пронизанием мира. Обе требуют наряду с идеальным ещё и реального принципа бытия. И это — с известным правом. Но поскольку в качестве средства постижения этих так называемых реальных принципов мы имеем лишь восприятие, то утверждения мистики чувства и философии воли совпадают с воззрением, что мы имеем два источника познания: мышление и восприятие, из которых последнее предстаёт в чувстве и воле как индивидуальное переживание. Так как излияния одного из этих источников, переживания, не могут быть прямо приняты этими мировоззрениями в излияния другого, мышления, то оба способа познания, восприятие и мышление, сосуществуют без высшего согласования (*Vermittlung*). Наряду с достигаемым посредством знания идеальным принципом должен существовать ещё другой, переживаемый, не постигаемый в мышлении реальный принцип мира. Другими словами: мистика чувства и философия воли являются наивным реализмом, ибо они склоняются к положению: непосредственно воспринятое — действительно. Но только по сравнению с первоначальным наивным реализмом они допускают ещё непоследовательность, возводя одну определённую форму восприятия (чувствование или воление) в единственное средство познания бытия, между тем как они были бы вправе это сделать, лишь если бы в общем и целом придерживались положения: воспринятое — действительно. Им следовало бы, таким образом, приписать равную познавательную ценность также и внешнему восприятию.

Чистое мышление есть, в то же время, чистая воля: в созерцании, которое восприятийно и, следовательно, чувственно (чистая эстетика). Вне созерцания вместо синтеза мы получаем метафизику дуализма, преодолённую изложенным в первой части «Философии свободы».

ЭЛЕМЕНТ 6

Философия воли становится метафизическим реализмом, когда она перелагает волю также и в *те* сферы бытия, в которых невозможно непосредственное переживание её, как в собственном субъекте. Она гипотетически принимает вне субъекта принцип, для которого субъективное переживание является единственным критерием действительности.

ЭЛЕМЕНТ 7

В качестве метафизического реализма философия воли подпадает изложенной в предыдущей главе критике, которая должна преодолеть исполненную противоречий позицию всякого метафизического реализма и привести к признанию, что воля лишь в той мере является всеобщим мировым свершением, в какой она идеально соотносится с остальным миром.

Итак, проведя работу с главой 8, мы совершили инверсию в нас трех факторов самостной жизни: начали путь с мышления, но также и осознанной деятельности, а закончили волей, вливающейся в мир идей. Началом, производящим синтез в элементе индивидуальной воли, мог пережить себя в этой работе сам читатель — вырабатывающий в «мысленной соотнесенности с самим собой» свое «жизненное определение».

Вспомним еще раз вопрос, поставленный в начале главы 1: «Духовно свободное ли человек существо в своем мышлении и в своей деятельности...»? Это главный вопрос всей книги. Первой его половине посвящена ее первая часть. Программно ее определяет последняя фраза главы 1: «Вопрос о сущности человеческой деятельности предполагает другой: о происхождении мышления». Со второй половиной первоначального вопроса — о свободе деятельности — мы имеем дело во второй части книги. Здесь программным для нас станет: «... воля (человеческая деятельность, в особенности духовная. — *Авт.*) лишь в той мере является всеобщим мировым свершением, в какой она через мир идей (в особенности через содержание первой части. — *Авт.*) соотносится с остальным миром». (Такова последняя фраза главы 8.)

Универсализм мировой воли, так сказать, «в оправе» индивидуального чистого мышления открывает доступ Я к свободному *самоопределению*.

Если главу 8 взять как отдельный элемент в структуре второй части, то она почти не сопоставима по объему и содержанию со своим антитезисом — главой 9. Чтобы увидеть, как положения главы 8 работают в развитии содержания главы 9, нужно действительно постараться погрузиться в «атомистику» душевной жизни. Ну и еще необходимо пережить главу 8 как *итог первой части*, как возведение ее семи глав в *октаву*. Чтобы усилить это переживание в читателе, Рудольф Штайнер дал к главе дополнение, усиливающее её «октавный» характер. Структурировано дополнение как семичленный цикл.

Дополнение к изданию 1918 года.

Ц. III.

1. Трудность посредством наблюдения постичь мышление в его сущности заключается в том, что эта сущность слишком легко ускользает от наблюдающей души в то мгновение, когда она хочет поставить её в центр своего внимания. У нее тогда остаётся лишь мертвое абстрактное, трупы живого мышления. 1.
2. Если смотреть только на это абстрактное, то легко можно почувствовать в себе тягу перейти от него к «полной жизни» стихии мистики чувства или метафизики воли. Может показаться странным, если кто-то вздумает «только в мыслях» постигнуть сущность действительности. 2.
3. Но кто достигнет того, чтобы *в мышлении* поистине иметь *жизнь*, тот поймёт, что с внутренним богатством и с покоящимся в себе, но в то же время и подвижным в себе *опытом* внутри этой жизни 3.

мышления нельзя даже и сравнивать пребывание в одних только чувствованиях или созерцание элемента воли, не говоря уж о том, чтобы ставить их выше его.

4. Как раз от этого богатства, от этой внутренней полноты переживания происходит то, что его отображение в обыкновенной душевной установке выглядит мёртвым, абстрактным. Относительно никакой другой человеческой душевной деятельности нельзя так легко впасть в заблуждение, как относительно мышления. Воление, чувствование — они согревают человеческую душу даже при остаточном переживании их первоначального состояния. Мышление слишком легко оставляет нас холодными при таком остаточном переживании; кажется, будто бы оно иссушает душевную жизнь. 4.
5. Однако это есть именно лишь могущественно сказывающаяся тень его пронизанной светом, горячо погружающейся в мировые явления действительности. Это погружение происходит с протекающей в самой мыслительной деятельности силой, которая есть сила любви духовного рода. 5.
6. Не следует, возражая на это, говорить, что кто видит таким образом любовь в деятельном мышлении, тот вкладывает в него чувство — любовь. Ибо такое возражение есть на самом деле лишь подтверждение сказанного здесь. 6.
7. Кто обратится к *сущностному* мышлению, тот найдёт в нём как чувство, так и волю, и притом эти последние в глубинах их действительности; кто отвращается от мышления и обращается к «одним только» чувствованию и волею, тот [и] в них утрачивает истинную действительность. Желаящий в мышлении *переживать интуитивно*, отдаст должное также и переживанию элементов чувства и воли; мистика же чувства и метафизика воли не в состоянии отдавать должного интуитивно-мыслительному пронизанию бытия. Они слишком легко приходят к суждению, что именно *они-то* и стоят внутри действительности, а интуитивно мыслящий человек бесчувственно и отчуждённо от действительности слагает в «абстрактных мыслях» теневой, холодный образ мира. 7.

Краткое резюме

Мир восприятий вызывает в человеке деятельность мышления. Она упорядочивает восприятия и идеально в субъекте противостоит им. Но жизнь самости включает в себя и чувствование. Именно оно есть «чисто индивидуальный акт», т.е. не всеобщий, как мышление. В мышлении внешний мир находит свое выражение в субъекте. «Я» переживает в чувстве отношение объектов восприятия к себе. В воле мы переживаем отношение нашего субъекта к миру, когда воля дана нам в восприятии. Через мышление воля вступает во всеобщее мировое свершение. В сущностном мышлении человек находит как чувство, так и волю в их высшем выражении.

XI. Мышление — чувствование — воление

1. Три плоскости душевной жизни

Теперь мы приступаем к теме, содержание которой в Антропософии просто необъятно, и нам предстоит вычлениить из нее то, что самым непосредственным образом относится к нашему исследованию.

Человек есть творение Божие, и потому он есть единство, как един его Творец, и он триедин, как триедин в откровении Бог. Процесс творения и развития мира многоаспектен; единство познания может быть получено за счет рассмотрения мира в аспекте творения и развития человека. Вся данная в восприятии Вселенная есть иерархия царств природы, в которых отпечатались главные стадии прошлого развития человека. Они суть чувственно явленная память Вселенной, и они суть царства, отставшие в ходе ее становления, поскольку отставание входит в число основных законов развития нашего эволюционного цикла. Благодаря отставанию возникли инобытие, противопоставление, поляризация, без которых феномен человеческой свободы был бы невозможен.

Божественное Триединство открывает Себя: 1) как сущностную волю — как Отчее; из него проистекает физическое основание мира; 2) как сущностную мысль, интеллигенцию — Ипостась Св. Духа, организующего хоры Иерархий для целей творения, что получает свое выражение в астральной субстанции мира; 3) как сущностное чувство, жизнь мира — Ипостась Сына-Логоса, эфирного Перводвигателя бытия, Регента эфирной субстанции мира.

Три Ипостаси Божественного Единства пронизывают весь эволюционный цикл в его становлении; персонификацией их пребывающего является Макро-антропос. В констелляции земного эона (момент настоящего) приходящее к единству действие трех Ипостасей можно пояснить с помощью рисунка (рис. 118).

В точке земного эона в мире инобытия человек выступает как единственное индивидуализированное выражение триединого действия Бога. Это человек «я» — мыслящий, чувствующий и волящий. Образование его таковым предопределено в божественной сути (поэтому его называют образом и подобием Божиим), что выражается в характере, форме и в структуре сферы неподвижных звезд, через которую прошли импульсы развития, породившие

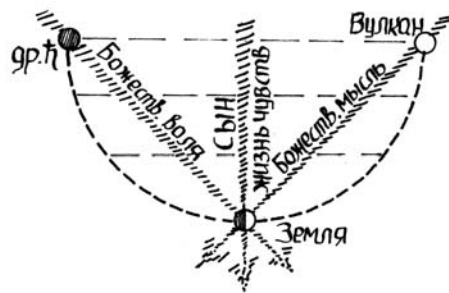


Рис. 118

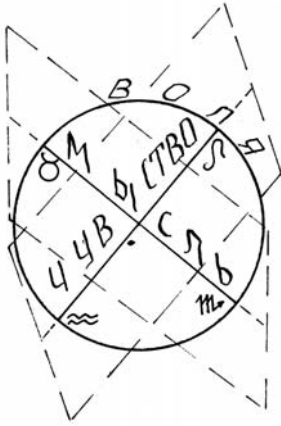


Рис. 119

Солнечную систему. Нужно представить себе, говорит Рудольф Штайнер, три плоскости в Мироздании: в одной из них находится круг Зодиака, а две другие перпендикулярны ей и также взаимно перпендикулярны (рис. 119).

Одна из них простирается от Тельца к Скорпиону, другая — от Льва к Водолею. Они «простираются» в том смысле, что так организованы отношения между Иерархиями, космическими интеллигенциями, а следовательно, и их действия на человека мышления, чувствования и воления. «Эти перпендикулярные между собой плоскости представляют собой аналог трех плоскостей в человеке». (ИПН. 201, 11.4.1920.)

Те плоскости можно считать еще одним, существующим на астральном плане, прафеноменом человека, который как *многочленное существо* мыслит, чувствует и волит в мире трех измерений (рис. 120).

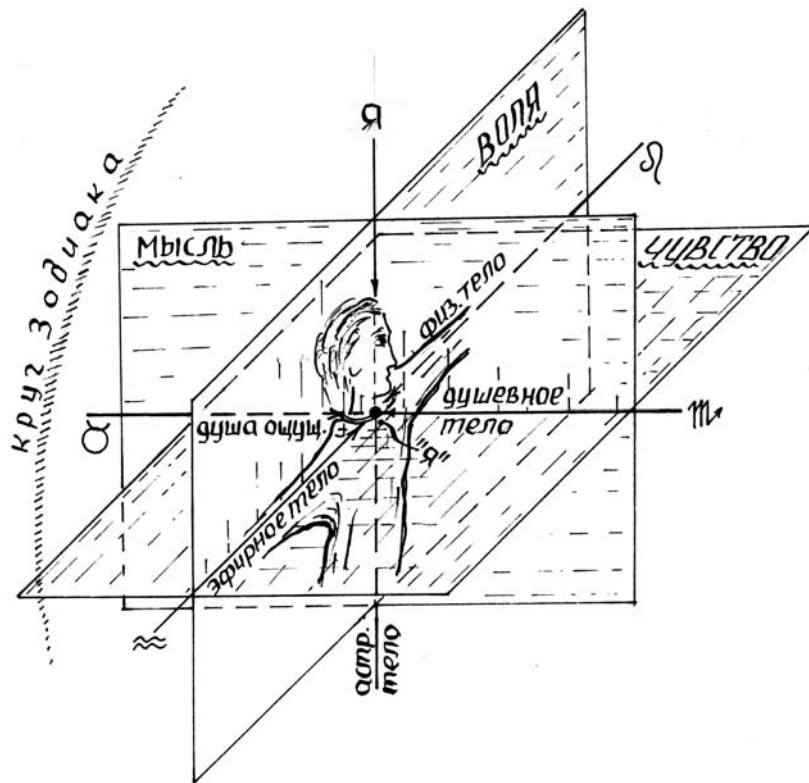


Рис. 120

Трехмерный человек пространства является семичленным, т.е. *развивающимся*, существом. Трехмерное пространство есть идея, нашедшая свое воплощение в действии семи видов сил, сведенных в единство в человеке. Оно есть воля Отца, ставшая семичленным человеком, который, развивая триединую душу, постепенно упраздняет пространство трех измерений. Обусловленное же человеческим Я развитие души происходит с помощью зарождающихся в нем мыслей, чувств и волеизъявлений, нисшедших в человека из космоса. Семичленное существо человека опосредовало их нисхождение в Я. Став достоянием индивидуального, низшего «я», они ступили на путь возвращения к своему прафеноменальному бытию.

О том, как прафеноменально мысли, чувства и воли выражается в человеке пространственного бытия, Рудольф Штайнер говорит следующее: «Плоскость, проходящая через середину вашего носа, через ваше тело сверху вниз и являющаяся плоскостью симметрии, может быть осознана как имеющая дело ... с различающим мышлением, различающим суждением». В ином отношении находятся лицевая, передняя, и задняя половины человека. «Спереди человек расчленен физиогномически... Это физиогномически-душевное расчленение человека образуется плоскостью, перпендикулярной предыдущей плоскости». Даже руки у человека спереди физиогномические, а с тыльной стороны — органические. Такова плоскость воли. Третья плоскость отделяет голову от груди — это плоскость чувства. «Если человек смог почувствовать эти три плоскости, то и Мироздание он должен постигать в их смысле». (Ibid., 9.4.1920.)

В трех описанных плоскостях мы легко узнаем три принципа симметрии, которыми мы занимались при рассмотрении четвертой главы «Философии свободы». Обнаружив их связь с мыслью, чувством и волей, мы обретаем ключ к пониманию того, как мировое обуславливающее действие в нас мы можем претворить в индивидуальную самообусловленность (вспомним по этому поводу рис. 116).

В душе человека воля и интеллигенция образуют два полюса, между которыми совершается жизнь чувства. В общей картине эволюции мира индивидуальному чувству (не ощущению; оно — лишь предтеча чувства) соответствует Земля, воле — три прошлых зона, интеллигенции — три будущих. Так человек оказывается малым повторением большого мира. Силы воли в нем родственны силам природы, из сил мыслящего (созерцающего) духа будут твориться последующие этапы эволюции. В чувстве рождается настоящее человеческого Я, которое является центром различных претворений: низшего индивидуального — в высшее, объективного мирового — в достояние субъекта, прошлого — в будущее.

Человеку надлежит вступить в мировые отношения и начать изменять их. Для этого ему подобает стать Я-существом в более высоком, чем просто интеллектуальный, смысле. В интеллектуализме же мышление, способствуя развитию низшего «я», стало тeneвым, оно ведет к разрушению телесности, в нем выражается прошлое мира. Но в умирании — на это ука-

зывает Рудольф Штайнер — мир становится красив. Благодаря процессам умирания Земли древние римляне начали воспринимать сине-фиолетовую часть спектра. В отличие от них, греки цветовой образ мира переживали в желто-оранжево-зеленоватых тонах. Без переживания синего цвета была бы невозможна современная эстетика. Умиранием Земли обусловлена разработка минора в музыке.

Становясь переживанием чувства, укореняясь в ритмической системе человека, эстетика образует *настоящее* мира, в котором человек также и мудр, хотя мудрость его пока что носит не вполне осознанный характер.

Опять обратимся к сообщениям Рудольфа Штайнера. Он говорит: «В случае эстетического, художественного выступает отношение между головой и остальным телом». (ИПН. 170, 5.8.1916.) То есть в показанной на рисунке 120 горизонтальной плоскости сходятся узловые точки тех метаморфоз, в которых мировое становится индивидуальным и т.д. *Являясь чувству в красоте, умирающий мир спасает себя.* Так подошли мы к эзотерическому пониманию убежденности Достоевского в том, что красота спасет мир. Но это еще принадлежит будущему. А пока «эстетическое возникает, либо когда наша голова видит сны о том, что происходит в остальном организме (где коренится воля. — *Авт.*), либо когда весь организм видит сны о том, что происходит в голове (где коренится мышление. — *Авт.*) ... Эти сны мы затем выносим из нашего внутреннего в бодрственную жизнь, и бодрствующее сознание становится в таком случае вторичным (мыслящим в понятиях сознанием. — *Авт.*)». (Ibid.) Если человек предается низким чувственным (антиэстетическим) наслаждениям, вызываемым инстинктами, вожделениями, т.е. люциферизированной волей, то голова видит сны о теле; в случае высоких эстетических переживаний тело видит сны о голове.

Таким образом, чувство прекрасного высветляет подсознательную сферу, разрывает оковы группового сознания. Отсутствие художественного вкуса на современном этапе развития, несомненно, составляет дефект личности. Чувство прекрасного помогает человеку обрести целостность в индивидуализированном переживании триединства истины, красоты, добра. Они суть те же мысль, чувство и воля, но трансформированные в качества высшего Я.

Так совершается переход от эстетики к морали. Мораль же связана с жизнью воли. Здесь вновь возникает отношение человека к внешнему миру, и таким образом, что «когда мы говорим о морали, то имеем дело с телом в его отношении ко внешнему... но духовному миру. Всё моральное покоится на отношении всего человека ... к духовным силам, окружающим нас». (Ibid.) — Тело зиждется на элементе мировой воли.

Через искусство, творение прекрасного (в т.ч. и дел) человек получает отношение к будущему мира, которое есть Воля Отца (Сила) в Ипостаси Любви (силы Любви) Сына. «Философия свободы», подразумевая это же, указывает путь к *нравственным интуициям*, благодаря которым является

свобода в единстве с любовью. Это любовь к объекту познания и деятельности, любовь активная, конкретная, бессамостная. Силе такой любви дано идеи созерцать в их подлинном мире, где они открываются в высшей красоте. Та красота есть одновременно и истина и любовь. «Матерь» же их в человеке — свобода индивидуального духа. Она софийна. Это как в известном празднестве, о котором говорят: Вера, Надежда, Любовь и мать их София. Божественная Премудрость — это не просто мудрость, а именно единство истины, красоты и добра. Софийность души означает ее освобождение. Так пришли мы еще к одной семичленности ингредиентов, обуславливающей становление свободы. В мире реального мы повсюду имеем дело с семичленностями.

2. Сверхчувственная природа мышления

Сколь далеко ни пошли бы мы в изучении ингредиентов душевной жизни, решающую роль в нем будет играть объем и глубина наших знаний о сущности мышления. Поэтому остановимся еще раз на том, что может дать нам в этом вопросе Антропософия.

Эволюционный метод исследования приводит нас к пониманию человеческого существа как ступени в ряду других царств природы. Все они есть произведение единой мировой силы, состоящей из космических интеллигенций. Напомним еще раз: Вселенная возникла и еще продолжает возникать из мирового мышления.

Космические интеллигенции обладают сущностью и субстанцией. Видимый мир природы есть одна из форм их выражения. Интеллигибельные существа также разделены на царства, на Иерархии (в зависимости от творческой силы их сознания). Всякий раз, когда в душе человека рождается мысль, она является некоего рода оттиском, тенью высшего духовного существа, состоящего, можно сказать, из той же материи, что и мысль. Подобно волшебному дыханию, овевают человека божественные сущности, когда он стройно и красиво мыслит. Рудольф Штайнер пишет в «Духоведении» (Теософии): «Мысль есть *форма*, принимаемая в человеке бесформенным духо-существом, подобно тому, как в растении оно принимает *облик*, а в животном становится *душой*. ... В духовном организме человека, в его выработанной до степени совершенного мозга нервной системе мы чувственно-наглядно имеем перед собой то, что в растениях и животных работает как нечувственная сило-сущность. По этой причине то, что в животном проявляется как самочувствие, в человеке является самосознанием. В животном дух чувствует себя душой; он еще не постигает себя как духа. В человеке же дух познает себя как духа, хотя, познавая через физические условия, познает себя как теневой отблеск духа, как мысль». (ИПН. 9, S. 118f.)

Таким образом, феномен мыслящего сознания является также плодом

эволюционного процесса, через который, как мы уже знаем, творящий мировой Дух возвращается к себе, принимая форму нового единства бытия и сознания. Этой формой является человек как индивид.

Но своим Я человек соединен со всеми формами инобытия, соединен эволютивно, кармически и, наконец, культурно-исторически. И что ему делать со всеми этими связями? — *Стать их определяющим началом: земной интеллигенцией.* Итак, человеку необходимо найти себя в положении между духом, ставшим материей, и духом, осознающим себя вне материального, но зато тенеподобно.

Все тенеподобное в мышлении абстрактно. Абстракции — сплошь символы. Но в духе символы эти имеют свои противоположности. Например, на астральном плане имеется существо, — так говорит Рудольф Штайнер, — к которому относятся все мысли, связанные с правом, к другому — всё, что связано с мыслями о дарении. От обоих существ в наш мир входят два потока, и они могут сплестись в нашей душе в представление: дарить — это правильно (см. ИПН. 107, 19.10.1908). Или еще пример: у нас возникает всеобщая идея или представление о животном виде млекопитающих. В духовном мире это групповая душа, или групповое «Я» вида, пребывающее как духовное реальное существо на астральном плане. Абстракции суть отпечатки в нас таких существ; материя*) же мысли принадлежит тем существам.

Если мы поднимаемся от абстрактного к образному мышлению и к созерцающей силе суждения, то мы приближаемся к *восприятию* мыслесуществ, т.е. к мышлению-восприятию, которое называется имагинативным. Высшее бытие мыслесуществ — интуитивное, и оно есть еще одна форма мышления-бытия. Отчее мировое начало есть великий интуитивный Бог. Интуитивные мысли оплотнели в виде воспринимаемой чувственно реальности. Сам человек есть оплотневшая интуиция — живая мысль Бога, — в первую очередь, в своей высшей нервной системе. Благодаря ей мы воспринимаем-осознаем символику бытия мыслесуществ и приводим ее в связь с чувственными восприятиями, в которых оплотнели всё те же космические интеллигенции. И когда мы это делаем, беря восприятия из внешнего мира и обрабатывая их мышлением, то мы убиваем в себе живые мысли, оставаясь лишь с их тенями, но при этом в нас возникают представления, у которых, как мы уже знаем, иная судьба.

Мыслесущества определенным образом, также и на элементарном плане, зачарованы в жизни природы. Ими сохраняется жизнь и эволюция природы. Осознавая их в виде мыслей, а также находя к ним отношение в восприятии, мы даем им бытие в нас, но при этом также закрепощаем их. Если бы мы через образность восходили в мышлении к имагинациям, то мы бы их освобождали. Мы сами сознательно жили бы в их мире, обо-

*) «... материя как лежащее в основе явлений собственно реальное ...» — не как явление (ИПН 1, S. 274f.).

гащая его собственными мысле-существами. В таком случае человек жил бы в элементе светового эфира, восходя постепенно, через связь с космическими интеллигенциями, до элемента жизненного эфира, в котором мысль творит *непосредственно*. Он бы тогда не логически, а сущностно отождествлялся со *смыслами* мыслей, с бытием смысла, что соответствует инспиративной и интуитивной ступеням высшего сознания.

Интуитивный мировой Дух привел природу к ее крайней бездуховности — к минеральному состоянию. Подобное происходит и с человеком: мировой Дух «додумал» его до минерализации, которая начинается в нем, когда он воспринимает и мыслит*). Нашей нервной системе как таковой присуща жизнь. Будучи природным образованием, она постоянно имеет тенденцию к прорастанию физически-органической жизнью. Но никакого сознания в таком случае возникнуть не может.

Пока человек мал, его высшее сознание, силы высшего мышления, которые он приносит с собой из жизни до рождения, бессознательно работают в нем как силы роста. Но по мере его повзреления силы творящего мышления уходят из земного (твердого) и водного элементов тела; тогда процессы умирания в них начинают преобладать над процессами жизни, роста. И возникает феномен рефлексии — отражения, отбрасывания подступающих к человеку мысле-сущест.

Нечто подобное происходит и в растениях, только на неиндивидуальной основе. Идея растения приходит от группового «Я» определенного вида растений и производит процессы роста, цветения, плодоношения. Осенью идея покидает духов природы (гномов и др.), другая ее часть «абстрагируется» в семени, застывает в нем, «кристаллизуется», а растение (подобно нерву) покрывается очагами разрушения, умирания.

В человеке — и это составляет особенное его духа — идеи, рожденные в результате частичного умирания нервной системы, образуют собственное элементарное царство: основу низшего «я». На астральном плане, сверхчувственно это царство являет собой полную света, цвета и движения картину. Рудольф Штайнер так описывает ее: «В красных цветовых оттенках проносятся [через мир душ] мысли, порождаемые чувственной жизнью. ... Дивным розово-алым сияет мысль, исходящая из полной самоотвержения любви ... спутанное представление выступает как расплывчатое, облачное образование» и т.д. (ИПН. 9, S. 124.) Таковы, скажем, «семена» человеческого мыслящего духа. Они тем сильнее, устойчивее, чем больше удастся мыслеформы облечь астральной материей, для чего силу душевной жизни нужно направить прочь от процесса в нервах, сохранив, однако, ее индивидуализированный характер. Но еще прежде того подобную работу в человеке совершило высшее Я: оно частично отторгло от себя, *отразило* органическую деятельность системы питания, роста и др.

*) Минеральный состав физического тела не мертв. Он коренным образом отличается от минерального царства природы.

Подобное же происходит и в процессе восприятия, когда он приобретает сильно индивидуализированный, осознанный характер. Рудольф Штайнер говорит об этом следующее: «Вы видите красный цветок. Пережитое вами в связи с красным цветком побуждает вас, прежде всего, вызвать в себе процесс разрушения. Вы не знаете об этом, но то, что при этом разрушается, оно отражается назад в душу и вызывает то, что вы затем красный цветок получаете в виде представления и восприятия». (ИПН. 162, 23.5.1915.)

Космическая, творящая мысль состоит из светового эфира, она полна жизни, смысла и действует как жизненный эфир. Внешняя природа пришла к своему чувственному облику благодаря тому, что стала отражать световой эфир, а в дальнейшем — и солнечный свет. Где она его не отражает, там имеет место жизнь. И мы не можем воспринимать ее чувственно.

Человек, подобно природе, отражает свет мысли. Когда он воспринимает, в его органах чувств, в глазных, слуховых нервах происходят процессы отмирания материи, природа в них омертвляется и так отражает внешний луч света или звук, а мы видим и слышим. В далеком прошлом человек вдыхал окружающие субстанции (эфирную, астральную), они становились его внутренним. Тогда и познание было внутренним, не индивидуальным, без внешних восприятий чувств. Отражение, отторжение, противопоставление началось вместе с огрублением элементов, материализацией жизненных процессов: дыхания, обмена веществ и др. В человека начало внедряться высшее Я. Его органическим выражением стала кровь. Индивидуализирующееся астральное тело пришло в тесную связь с нервной системой. И когда теперь мы мыслим и воспринимаем, то высшее Я различным образом через «я» низшее взаимодействует с астральным телом в его душевной деятельности. А на материальном плане это выражается в форме взаимодействия нерва с кровью. Огненная кровь под влиянием восприятия или мысли подступает к нерву и вызывает процесс сгорания в нем. Феномен этот чрезвычайно важен для понимания природы мышления и восприятия, и мы займемся более подробно его изучением.

3. Алхимия эволюции

Этап развития, когда в человеческом организме под действием внешних впечатлений и мышления возник процесс сгорания, является, по сути, ключевым. От начала эволюционного цикла и до этого события — оно приходится на середину Атлантической эпохи — мы имеем дело с Божественным откровением, из которого происходят три ступени творения; на первой из них открывается Божественная воля, на второй — чувство, на третьей — мысль. Когда мировой огонь становится минеральным, Божественная мысль достигает, скажем так, «отрицательной бесконечности», которая в конечном счете есть точка ничто. Именно ее возникновение

обозначено появлением *продуктов сгорания*, золы, пепла. В них космическая мысль не работает как претворяющее начало, она просто возвращается к себе.

В двух полярно противоположных аспектах выступает элемент тепла в мировом развитии. В середине зона Сатурна он возникает без материального носителя, как живое тепло, как тепловой эфир, внешнее выражение которого можно сравнить с душевным теплом, а потом — с теплом крови. В земной зоне, когда шло повторение прошлых эонов, из пра-тепла образовался зачаток сердца; потом из воздуха образовался зачаток дыхания; явился свет, и образовал зачаток нервной системы, потом пришел звук и образовал живую субстанцию, белок (см. ИПН. 102, 16.3.1908).

«Гармонии сфер» пронизывали сгущающиеся субстанции Земли, ее вещества, приводя их в созвучие со своими ритмами и так порождая массы протоплазмы. Силовые линии-потоки духа организовывали эти массы. Это было удивительное время в развитии Земли, говорит Рудольф Штайнер в указанной выше лекции. Тогда в больших размерах происходило нечто подобное тому, что имеет место при образовании хладниевых фигур. «Так струящейся из мирового пространства музыкой образуются многообразные облики, фигуры, субстанции, растворенные в воде, которые и сами тогда были жидкими. ... И важнейшим образованием танца субстанций под мировую музыку стал белок, протоплазма, составляющая основу всех живых образований». (Ibid.) Вдоль линий действия теплового эфира в соответствии с мировым звуком коагулирующаяся постепенно в белок пра-вода (она была иная, чем теперь) постепенно превращалась также в кровь. В ином случае белок образовывал клееобразную хрящевую субстанцию, основу человеческой костной системы.

Последним в процессе материализации Земли образовался продукт сгорания — пепел. Огненный процесс тогда утратил силу чистого преобразования, превращения элементов. В результате процесса горения вместо чистого превращения стала отлагаться «зола различных минералов». Все вещества вобрали ее в себя, она вошла как в струящуюся кровь, так и в минерализующиеся кости. Минеральное, таким образом, образовалось последним, и другие царства вобрали его в себя. И то, что вогнало золу в белковые образования человека, было «мыслью, которая звук, тон сделала словом. ... Смысл, значение слова внедрило образующуюся в процессе сгорания золу в живую субстанцию, и по мере того, как примерно до конца Атлантической эпохи оплотневала костная система, человек все более пронизывался мыслями, самосознанием. Засветился его интеллектуализм, и он начал становиться все более самосознающим существом». (Ibid.)

Так с образованием человеческой мысли пришла к концу творящая Божественная мысль. Отныне человеку предстояло идти вверх по пути ее нисхождения: от рефлексии к чувство-созерцанию и к воле-мышлению. К этому сводится смысл дальнейшей эволюции, поскольку весь чувственный мир является следствием того нисхождения мирового мышления в

человека. Этот решающий перелом в мировом развитии, чтобы быть понятым, должен быть продуман на самых разных уровнях — гносеологическом, психософском, эзотерическом, материально-физическом. Что касается последнего, исходного с точки зрения задач восхождения, уровня, то тут особенно плодотворен алхимический аспект рассмотрения, поскольку в нем тесно переплетаются духовное и материальное.

В алхимии говорится о так называемом «четырёхугольнике» элементов. Мы уже использовали его в наших рассуждениях. Теперь пришло время выявить понятие «элемент». В эзотерической философии и в алхимии под элементом понимается не вещество и даже не агрегатное состояние вещества. Элемент — это идея, объёмлющая собой феноменологию определенного процесса, простирающегося от своего духовного прафеномена до чувственного явления в виде вещества и его агрегатных состояний. Не будет преувеличением сказать, что элемент — это и есть Божественная мысль, творящая в нашем эволюционном цикле. Мысль эта до настоящего времени проявилась в четырех аспектах: известных элементов — четыре. Мысль, с которой для исследователя духовной сущности вещества начался древний Сатурн, называется теплом, или огнем. Формы явления тепла могут быть различными — от минерального пламени до душевного тепла, но суть у них единая. Ее-то и выражает алхимическое понятие элемента тепла.

Древний Сатурн как мировое тело весь состоял из тепла и только тепла. Оно было откровением Божественной *воли*, опосредованной Духами Воли. — Такое дополнение вносит в понятие элемента тепла Антропософия. Перво-тепло было откровением вселенского Я, всеединого Я-Бога, всеединой интеллигибельной Сущности мира. Поэтому и на низшем уровне бытия сущее, человеческое я, зиждется на тепле крови, а также — на воле: инстинктивной, действующей в жизненных процессах, и на осознанной — в душе. Мышление же высшего Я все должно стать чистой волей. Так пра-начало мира стало человеческим достоянием. Но этому предшествовал ряд макрокосмических событий.

Тепло Сатурна было, по сути, нашей пра-древней кровью. В зоне древнего Солнца она сгустилась до состояния воздуха. Тепло начало светиться. В алхимии есть понятие «черной» (темной) крови — она соответствует ступени Сатурна — и «желтой», возникшей на ступени Солнца. Элемент «воздух» получил тогда физическое воплощение в форме «кислорода», и «темный» огонь Сатурна стал «пламенем» (вещественность которого была не плотнее света) Солнца.

В начале Евангелия от Иоанна, как отмечает Рудольф Штайнер, об зоне Солнца говорится, что Логос тогда открылся как жизнь: «В Нем была жизнь». Ту жизнь, «кислород» древнего Солнца, «воздух», совокупность Духов Формы, творящих земной эон, в метаморфизированной форме «вдохнула» в человека как «дыхание жизни». (Быт. 2, 7) Такова вторая творящая Божественная идея — алхимический «воздух», — из которой исшел

мировой эфир (тепловой эфир был трансцендентен древнему Сатурну) и родилось человеческое чувство.

В эоне древней Луны реализовалась третья Божественная мысль — «вода». Вещество вода стало ее физическим воплощением, самой внешней формой. Суть же элемента вода проявляется во всем жидком, будь то кровь, лимфа, даже расплавленный металл. Именно благодаря элементу вода гармония сфер смогла вызвать описанный выше «танец» материи и образовать белок: «Дух Логоса звучал в пространство, и материя формировалась». (ИПН. 284, S. 67.) Так было это уже в эоне Земли, но впервые возникло в эоне Луны. Только вода тогда как вещество была иной; подобно современной ртути, она образовывала маленькие, чрезвычайно подвижные шарики. Они были белые, и потому кровь Луны алхимики называют «белой».

Комментируя первые стихи Евангелия от Иоанна, Рудольф Штайнер дает следующие взаимосвязи:

«Вначале был Логос» — др. Сатурн.

«И Логос был жизнью» — др. Солнце.

«И в ожившем Логосе возник свет» — др. Луна.

(ИПН. 112, 26.6.1909.)

Имеется в виду свет, присущий астральному телу человека, которое он получил в эоне Луны, — астральное световое тело. В «белой» же крови действовал химический, или звуковой (его также называют числовым: Бог математизирует), эфир. Да, жизнь стала светом — «светом человеков», ибо стал человек «живою душою». Это свет живого духа, свет мудрости. Именно в таком свете, в откровении Св. Духа звучал Логос на древней Луне и приводил ее формы к мудрому строению; на Земле же свет мудрости стал достоянием человеческого духа. Но тут ему противостояла «тьма» заблуждения: «И свет во тьму светит, но тьма не постигла его». «Не приняла» его, как сказано в каноническом переводе, но можно даже сказать: «оттолкнула», «отразила», — поскольку дух-мышление стал рефлектирующим.

Свет как внешнее явление проявился еще в эоне Солнца, когда тепловой эфир Сатурна метаморфизировался и из него выделился световой эфир. Органами чувств такой свет, конечно, увидеть было бы нельзя. Он, скорее всего, обладал свойством того света, о котором мы говорим как о свете истины. Свет, впрочем, не видим и на Земле; мы воспринимаем лишь освещенные материальные предметы, каковых на древнем Солнце не было. Свет на Земле — эфирно-физической природы (как и на др. Солнце) и приходит к нам с современного Солнца, которое само не материально, а лишь является как материальное. Свет древней Луны — астральный, он психической природы. На Земле переживание света человеком обусловлено деятельностью Я в *триединой* телесности. Переходя к созерцающему мышлению, человек освобождается от «затемняющего» действия физического тела и восходит непосредственно к тому свету, который «во тьму светит».

* * *

В зоне Земли процесс горения-свечения, возникший на древнем Солнце, сгустился до минерального огня, который вызывает не только трансформацию веществ, но и сопровождается (такое словоупотребление может показаться необычным, но оно вполне отвечает сути дела) процессом *выделения*, ведущим к образованию золы. Так возникает четвертый элемент — «земля». Его материальным воплощением является углерод во всех его формах — от угля до алмаза. Когда он начинает образовываться в человеке, кровь разделяется на красную и синюю: она насыщается продуктами выделения, образующимися от сгорания, идущего в самом человеке, в том числе и в клетках нервов. И в человеке возникает мыслящее сознание, рефлексия. Божественная мысль элемента «земля» есть *смысл мыслей*. Ее субстанциальный носитель есть жизненный эфир. Он доносит в человеке Божественную мысль до той точки, где кончается всякая жизнь, где умирает даже материя, расторгается ее связь с эфирным телом. В чувственном мире возникают, таким образом, пустоты, в которых снято всякое опосредование. В них создаются условия для человеческой свободы, поскольку какие-либо связи в этом ничто могут быть положены лишь самим человеком. И важнейшие из них суть связи в структуре созерцающего мышления.

С образованием четвертого элемента радикально меняется все существо человека. Изменение это называют «грехопадением». Человек как бы выворачивается наизнанку, его планетарное макро-существо замыкается в его земной телесности, законы которой начинают доминировать над законами эфирного и астрального тел. «Выворачивается» он и в отношении всего своего предшествующего развития. Мы помним, что на древнем Сатурне в человеке был заложен зачаток системы органов чувств. Постепенно система развилась, распростерлась макрокосмически в виде круга Зодиака. Весь физический человек, когда он рождается на Земле, представляет собой эту систему, вывернутую в сторону чувственного мира.

Чтобы подобное «выворачивание» (оно есть основа индивидуализации) стало возможным, человек в зоне Солнца получил зачатки системы желез, в зоне Луны — системы нервов. В земном эоне все это неким образом суммировалось и предопределило новую метаморфозу крови. Она выступила в эоне первой, а потом из нее образовались нервы, потом железы и, наконец, возникли твердые отложения, которые открыли органы чувств вовне (см. ИПН. 102, 16.3.1908). Так завершилось «выворачивание» земного человека, которое можно представить себе идущим по лемнискату и, естественно, в обратном порядке по отношению к предшествующему становлению. По этой причине обратным был и порядок возникновения эфиров в четвертой глобе четвертой рунды земного эона.

Будучи эволютивно на физически-эфирном плане противопоставлен своему прошлому развитию, человек в своем астральном теле, с обретением Я, это противостояние лишь увеличивает. После того как астраль-

ное тело получило свой коррелят в физической нервной системе, человек начал развивать сложную жизнь желаний, вожелений, страстей, не считаясь с гармонией мира, породившей его. Его астральное тело зажглось «огнем вожелений», охватившим также и кровь. Она стала и в алхимическом смысле «красной» — носительницей «пламени вожелений». На этой ступени с нею пришло в связь групповое «Я». Совершенно очевидно, такая связь не могла существовать в сферах духа, и потому человек был вытолкнут в инобытие духа. А тогда началась минерализация белковых веществ, образование костного скелета, пронизание минеральными образованиями эфирных органов чувств, открытие их вовне, выпрямление человеческого существа (рис. 89).

Рудольф Штайнер говорит: «Нужно иметь в виду, что то, что огонь вызывает в физическом — горение материи, золу, — в душе выступает как *решение*. ... Решениями занимается Я. Чем более оно зрело, тем правильнее его решения и тем интенсивнее идет процесс сгорания. Словно бы пламенем пронизывает Я низшие три тела и сжигает их одно за другим. Происходит отделение мертвого огня от живого». (ИПН. 266/1, S. 347f.) И еще нечто исключительно важное происходит при этом: «Как огонь оставляет после себя сгоревший материал, так намерение, решение оставляет после себя нечто хорошее или плохое, что остается постоянно» (Ibid., S. 343), что входит в нашу карму. Так природный процесс входит в человека и трансформируется в более высокое состояние. Человеческое Я превращает вещественный, пространственно-временной мир природы в нравственный мир мыслящего человека. Оно делает это, воссоединяя мысль с волей в решении.

* * *

Период древнего Сатурна был откровением Божественной воли, Солнца — Божественного чувства, открывшегося как свет. Ступенью творящих Божественных мыслей, открывшихся как звук, была древняя Луна. На Земле, овладев словом, звучащей вовне речью, люди научились мыслить. Но при этом они утратили силу слова, не смогли передать ее мысли. «И тогда пришло Существо, которое мыслям, если мы наполним их Им... может дать силу. Это Существо, сказавшее: «Я есмь Слово», — есть Христос». (ИПН. 265, S. 248.)

Христос принес жизнь-свет в тепло человеческих чувств, в любовью согретое человеческое сердце, способное воодушевляться нравственными целями. Так в пришедшем к самосознанию человеку соединяется действие трех Божественных Ипостасей. И дальнейшую судьбу человека начинают формировать самостоятельно поставленные им себе цели. Их свобода и возвышенный, созвучный с бытием высшего мира характер слагаются по мере выработки человеком четвертого «тела», тела-Я, в котором на высшем уровне должны возродиться три низших тела, служебных: физическое, эфирное и астральное.

На пути к этой цели истинный алхимик, занятый в наше время *прямым* претворением субстанций души (т.е. не через внешнюю культурную работу), исследует, как найти правильное отношение к четырем видам огня, коренящегося в четырехчленном человеке: в Я и оболочках — в «детях Я». «Они должны быть «сожжены в огне духа», чтобы таким путем стать четырехкратным философским огнем эона Вулкана. Нам необходимо «присоединить огонь к огню»; огонь низших страстей должен быть просветлен путем соединения с высшим, спиритуальным огнем». (ИПН. 266/1, S. 342.)

Прохождение этого пути зависит от того, какого рода решения мы принимаем. Сами же решения зависят от нашей способности к чистому мышлению, способности пребывать низшим «я» в чистой стихии мышления. Дается нам это в тем большей мере, чем меньше кровь возбуждается пламенем вожделений, понапрасну разрушающим нервную систему. Просветление вожделений зависит от преобладания в нас симпатии над антипатией и от способности отождествляться с восприятиями органов чувств. В конце концов, опыт чистых восприятий мы соединяем с чистым мышлением в субстанции мысли, и тогда происходит соприкосновение с космической интеллигенцией в стихии мысли-эфира. Решения наши в таком случае становятся свободными, обусловленными интуитивным восприятием. Попробуем этапы указанного пути свести в таблицу (табл. 9).

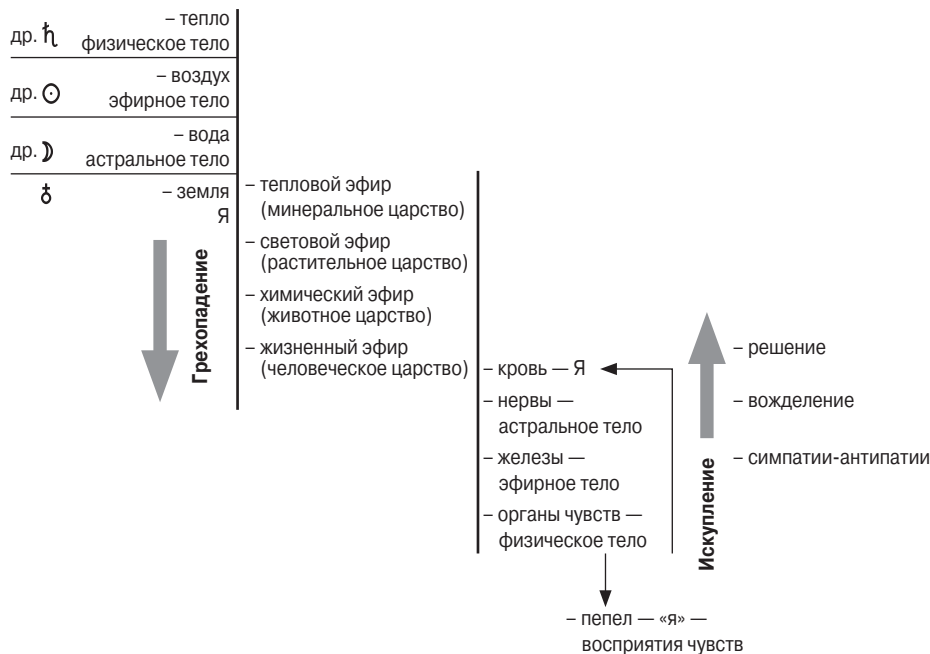


Табл. 9

(Путь искупления проходит сознательно, поэтому под контроль сначала берутся симпатии-антипатии, после чего очищаются вожеления. Процесс грехопадения шёл в обратном порядке и бессознательно. «Решение» Евы и Адама — это начало процесса эволюционного «выделения». Индивидуальное решение в я есть нравственная интуиция.)

Как можно увидеть из таблицы, прямой порядок эволюции в земном эоне сохраняют царства природы. В их ряду человеческое царство возникает последним. Это означает, что человек последним нисходит в 4-ю глобу 4-й рунды, и происходит это в Лемурийскую коренную расу. Заметим при этом, что речь идет именно о нисхождении, а не рождении человека, поскольку вся первоначальная эфирно-астральная планетная «туманность» еще до перехода ее в чувственно-физическое состояние представляла собой космическое человеческое образование, человека, каким он развился в течение трех первых эонов. Прежде чем он нисшел в эфирно-физическое состояние формы, в нем произошел гигантский процесс выделения: из его существа выделилось все, что отстало в развитии, «отяжелело» — если говорить образно — и потому первым ощутило тягу к выпадению из мира духа. Все это и стало царствами природы. Человечество (или Всечеловек — Адам Кадмон), должно было, говорит Рудольф Штайнер, выделить все это из себя, чтобы в индивидуальном воплощении не всеобщий, а конкретный человек мог выработать самостоятельное чувство земного бытия.

Выделив то, что на Земле стало растительным и животным царствами (минералы — это окаменевшие растения), человек смог стать в своем земном воплощении *волящим* существом. Если бы эти царства остались в нем, они вобрали бы волю человека в себя — волю Отца, которая, как и прежде, вела бы к чисто *природному* свершению. После их выделения воля в человеке приняла *душевный* характер. Можно сказать, что в царствах природы человек объективировал творящую Божественную волю и благодаря тому в нем зародилась собственная воля. Но процесс выделения пошел дальше, царства природы минерализировались, горение приняло физический характер, и человек обособился от Космоса и как мыслящее существо.

4. Система «человек — мир»

Совокупность четырех алхимических элементов есть единство и потому образует устойчивую систему. Любая система кроме элементов включает в себя и их связи. В данном случае связями являются три *алхимических процесса*. Первый из них возник в эоне Солнца и получил название «сульфурного». В том эоне, как мы помним, тепловая вещественность Сатурна сгустилась до состояния воздуха. «На Сатурне, — говорит Рудольф Штайнер, — тепло-огненный элемент был элементом для себя; он был тонким материальным состоянием, о котором невозможно составить никакого физикалистского представления, — тоньше газа, воздуха, состоянием, в

котором пребывает тепло нашей крови». (ИПН. 266/1, S. 349.) Это было первое явление инобытия, сущность которого оставалась трансцендентной ему, поэтому никакие определения современной физики не подходят к нему. Его можно назвать первым откровением Я-Воли в новом эволюционном цикле. Я-Воля благодаря этому впервые являет себя как разделенный в себе Абсолют: Абсолют-в-себе и Абсолют-для-себя. Второе, единичное с первым, есть тем не менее иное: Атма, Духочеловек, богоподобный человек будущего эона Вулкана, который, как и Абсолют-в-себе, будет существовать лишь в Я-теле. И между этими начальным и конечным состояниями нашего цикла рождается *отношение* как феномен, как элемент. Когда откровение единого Бога явило себя внутри трех Ипостасей, внутри сущего, то там основанием отношения между Отцом и Духом явился Сын. В новом откровении тепло как основание отношения между Отцом и Духом выявило ориентацию Я-Воли на творение: Любовь Бога к задуманному Им творению, которая идентична воле.

Более совершенно, чисто то тепло мы переживаем не в крови, а в душе, когда она пребывает в возвышенном состоянии любви к ближнему. Однако душевное тепло в человеке могло бы возникнуть без тепла крови. Это последнее начало становится внутренним состоянием человека в зоне древнего Солнца. *Тогда тепловой эфир стал не трансцендентно, а внутренне присущ теплу-огню.* Человек получил зачаток собственного эфирного тела. «Духовные существа действовали (тогда) через астральную атмосферу Солнца на эфирное тело, воспламенили его и привели к свечению. Этот процесс называют сульфурным». (Ibid., S. 328.) Он соединяет элемент тепла с новым элементом, с воздухом, которому присущ световой эфир. Сокровенный огонь Сатурна входит в инобытие, и основание отношения получает более сложный и материализованный характер. В человеке тогда зарождаются зачатки желез. Он начинает обмен с внешней средой, напоминающий одновременно процессы восприятия, дыхания и питания.

Процесс «горения» на древнем Солнце вызывал лишь превращения и одухотворение. В человеке он тогда образовал предпосылки для зарождения жизни *чувств*. В зоне Земли горение, как процесс, стоящий *на границе* между духом и материей, создал основу, необходимую для возникновения *мышления*. В результате горения стал выделяться пепел. Так материальное образовало *поле деятельности* для духовного. Ибо пепел — это не осадок. Он есть продукт *выделения*, образующийся в процессе горения. Как в процессе обмена веществ человек отторгает материю, задача которой — лишь побуждать эфирное тело разворачивать собственные силы, так и макрокосмически в масштабах материальной вселенной духовная вселенная развивает свои действия, побуждение к которым дает материя. И это выражается в горении.

Пепел (он является катализатором) необходим, чтобы вселенское духовное проявилось в индивидуальном духовном: как мышление. Так по-

новому проявляется древний сульфур-процесс в человеке в земных условиях, где минеральным эквивалентом тепла выступает сера.

В зоне Луны возник второй процесс, называемый «меркуриальным». Он соответствует ступени развития, на которой Божественная *мысль*, устремляясь в инобытие, открывается как *звук*. Тогда воздух оплотневает до состояния *воды*. Меркуриальный процесс полагает начало многообразию форм жизни, их размножению. Развитие обогащается *женским принципом*. Образуются три царства природы: минерально-растительное, растительно-животное и животное-человеческое.

Рудольф Штайнер говорит, что в зоне Сатурна выступила в виде тепла предрасположенность к образованию телесности; в зоне Солнца тепло «сгустилось до воздуха ... в лунный период внутренний жар планеты, с одной стороны, и холод внешнего космического пространства — с другой, породили влажность. Мы имеем тут ступень воды, на которой зачаток (физического) тела сгущается до воды. Но деятельность эта — негативной природы». (Ibid., S. 330.) Так в зоне Луны начинает возрастать — за счет возникновения женского принципа — противоположность, которую в широком смысле называют противоположностью между духом и материей, а также полярностью земли и неба. «Небо» древней Луны начинает, как творящий дух, «пневма», формообразовывать инобытие, потом переходит на его сторону и становится творящей через законы природы мудростью. «Женская жизнь, — говорит Рудольф Штайнер, — это жизнь фантазии Универсума» (ИПН. 323, 7.1.1921), перенесенная в материальное. «Фантазия Универсума» в сгущавшемся веществе зона Луны встретила противодействие. Это были физические силы, ведшие к материализации. Скажем конкретнее: элементом «вода» было женское Луны, приходившее же из Космоса как звук было химическим эфиром. При их взаимодействии возник «меркур-процесс».

В зоне Земли посюстороннее выражение получил мужской принцип, положительный полюс. «Мужская жизнь, — продолжает Рудольф Штайнер, — это то, что образует контуры... неопределенной жизни». (Ibid.) На Земле пришли к единству формообразование, мудрость и оплодотворение-дух. Происходило это так, что через совместную деятельность огня и воды, жара и влажности возник процесс *кристаллизации*; в нем воля, чувство и мысль богов обретают завершенную форму. И в ней умирает фантазия Универсума, поскольку женский принцип древней Луны приводит на Земле к образованию *материи «соли»*. Мудрость Космоса действует на Земле в женском как законы природы, как тенденция к закономерному и однообразному формообразованию (таковы законы наследственности). (Идеальным выражением этой мудрости является также мир кристаллов.) Этому противопоставлен мужской, положительный, принцип, вносящий в формообразование силу метаморфозы и силу индивидуализации. Иными словами, иерархическое индивидуализирующее действие духа в мужском принципе перешло в земные отношения. Мудрость и дух Космоса стали

имманентны земному развитию, что и нашло свое выражение в *солевом процессе*: в процессе попеременной кристаллизации (формообразование) и растворения (переформирование).

На Земле пришел к своему завершению образованный четырьмя элементами «*четырёхугольник*» формы, и началось становление «*пятиугольника*», что в мировых отношениях ведет к макрометаморфозе. Что выводит «*четырёхугольник*» в будущее развитие — это процесс растворения. «Соль» в алхимии понимается не только как вещество, но и как процесс кристаллизации и растворения, протекающий в поле напряжения между жизненным эфиром и физическими силами умирания материи, т.е. в поле пришедшего к своему пределу противоречия между жизнью и смертью. Эрнст Марти в своей замечательной книге «*Эфирное*» характеризует его следующим образом. Твердое, минеральное тело, пишет он, непроницаемо и в обычных условиях твердо удерживает в себе свой материальный состав. Жизненный эфир, напротив, обладает способностью ассимилировать и выделять. По этой причине он, действуя извне вовнутрь, пластицирует органические формы по трем направлениям пространства. «После оплодотворения он поляризует яйцеклетку в отношении так называемых вегетативного и животного полюсов и тем создает условия для отношения верх-низ». Благодаря его действию растение тянется к небу, животное ориентировано горизонтально, человек — вертикально. Жизненный эфир творит целостности, действует исцеляюще, если, скажем, ранением нарушена пронизанная им целостность тела. «Творимое жизненным эфиром целое — объемлемое всеобщим понятием *организма* — есть, по сути, индивидуум, неделимое». ¹⁴⁹⁾ Эфир этот, таким образом, есть еще и системообразующий принцип в целостном феномене четырех эфиров и в феноменах жизни, организмов.

Элемент «земля», в противоположность жизненному эфиру, выражает собой то конечное агрегатное состояние вещества, утрачивая которое вещество распадается, расщепляется. Физические (подфизические) силы, энергии, противостоящие жизненному эфиру, убивают материю, что находит свое выражение в радиоактивности. В ней действует антипод жизненного эфира, «падший» жизненный эфир, как его называет Рудольф Штайнер.

Процессы кристаллизации, растворения, выделения, пеплообразования достигают в человеке своей кульминации, когда он воспринимает и мыслит. Так действует его единая мужески-женская в своей духовной сути природа. В ходе эволюции он стал таковым, когда в зоне Земли «негативный, женский полюс (его) существа лунного периода получил завершение через мужское, позитивное. Достигнутое *горением* солнечного периода, *деятельностью* лунного периода и *кристаллизацией* первой половины земного периода «человек», человечество, сознательный мыслитель вновь растворяет, дабы эволюция могла двигаться далее.

Это означает, что принципу кристаллизации был противопоставлен

принцип растворения. «Это принцип *развития, избавления* (искупления. — *Авт.*) от темницы материи». (ИПН. 266/1, S. 331.) Такова суть алхимического солевого процесса.

Еще в одной лекции Рудольф Штайнер говорит: «Через процесс сгорания, благодаря тому, что стал выделяться пепел, дух пришел на Землю. Благодаря тому, что стала образовываться соль, на Землю пришла мудрость. Оба они должны быть омыты водой жизни». (ИПН. 265, S. 248.) В этой особенной констелляции человека, которую он занимает в мировой эволюции, мы находим былой духовный космический мужской оплодотворяющий принцип пришедшим в противоречие с самим собой: он — Каин, убивающий женское начало, живое, имагинирующее мышление, фантазию. Такова суть рассудочного, абстрактного мышления. Каин-мыслитель дает процессу мышления, зарождающемуся благодаря восприятию, форму, но при этом материя в нервах умирает. Кристаллизация, которой процесс мышления сопровождается в крови, также дает бытию духа в человеке лишь рассудочную форму.

Каина может спасти, преобразить лишь созерцающая сила мышления, воссоединяющая его с человеком чувства и крови («воды»), очищенной от пламени вожделений. Тогда рождается способность чистого восприятия, отождествления в любви с объектом восприятия также и в том случае, если он чисто идеален, интеллигибельной природы, т.е. происходит из мира мысле-существ: «И женственность вечная туда нас возводит». (Гёте)

* * *

Человечество пришло к решающему моменту эволюции. Его дальнейшая судьба будет зависеть от того, пойдет ли оно путем субстанции, растворения или путем «вещества», выпадения в мировой осадок, отпадения от эволюции, путем «замерзания» в неподвижных формах абстрактного духа.

В этом ключевом моменте индивидуальному человеку необходимо понять, что это означает: взять на себя крест эволюции, осуществляя «омытие» соли и пепла водой жизни — осмысленным чувством, чувством мысли, идеальным восприятием.

Пламя вожделений, напечатленное его крови райским змеем, человеку надлежит очистить путем преодоления узкого эгоизма и самости, ариманически сжимающих его в точку ничто. Их нужно принести в жертву — снять. И, «умерев» в них, он должен из «пепла» абстракции возродиться в новом мышлении, которое подвижно, как вода, спиритуально, способно рождать бытие и метаморфизировать его.

Семичленная метаморфоза мышления служит средством практического решения этих задач. За нею стоит колоссальный процесс эволюции, впереди у нее — великое будущее. В эзотерических уроках 1908 г., которые мы цитировали выше, Рудольф Штайнер говорит об этом, давая совокуп-

ный алхимический образ человека: «Итак, из чисто земных сил возникает мужское. И только во взаимодействии мужского и женского может возникнуть земной человек». Его формирует «четырёхугольник» элементов, а над ним царит «треугольник» — его образует «все то, что, будучи в познании пережито вновь в обратном порядке, вновь возводит растворение, т.е. одухотворение, к точке, которая есть Я человека, представляющее собой через взаимодействие духовного мужского и женского, чистого человека — Адама Кадмона. Он осуществляет горение, подвижность, растворение, т.е. сульфур-процесс эона Солнца, ртутный, меркуриальный процесс эона Луны, процесс растворения-солеобразования эона Земли и повторяет эти процессы в их обратном порядке становления. В этом одновременно состоит возведение, построение будущих планетарных состояний: Юпитера, Венеры, Вулкана. Они не смогут возникнуть, если человек не станет сотрудником, со-творцом в работе богов». (ИПН. 266/1, S. 336f.)

Даже у Рудольфа Штайнера встречается не слишком много таких методологически емких формул, как эта. Перед нами раскрыт гигантский образ развития, в котором Всечеловек, соединивший в себе результаты эволюции трех первых эонов, полагает начало четвертого. Он — Адам Кадмон, единое мужески-женское существо, явленное духовно, был первым, кто выступил из сумрака Великой Пралайи. Всё из него начало быть, сам же он *последним* нисшел на Землю. Он разделился (в эпоху Лемурии) на два пола, чтобы природное производство отделить от духовного; дифференцировался на множество человеческих существ, стал мыслящим и воспринимающим и так, реализуя себя в отдельно взятых людях, приходит к полноте своего существа в отдельном Я.

Процитированную нами формулу Рудольф Штайнер поясняет двумя рисунками. Один из них уже известен нам, работу с ним мы отобрали на рис. 54 и 81. То, что дает Рудольф Штайнер, показывает нам еще один ее аспект, чем углубляется универсальное значение этой семичленной формы (рис. 121a). Она представляет собой семичленную динамическую систему, что становится наглядным, если, по типу того, как мы это уже делали в прошлом, треугольник обратить внутрь четырехугольника (рис. 121б).

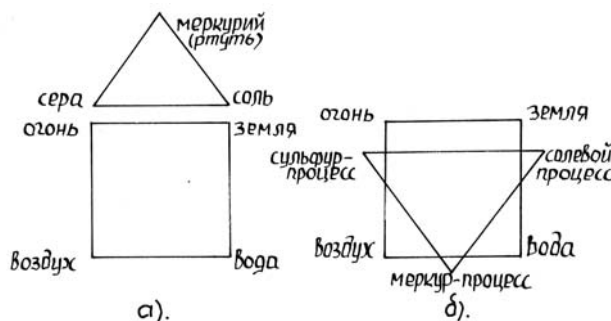


Рис. 121

Полученной системе не хватает одной связи: *между землей и огнем*. Именно там и концентрируется главная задача человека, состоящая в выработке мысле-эфира и соответствующего ему процесса — более тонкого, чем горение. Это процесс *эфиризации крови*, текущий в направлении от сердца к эпифизу. Его необходимо сделать осознанным при овладении созерцающей силой суждения. Тогда показанная на рис. 121 семичленная система восходит к октаве: *в мыслящем субъекте*. Это означает, что *ее мировой объективный характер становится достоянием индивидуального духа*. Понять, как это происходит, нам помогут наши лемнискаты. Из двух форм, показанных на рис. 121, образуется семичленная лемниската, на этот раз — алхимическая (рис. 122). Осмысливать ее надлежит



*) Женское в его обращенности к солнечному.
 **) Женское в его обращенности к земному.

Рис. 122. Алхимическая лемниската

совместно с нашей основной, гносеологической, лемнискатой (на её познание, собственно, и направлены все наши усилия), а также с онтологической и этической (см. рис. 94 и 111).

Оснатив новую лемнискату рядом дополнительных признаков, мы получаем образ единства человека, природы и эволюции. Такова, в то же время, алхимическая прафеноменология органического мышления. В нем, как мы теперь видим, приходит к своей кульминации четырехчленное существо человека, выраженное в четырех элементах: в четырех воплощенных творящих божественных мыслях. Далее нам открывается и чисто физиологический аспект мышления, своего рода «органология» мышления, а также новый взгляд на суть динамических, преобразующих элементов в семичленном цикле мышления, т.е. элементов 2, 4 и 6. Их

прафеноменальная основа образована совокупностью трех планет Солнечной системы: Земли, Луны и Солнца. Столь основательно творилось в нас то динамическое начало мыслящего духа, которое в 4-й культурной эпохе породило диалектику, а ныне возводит мыслящий дух к созерцанию космических интеллигенций.

Потребовалась бы масса времени, чтобы раскрыть и истолковать все аспекты алхимической лемнискаты, поэтому мы вынуждены ограничиться рассмотрением лишь некоторых из них, необходимых нам в первую очередь. Если лемниската уже найдена, то она представляет собой открытую дверь в обширную сферу познания — прежде всего триединой сущности человека, обусловленной совокупностью трех указанных планет. В них заключен праобраз человека как микрокосма: сердце является микрокосмом Солнца, легкие — микрокосмом Земли, мозг — микрокосмом Луны. Все три системы имеют свое выражение в большом и малом кругах кровообращения (см. ИПН. 286, S. 58). Все это обладает фундаментальным значением для понимания природы мышления, чувствования и воления — душевно-духовной жизни человека.

Рудольф Штайнер указывает и еще на одну планетарную прафеноменологию, действие которой проявляется в человеке головы, ритма и конечностей. Согласно ей, «взаимодействие Солнца и Луны с Землей сочетается с верхней системой человека (головной и нервно-чувственной. — *Авт.*); Солнца с Землей — со средней и животной системой (ритмической); Луны с Землей — с нижней (конечностей) и системой растительной; взаимодействие Земли с мировой сферой сочетается со всем человеком и с минеральной системой (высшее Я, система «созерцания». — *Авт.*)». (В. 104, S 72.)

Все эти аспекты мы находим на новой лемнискате. Следовательно, они действуют в нашем мышлении. От лунно-мозгового начала получает человек процесс умирания материи в себе. Это, в определенном смысле, наследие женского принципа древней Луны. В диалектическом отрицании в условиях земного эона — в солевом процессе (растворение-кристаллизация) — противостоят женское и мужское начала. Философская кристаллизация и растворение рождает возможность синтеза между ними.

Вся история философии есть совокупность умозаключений — продуктов процесса мышления; все они *выделены* им в виде определенного числа мировоззрений. Но процесс мышления продолжается. Если он остается абстрактным, то человек все вновь и вновь возвращается в сферу Луны-мозга, и сульфур-процесс ведет лишь к пеплообразованию. Так мужской принцип коррумпирует в себе каиново начало; тогда искупление становится невозможным. Абстрактные мыслеформы должны «омыть» себя «вечно женственным», фантазией, и так взойти в сферу Луны-мозга в форме меркур-процесса. Тогда наступает интеллектуальное созерцание. Оно в сфере живого мышления возводит нас в жизненный эфир, где действием светового эфира мысле-формы открываются в их непосредственной реально-

сти. Таким мыслям соответствует сульфур-процесс в его чистой, *солнечной* сути. Каиново начало преобразуется Я-огнем эфиризованной крови. Тогда, выражаясь образно, Каин перестает убивать Авеля, Адам примиряется с Евой, подведшей его к искушению познанием. Я-огонь универсального претворения, сжигая материю, превращает уголь в «алмаз» Духочеловека. Действуя в семичленной логике органического мышления, тот процесс творит «философский камень» — тело воскресения.

* * *

Выше мы указывали на одну лекцию Рудольфа Штайнера, в которой он, разъясняя характер единства человека и мира, дает два рисунка. Один из них мы рассмотрели, теперь поговорим о втором, приведя его в связь не с лемниской, а с чашей эволюции мира (см. далее рис. 123).

Эон Земли привёл человека в связь с минеральным царством. В мышлении человек соединился со всей мировой сферой. И это есть исходная для процесса искупления, для возрождения всечеловека Адама Кадмона констелляция. Переходя от понятийного мышления к созерцающему, мы восстанавливаем в себе на индивидуальной основе бывшее мужески-женское единство до степени гармонического равновесия процессов кристаллизации и растворения, идущих в нашей крови. А далее задача сводится к тому, чтобы начать творить элементарный мир собственных мысле-сущностей, осознав сферу представлений-воспоминаний как коренящуюся в эфирном теле, которое силой живого мышления должно *четверичность* своих эфиров развернуть в *семеричность*, что предопределено его развитием в трех будущих зонах. Первым на этом пути в будущее должен быть рожден мысле-эфир, состоящий из интеллигибельных сущностей, сотворенных самим человеком. Работа над этим эфиром требует изменения качества мышления.

В чистом мышлении человеческому «я» (сначала низшему и личностному) противостоит, как мир инобытия, мир его абстрактных мыслей. Мы принимаем решение изменить качество этой противоположности тем, что снимаем себя как «я» (это происходит при переходе от 3-го к 4-му элементу лемнискаты мышления) и таким образом как бы выходим из индивидуальной «манвантары». Чтобы это наше решение соответствовало мировым законам развития (что открывает нам путь в будущее), оно должно быть свободно от всего, что обуславливает понятийное мышление.

Так достигаем мы сознательного отношения к жизненному эфиру, который можно поставить (как системообразующий принцип) в центр треугольника трех других эфиров. Он действительно сводит их в единство.

Совершенные (высшие) организмы, творимые праной, содержат в себе четыре эфира. Но когда органическая система восходит на ступень духовной индивидуализации, то жизненный эфир исполняет особую роль: он

разворачивает четверичность в семеричность индивидуальной духовной эволюции, которая приходит на смену видовой эволюции.

Всё содержание человеческого познания, все, так сказать, виды и подвиды мировоззрений, какими их обуславливает в человеке Космос, образуют нечто подобное еще одному царству природы: особого рода «твердь» будущих миров, *человеческое царство в собственном смысле слова, т.е. и сотворенное самим человеком*. На стороне живого духа ему соответствует жизненный эфир человеческих представлений.

Материальное явление элемента «земля» распадается. Материя мышления есть мир теней. Но эти тени способны так импульсировать человеческую бессознательную волю, что она становится волей в мышлении. Благодаря этому рождается еще один процесс — созерцание. В нем мужской и женский полюсы приходят духовно к синтезу, предвосхищая грядущее также и органическое воссоединение полов (но в состоянии более тонкой, чем современная, телесности) в одном человеческом существе.¹⁵⁰ Так дифференцированный во многих отношениях человек настоящего времени на следующем этапе развития (он уже начался теперь) вступает в процесс интеграции, который некогда приведет его к бытию в одном лишь Я-теле. Это будущее единство уже коренится в собственно человеческом царстве, в том *единообразии* его субстанции, которая обнаруживается в материи мысли и простирается до высшего Я. Это важно знать для понимания свободы как феномена Я, целиком основывающегося на самом себе.

Суммируя проведенные рассмотрения, мы приходим к единому образу системы «человек — мир». Большую его часть приводит в одной из лекций Рудольф Штайнер. Мы даем логически обоснованное ее дополнение, в котором нам раскрывается следующий (пятый) эволюционный шаг человека (рис. 123).



Рис. 123 (См. ИПН 266/1, S. 339.)

По поводу нового рисунка интересно отметить, что он напоминает полученный еще во введении рис. 2, из чего следует, что именно система «человек–мир» обуславливает антропоморфный характер всех человеческих изысканий. Система, которую представляет собой человек, делает явным методологическое намерение естествознания, которое оно не может осуществить, в первую очередь, по той причине, что теряет человека — главный системообразующий принцип, сводящий элементы и их связи в единство. Связи эти суть процессы, обуславливающие иерархию состояний элементов системы, материализующихся в результате инволюции Я-сознания и одухотворяющихся по мере его индивидуальной эволюции.

Полученная на рис. 123 систематизация позволяет нам глубже понять элементы рассматриваемого единства. Так, например, становится совершенно очевидным, что серфуры-процесс, рождающийся от соединения огня с воздухом, в более высоком смысле, как *закономерность* развития, выступает из Великой Пралаи при наступлении эоны Солнца. Подобного же рода и другие процессы. *Созерцание, находясь в том же ряду и будучи идеальным восприятием, также является процессом и основным законом, обуславливающим вторую половину развития эоны Земли и его переход в состояние будущего Юпитера.* И мы вновь говорим себе, что Гёте, поняв и развив в себе созерцающую силу суждения, решил (хотя, разумеется, лишь предварительно) главную задачу земного человека и всего эона! И мы можем хорошо понять, почему свою методологию Рудольф Штайнер начал развивать опираясь на Гёте.

Но вернемся к нашей системе. Мужской и женский принципы в ней являются связями более высокого, чем процессы, рода, — персонифицированными *связями связей*. Свое начало они берут также в состоянии Великой Пралаи. Выступая из нее, они разделяются. При этом женское проявляется как то, что *в каждом человеке* серфуры-процесс соединяет с меркуры-процессом. В результате, как мы видели, формообразование пришло к кристаллизации и выпадению осадка. Мужское, опять-таки в каждом человеке, следует представлять себе не как продолжение эволюции женского, а как его противоположность. Кристаллизацию-растворение (солевой процесс) мужское удерживает в «меркуры-состоянии». *Синтезом мужского и женского полагается переход солевого процесса в процесс созерцания.* Именно тогда и рождается человеческая свобода. Это для нас *ключевой* момент. Он столь значителен, что ради него произошла Мистерия Голгофы.

Полученная нами система «человек-мир» носит эволюционно-временной характер. Она может быть существенно расширена и конкретизирована. Для этого в нее необходимо ввести еще одно измерение — пространство индивидуального духа, простирающееся во все сферы бытия Универсума, на все планы четвертого состояния жизни (рунды). В нашем построении мы возьмем за основу рисунок, данный Рудольфом Штайнером в ответах на вопросы к лекции от 1 окт. 1911 г. (ИПН. 130), и дополним его сообщением, которое находим в эзотерическом уроке от 14 марта 1908 г. (ИПН.

266/1), где говорится о четырехчленном составе душевной деятельности человека. «В созерцании, — читаем мы там, — деятелен принцип Земли, поскольку человек воспринимает с помощью инструментов своих органов чувств. Симпатии и антипатии воздействуют на систему желез, на водный принцип. Вожделение воздействует на нервную систему, а Я должно принимать решение» (S. 346f.). Одним словом, перед нами система «человек», соединяющая в себе его биологическую и душевную сущности. Она пребывает в эфирно-физической глобе, но простирается вверх до первой глобы, за которой следует мир малой пралаи, а также вниз, в подприродное, где высшие сферы бытия духа имеют своих антиподов (рис. 124). Перед нами, таким образом, *всё* пространство Вселенной, и человек душевный простирается во все его выси и глуби, образуя с ним единство. Это значит, что *всё* происходящее в перечисленных четырех родах его душевной деятельности тотчас же отдается эхом на разных планах мирового бытия.

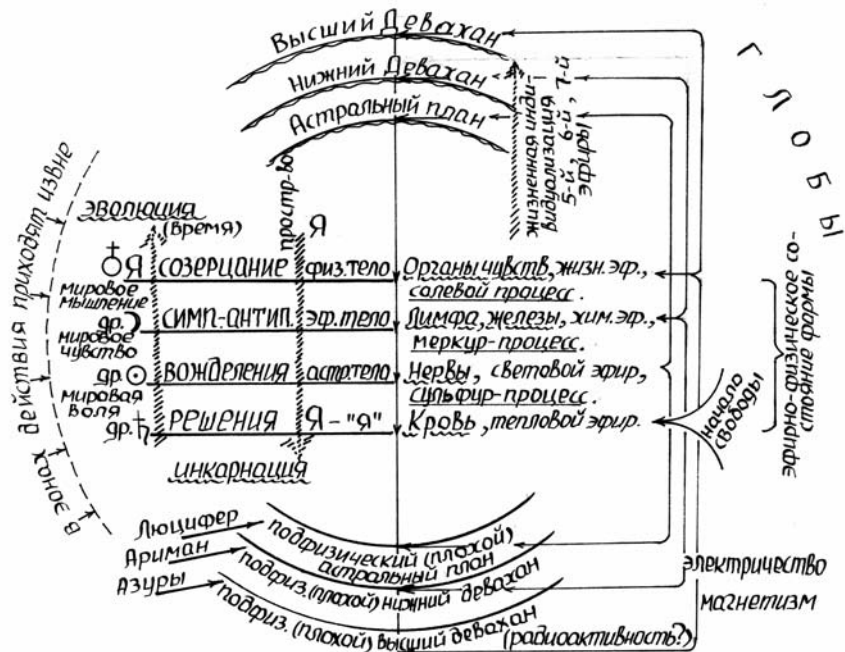


Рис. 124

Из высших сфер духа человек воплощается в элементы чувственного бытия. За онтогенезом его воплощения просматривается филогенез объективной эволюции. В ней творящие силы приходят извне. Ими являются мировая воля, мировое чувство, мировое мышление, наконец, мировое Я, которым одарен земной эон. Этим путем развивается человек в своей триединой душе по достижении примерно 21 года, когда в нем рождается низшее «я», способное принимать решение. С ним он работает в сфере вожделений души ощущающей, симпатий-антипатий души рассудочной и

стремится овладеть созерцающим мышлением на вершинах души сознательной, где вместо низшего «я» уже проступает Я высшее.*)

Путем, противоположным ходу эволюции, совершается индивидуальное развитие человека в зоне Земли. Он инкарнирует в земное тело, нисходя из сферы сил созерцания, которому предается его высшее Я, потом овладевает собственным эфирным телом (к 7-ми годам), астральным телом (к 14-ти годам) и, наконец, низшим «я» (к 21 году); его высшее Я, «погасая» (отдаляясь) в ходе воплощения, возрождается как малое, но индивидуальное «я».

В подприродных сферах человека подстерегают большие опасности. Из полученного рисунка видно, в каких родах душевной деятельности коренится влияние люциферических, ариманических и азурических сил. Объективно они являют себя в физических энергиях, за которыми стоит деятельность *падших* эфиров.

Так выглядит универсальная система «человек-мир». Она развивается во времени. К настоящему времени она сложилась такой, как это показано на рисунке. Все дальнейшие мировые метаморфозы следует выводить из этого ее образа, приведя его в связь с рис. 123.

5. От органического к духовному

Вернемся еще раз к рис. 123. Чтобы понять «Человека — II», с которого начинается будущее мира (это Homo liber), необходимо «Человека — I» изучить в единстве его органического и духовного существа. Органическое есть производное от высшего духовного, форма его явления. Промежуточную ступень между ними занимает душевное. На физически-органическом уровне душевное подготавливается благодаря тому, что, рождаясь на земле, человек «выворачивается» на сторону чувственного мира всей своей макрокосмической сущностью, получает голову и всю систему органов чувств построенными совокупностью зодиакальных сил; планетарными силами строятся его внутренние органы и жизненные процессы; в сердце образует свое представительство Солнце.

Система головы и нервов испытывает на себе действие космического мышления. Один род этого действия, в своем универсальном выражении, проникает в человека вплоть до костной системы, вызывает в организме тенденцию к минерализации, другой — проявляется в рефлектирующем мышлении, которое соответствует в человеке ступени физически-минерального бытия. Планетарная система в нас, или, как говорит об этом Рудольф Штайнер в курсе лекций «Оккультная физиология», «макрокосмическая мировая система как наша внутренняя мировая система» (ИПН. 128, 27.3.1911), обеспечивает жизнедеятельность нашего организма, обмен

*) Подробно об этом речь пойдет в главе XII.

веществ и проч. Совершенно особое положение занимают в нас кровь и деятельность сердца. Подобно Солнцу, которое в планетной системе является звездой, сердце вместе с кровеносной системой в своей организменной сути не выявляет своей главной тайны и предназначения.

Кровь является единственной субстанцией, проходящей (видоизменяясь, конечно) через все эоны человеческого становления. У земного человека при его нисхождении на физический план все образовалось из эфирной субстанции крови: нервы, мышцы, кости. Кровь в человеке — это то его субстанциональное, а также вещественное начало, которое всегда имеет отношение к я-сущности: сначала иерархической, потом человеческой. Названные выше «цвета» крови выражают, по сути, ступени овладения Я человеческой сущностью. От начала земных времен Я, будучи еще единым Я человечества, обусловило совершенно особый, человеческий характер всего того, что мы носим в себе как некие соответствия царствам природы.

Благодаря Я и крови человек обрел закрытую форму, образовал в эволюции некую «запруду», стал существом в себе, радикально преобразующим в соответствии с собственной природой почти все, что подступает к нему материально и духовно, извне и изнутри. Обмен человека с внешней средой имел в своем пра-начале (на древнем Солнце) характер дыхания-восприятия. Все, что развилось с тех пор, было дифференциацией дыхания. Его наиболее грубой формой стало питание, тонкими формами — восприятия чувств и мышление. При этом, что особенно важно понять, *всеми формами дыхания материя отражается и происходят процессы выделения*. Они, разумеется, не однородны, и их можно разделить на две группы, образующие *главную полярность* в человеке. Вот что говорит по этому поводу Рудольф Штайнер: «Это исключительно значительный момент, что наш организм действительно состоит из определенной взаимосвязи, взаимопринадлежности двух полярностей: в нем *однородные процессы* один раз совершаются так, что вторгаются в организм из Макрокосма и разыгрываются, скажем, грубым образом, с другой стороны, эти процессы, как следствие *сознательной жизни*, могут совершаться тонко». (ИПН. 128, 27.3.1911.) Резко прочерченной границы между ними нет, между ними происходит тесное взаимодействие, и тем не менее они поляризованы, и лишь благодаря тому стал возможен феномен я-сознания.

Первый, нижний, полюс этой полярности находится на самом грубом материальном уровне, и там он, в свою очередь, еще раз поляризуется: в органах пищеварения и дыхания. Тут мы имеем дело с двумя системами, вступающими в человеке во взаимодействие через кровь. Питание следует считать более внутренним процессом, дыхание — внешним. В процессе питания, как об этом неоднократно говорит Рудольф Штайнер, организм полностью отторгает все внешние предметы питания, они служат для него лишь силовыми импульсами, побуждающими эфирное тело из собственных сил порождать все необходимое для процесса жизни. Дыхание такой глубинной метаморфозы вещества не вызывает, однако и оно кончается выделением всего, что извне через дыхание вступает в человека.

Каждый предмет питания, говорит Рудольф Штайнер, имеет свой ритм. В процессе обмена веществ он пытается навязать себя человеческому ритму, и если подобное происходит, то нарушаются ритмы человеческого организма и дело кончается отравлением. Все формы существования пребывают в движении, в тех или иных состояниях колебания, вибрации; они, выражаясь физикалистски, «волновой» природы. Духовное звучание, космический ритм, достигающий нашего тварного мира как числовой (звуковой, химический) эфир, есть первоисток всех колебаний. Обладает ими и человек. Всякая форма существования отстаивает свой ритм и стремится навязать его другим. Если между разными ритмами возможно созвучие, то в веществах происходит химическая реакция.

Противодействуя ритмам предметов питания, человек наполняется внутренними переживаниями, формирующими его самость, ибо и в физическом теле он радикально отличается от животных и тем более растений. Когда питательное средство попадает в организм, то оно как бы натывается на внутренние органы, которые принуждают его ритмы подчиниться их ритмам. *Так начинается путь человека к духу.* Планетная система в нем (печень — Юпитер, желчный пузырь — Марс, селезенка — Сатурн, почки — Венера) противостоит себе в своем внешнем, материальном явлении. Организм разрушает формы питательных средств, их ритмы и переводит в лимфатическую систему лишь то, что подчинилось, стало соответствовать его собственным ритмам, актуализированным борьбой с чуждыми ритмами. Все, что не поддавалось разрушению, т.е. не потеряло себя, выделяется через кишечник, почки, кожу.

В планетной системе деятельность Солнца строго ритмически взаимодействует с деятельностью планет; их ритм управляется ритмом Солнца. Сатурн, как самая внешняя планета, выравнивает возникающие в системе нерегулярности и изолирует ее от внешнего космоса, охраняя тем ее собственные ритмы. Нечто подобное совершается и в человеческом организме (ведь недаром его называют микрокосмом). Предметы питания, с их собственными ритмами, несут ему хаос. Ритм же, напротив, необыкновенно регулярен. В деятельности, идущей от желчного пузыря (♁), печени (♃) к селезенке (♄), постоянно происходит выравнивание нарушенных питанием ритмов, приспособление их к ритму крови. Оградительную роль играет при этом селезенка, она даже увеличивается в размере, когда идет процесс пищеварения, атакующий ее чужими ритмами.

Деятельность преобразования, вызванная обменом веществ (понятие это не вполне соответствует сути дела, но другого пока нет), пронизывает всю человеческую организацию, и она есть деятельность отражательная. Управляет ею, в отличие от животных, не групповое «Я», пребывающее на астральном плане, а индивидуальное Я. Конечно, на подсознательном уровне его деятельность во многих отношениях также носит групповой, родовой характер, но она — *внутренне присуща* органическим процессам (не управляет ими извне), и потому она приводит к *душевной* деятельности, а затем к переживанию индивидуального я.

В ходе эволюции вся система обмена веществ в человеке сформировалась таким образом, чтобы мочь обслуживать движение крови. Я-существо движет кровь, а органы сформированы и работают так, чтобы мочь вчленив в себя кровообращение. Вся система сил в человеке преобразует питательные средства и приносит их в каждую точку организма таким образом, чтобы кровь повсюду могла двигаться так, как ей надлежит это делать, чтобы служить выражением Я. В процессе питания все законы жизнедеятельности организма ведут к образованию циркуляции крови (см. ИПН. 128, 26.3.1911).

Процесс питания вызывает в организме процесс согревания. Этот последний образует переход от органического к душевному. «Тепло в земной миссии превращается в сочувствие, — говорит Рудольф Штайнер. — Деятельностью организма мы пользуемся как топкой для согревания духа. Таков смысл миссии Земли, что человек, как физический земной организм, так вчленяется в организм Земли, что все физические процессы свое завершение, свой венец, обретают, в конце концов, в тепле крови, и что человек, как микрокосм, исполняя свое предназначение, это внутреннее тепло вновь претворяет, чтобы устремить его, как живое сочувствие и любовь, ко всему окружающему». (Ibid. 28.3.1911.)

С теплом связан элемент воли. Волящее Я действует в процессах метаболизма и в тепле крови, обуславливая второе первым. А далее из воли-тепла рождается смутное сновидческое сознание и осознанное чувство. Таков нижний и *внутренний* полюс человеческого существа. В нем через органическую деятельность зарождаются зачатки душевной жизни, физическое тепло Земли претворяется в тепло сердца, которым будет некогда наполнен эон Юпитера. Любовь и воля проявляются здесь в единстве, но не осознанно, не свободно.

* * *

Другой полюс человеческой раздвоенности связан с тонким дыханием, осуществляемым органами чувств. Он, в свою очередь, противоположен также средней системе — грубому дыханию воздухом.

Система дыхания, будучи противоположной системе обмена веществ (как внешнее внутреннему), имеет с ним и нечто общее. У нее также есть органы, опосредующие воздействие внешней среды (вдохнутого воздуха) на кровь. Это легкие (♀) и почки (♀) — внутренние планеты в человеке.*)

*) Почки в организме связаны с элементом воздуха, в них сильна внутренняя деятельность астрального тела, они приводят внешнюю субстанцию воздуха в связь с астральным телом; благодаря им происходит сильное видоизменение азота в организме. Легкие вместе с сердцем приводят субстанцию воздуха в связь с эфирным телом, а именно — кислород, который, не имея противовеса в почках, разрушил бы в нас формуобразование. Более подробно об этом см. ИПН. 218, 22.10.1922.

Второй своей частью легочное дыхание связано с верхним полюсом, обращенным на внешний мир; на том полюсе дыханием являются процессы восприятия и мышления. Воздействуя на ритмическое движение спинно-мозговой жидкости, дыхание легкими оказывает влияние на мышление. А еще «дыхание, — говорит Рудольф Штайнер, — образует синтез между восприятием и питанием». (ИПН. 343, S. 42.) Мы видим, таким образом, что принцип полярности в человеке «оснащен» рядом подобий, без которых полярности были бы не соединимы. Это важно отметить в методологическом плане.

Опосредуя противоположность между нервно-чувственной системой и системой обмена веществ и конечностей, дыхание приходит в тесную взаимосвязь с кровью, производит в ней очищающее действие. Это необходимо по той причине, что жизненные процессы вызывают в средствах питания разрушение их клеточных структур, порождая тепло. В процессе восприятия и мышления происходит разрушение клеток самого человека. В том и в другом случае кровь перегружается углеродом, отчего ослабевает связь физического тела с эфирным и астральным. Кислород воздуха удаляет углерод из крови. Через дыхание происходит «исцеление циркуляции крови» (В. 40, S. 9); благодаря же питанию она, в известном смысле, «заболевает»; заболевает она и от мышления. Весь жизненный процесс в человеке состоит, по сути, из перманентной взаимосмены заболевания и исцеления.

При более тонком дыхании органами чувств к человеку извне подступают объекты восприятия. В их действии на кровь они также проходят через ступень опосредования. Эту функцию выполняет нервная система, полярно противоположная системе обмена веществ. Человек является вывернутым по отношению к Космосу существом. Поэтому если в Космосе сфера Сатурна соприкасается с миром неподвижных звезд, то в человеке этот мир открывается «после» внутренних планет: Венеры (почки) и Меркурия (легкие) — как творец нервной системы.

В целом о становлении указанных соотношений Рудольф Штайнер говорит следующее: «Представьте себе различные втекающие [в вас] впечатления, оказанные на ваши органы чувств внешним миром, как они стягиваются, уплотняются в органы, переносятся во внутреннее человека и включаются в кровь; так предстоит крови верхняя часть человеческого организма — таким же точно образом, как предостоят ей внутренние органы: печень, желчный пузырь, селезенка. Мы имеем, таким образом, внешний мир, подступающий сверху к нашим органам чувств, как бы стянутым в органы и перенесенным вовнутрь человека, так что мы можем сказать: однажды мир соприкасается с нами извне; через органы чувств он устремляется в наш верхний организм и воздействует на нашу кровь; другой раз мир таинственно действует во внутренних органах, в которые стянулось происходящее вовне, в Макрокосме, и там воздействует на кровь... При этом мозг (и вся нервная система. — *Авт.*) соответствует нашей внутрен-



Рис. 125

го к душевно-духовному человеку (рис. 125). В ее нижней части главную роль играют силы, развиваемые внутри человека, в верхней — приходящие извне.

ней организации; а поскольку эта последняя наполняет нашу грудь и брюшную полость, то внешний мир как бы переносится в наше внутреннее». (ИПН. 128, 21.3.1911.)

Таковы подобия и различия между полюсами человеческого существа. Благодаря им существует трехчленный человек нервов, ритма и обмена веществ, представляющий собой лемнискату, которая образует *переходную ступень* от органическо-

* * *

Человек употребляет в пищу растение. Оно образовалось благодаря тому, что его эфирное тело собрало, организовало неорганическую материю, до которой мировое мышление довело развитие природы. Наш организм разрушает растительные формы в своей «живой» воде (водный организм весь пронизан эфирным телом); при этом из них освобождается мировое мышление, и оно «кристаллизуется» в нашем эфирном теле. Это солевой процесс; он включает в себя процессы растворения и кристаллизации в диапазоне от органического до мыслительного.

В середине между питанием и мышлением возникают восприятия чувств. Человек, питаясь, переживает вкус, запах, т.е. он осознает, как процесс питания воздействует на него. Но что происходит в питательных веществах — все они являются для нас «солями», — когда он разрушает их структуры, растворяет их, он осознать не может. Это процесс сверхчувственный. Кто способен его пережить, тот знает, что за мировым мышлением стоит мировая воля. Между мышлением и волей пребывает мировая жизнь. Действуя в процессе питания, они воспроизводят себя в нас, но на доиндивидуальном уровне.

Мировые мысли как таковые «кристаллизуются» (формопреобразуются) в нашем эфирном, а не астральном теле. Прафеноменально тот процесс представляет собой взаимодействие эонов Солнца и Сатурна. Теперь оно перенесено в условия земного зона, непосредственно в человека, каким он развивается начиная с древнелемурийской эпохи. Но разрушение питательных средств освобождает в нас не только мировое мышление, но и мировую волю. И тогда в нас возникает процесс согревания. Кровь получает элемент огня, «первоогня», еще не связанного с деятельностью

индивидуального сознания. Тепло *овнутряется*. Так вступает в человека жизненный эфир (прана), осознанный доступ к которому человеку закрыт со времен райского грехопадения. «Дерево жизни» и «дерево познания» разошлись в человеке еще на макрокосмическом уровне и продолжают расходиться и далее вплоть до настоящего времени. Их расхождение мы не осознаем по той причине, что оно не соприкасается с нашей высшей нервной деятельностью. С ним соприкасается симпатическая нервная система, объемлющая нашу внутреннюю «мировую систему» — внутренние органы. А эта нервная система изолирует процессы в органах от нашего сознания. Это означает, что эфирное тело в ней превалирует над астральным, что рождает во всем физическом теле лишь некое смутное самоощущение (см. ИПН. 134, 29.12.1912), с которого, собственно, начинаются восприятия чувств. То ощущение можно назвать чувством жизни, замечаемым нами, лишь когда в жизненных процессах происходят какие-либо нарушения.

Далее в процессе онтогенеза органов чувств мы все более удаляемся от древа жизни и приближаемся к дереву познания. Процесс в трех телах идет тут в двух противоположных направлениях, и оба они необходимы для развития системы восприятий чувств. С одной стороны, физическое должно возобладать над эфирным, что и влечет за собой процесс умирания в нервах, а с другой — астральное над эфирным, в результате чего развиваются семь жизненных процессов (планетарный микрокосм): согревание, репродукция и др., — являющихся предтечами развития земных восприятий чувств и их органов.

У человека жизненные процессы иные, чем у животного, именно потому, что через них предопределяется развитие системы осознанных восприятий чувств. Наконец, что касается самосознания, слияния Я с мышлением, чувствованием и волением, то оно достигается перевесом Я над астральным телом.

Описанные «перевесы» возникают в человеке по той причине, что *мировая воля* и *мировая мысль* противостоят в нем одна другой. Между ними вклинивается система дыхания. И тогда «удивительный, образованный эфирно малый мир (в человеке; кристаллизованные в эфирном мысли. — *Авт.*) начинает, когда над ним простирается дыхание, там и здесь, можно сказать, помрачаться, становиться неотчетливым. Многообразие сменяется единством, поскольку в воздухообразном живет астральный человек, как в водном — эфирный. В воздухе живет астральный человек, и через разрушение эфирных мыслей, через преобразование эфирных мыслей в силу, через астральное в воздушном человеке рождается [его собственная] воля...» (ИПН. 220, 13.1.1923.) Астральное захватывает воздушное и простирается над эфирно-водным.

В действие в таком случае приходят более высокие органы чувств. Нервной системе, поскольку она создана светом, особенно близки зрительные восприятия. Но свет, как мировое мышление, пронизывает и другие орга-

ны. Наравне со светом нас пронизывает звук. Его мы также переживаем всем организмом. Если мы, например, слушаем симфонию, то весь дыхательный процесс охвачен новой ритмикой. Наше воздухообразное — а когда мы дышим, то воздух пронизывает весь организм — формируется внешним ритмом и ударяет в формы мозга, опосредующие, подобно внутренним органам, внешние влияния. Ударяет оно через спинно-мозговую жидкость. При вдохе она из арахноидального пространства (в позвоночнике) вытесняется в голову. Этот «внутренний ритм восходящей и нисходящей (мозговой) жидкости ударяет в то, что благодаря звуку фигурирует в нашем органе слуха в качестве чувственного восприятия, и происходит постоянное взаимопроникновение внутренней музыки, вибрации нашего дыхания и того, что как процесс восприятия ударяет в наше ухо». (ИПН. 301, 21.4.1920.) Чувственное восприятие соприкасается с ритмическим процессом дыхания. При этом, как говорит Рудольф Штайнер в другой лекции, происходит постоянное осязание света через звук. Мы вдыхаем воздух, на его волнах в нас втекает астральное, световое, мыслительное, а мир звука в нас, «звучащий организм является, собственно, органом осязания для света. Свет всегда есть внешнее, звук — всегда внутреннее». (ИПН. 211, 1.4.1922.). — Не внешний, разумеется, звук, а рождаемое им изменение ритма в нас. Отторгнутый звук подобен выдоху. Выдох совершает воля. Так образуется в нас более высокое дыхание:

мысли (мировые) — вдох,
воля (наша) — выдох.

Происходит «осязание мировых мыслей через человеческую волю. Внутреннее касается внешнего. ... Воля стоит на месте звука, а мысль — света». (Ibid.)

* * *

Самое значительное совершается в человеке благодаря тому, что он способен сказать себе «я есмь», имея под собой опору в виде системы конечностей и обмена веществ. Приходящее в нашу голову — это лишь образы, тени. Ритмическая система приводит в связь верх и низ: «Выдох наполняет процесс дыхания тем, что приходит из обмена веществ: углекислотой. «Я есмь» — выдох... Вдох родственен «я не есмь» мышления». (ИПН. 205, 10.7.1921.) И тогда получается, что *мышление и воля суть две стороны одного явления, а мышление есть сублимированное дыхание.*

В другом отношении мышление и воля, воздух и вода — антагонисты. Воля встречает все вторжения света, чтобы их отразить. Она движется вместе с теплом крови туда, куда с астральным телом через нервную систему приходит свет. И тогда в месте соприкосновения нерва с кровью возникает процесс сгорания, сульфур-процесс. Клетки нервов разрушаются, образуется пепел. Процесс сгорания раздражает нерв. При этом каждое

восприятие сопровождается своим сульфур-процессом, потому и понятие является соответствующее ему. Единство же их изначально коренится в единстве мира. Лишь к человеку они подступают на разных путях. Вновь их единство в нас восстанавливает Я, вибрирующее в процессе дыхания между «я есмь» и «я не есмь».

* * *

Мы уже говорили о том, что силы мирового мышления творят в конце концов формы 4-й, эфирно-физической глобы. Они творят их из воли и чувства Мироздания и действуют в них как объективные мысли. К этим формам принадлежит также и человек. Поэтому в конечном счете (к этому «счету», правда, нелегко прийти) человек сливается с миром природы в единство. Творчество объективных мыслей стремится к своему идеальному выражению и в природе достигает его в царстве кристаллов с их удивительными математически строгими формами, поразительной чистотой красок, оказывающих эстетическое и даже этическое действие на душу человека. *) В царстве человека эти мысли приходят к чистой форме отражения, двигаясь по законам логики и, опять-таки, математики. Получается, что сила мирового мышления, действуя через силы Земли, входит затем в узкие границы нашего организма, пытаясь сделать нас своим идеальным отображением. Но если бы мы целиком отдались ее действию, «если бы мы отображали земное, — говорит Рудольф Штайнер, — то постепенно в ходе жизни наши органы, такие как легкие, а прежде всего извилины мозга и т.д., приняли бы кристаллообразные формы... Мы постепенно слагались бы из неорганических образований в некий род статуй.

Этому противится человеческий организм. Он остается при форме своих внутренних органов. ... Сила мыслей постоянно стремится сделать из нас отображение нашей физической земли, нашей физической земной формы... Но этому противится наша организация. В своем живом, в со-чувствии, в само-чувствии, в волевых импульсах она развивает всё необходимое, чтобы этого не допустить. ... мы сдерживаем мозг. Благодаря этому он отражает, и образуется мыслеобраз». (ИПН. 210, 17.2.1922.) Вместо того, чтобы стать геометрическими формами кристаллов, мы получаем науку геометрию.

Духовная сила вселенского *мышления*, приходя в человеке, как и в минерале, к своему пределу, становится трупом в человеческом мышлении, как в царствах природы трупом становится минерал. Физически-минеральный мир есть умирание Мироздания. *Жизнь* Мироздания, проявляясь в нашем эфирном теле, стремится материю обратить в дух и потому постоянно метаморфозирует ее. Но когда мы эфирное тело пронизываем

*) «Посмотрите на кристаллы Земли. В них воплощены отдельные слова универсального Логоса». (ИПН. 220, 13.1.1923.)

мыслями, то его действие на физически-минеральное принимает другой характер. Оно материю тогда просто *уничтожает*.

«Во внешнем мире, — говорит Рудольф Штайнер, — материя нигде не разрушается полностью. Поэтому новая философия и естествознание говорят о сохранении материи в мире. Но этот закон... действителен только для внешнего мира. Внутри человека материя полностью превращается в ничто» ради существования духа. (ИПН. 207, 23.9.1921.) Так это происходит, когда мысли встают из наших воспоминаний-представлений, т.е. *не в первом* своем явлении, астрально, когда им путь к крови «расчищает» восприятие, сжигая клетки нервов в соответствии с законами природы, а в индивидуально обусловленном соединении с эфирным телом. Восприятие мысли, встающей из воспоминания, качественно отличается от всех других восприятий. Мы имеем в таком случае дело с индивидуализированной не только как душа рассудочная, но и как Жизнедух частью эфирного тела. Он же есть мировой антагонист материи, материализации. Поэтому при восприятии воспоминаний-представлений материя не сгорает, а просто исчезает. Мировая воля высвобождается из нее и становится волей нашего Я. Она рождается в мировом ничто, будучи ничем не обусловленной. Именно этот вопрос разрабатывается в «Философии свободы», но не с эзотерической стороны.

Чтобы создать в себе *собственный* мир воспоминаний-представлений (см. гл. IX), необходимо воспринимать и мыслить о воспринятом, соединяться с элементом света, субстанцию мыслей, которая является световой, соединять с духовным светом астрального тела. Наиболее спиритуально этот процесс протекает в том случае, если мы мыслим о мышлении, чем создается предступень к идеальному восприятию, созерцающему мышлению. «Вы световые существа, — говорит Рудольф Штайнер, — ... и ваше мышление... является жизнью в свете. ... Мироздание, увиденное изнутри, — это свет, увиденное извне — мысли. Человеческая голова изнутри — это мысли, увиденная извне — свет»; свет и мысли суть одно и то же, но увиденное с разных сторон. (ИПН. 202, 5.12.1920.)

Формообразуя в инобытии, мировое мышление умирает. Оно умирает в свете. Свет мира овнутряется в астральном теле человека, а к свету в нас подступает внешний солнечный свет, и «когда мы видим что-либо, то от нашего глаза к мозгу пробуравливается канал (на микроуровне, разумеется. — *Авт.*), пробуравливается дыра, и через эту дыру скользит астральное тело, чтобы мочь видеть предмет. Об этом знал еще Платон. ... Через эту дыру человеческое Я соединяется с тем, что действует извне». (ИПН. 181, 2.4.1918.) Такова естественная основа восприятия.

Канал в нерве пробуравливается благодаря тому, что как только на наш орган чувств подействовал разрушитель (восприятие), в нем тотчас же усиливается обмен веществ. Но при этом еще наша воля, действующая в крови, встречается с мировыми мыслями. Начинается взаимодействие астрального с эфирным; в физическом же теле возникает сульфур-про-

цесс; а поскольку тело насыщено минеральным, то в процессе горения образуется «зола». Воля удаляет ее через выдох. Вдох же, напротив, приносит то, что делает возможным горение, — кислород. Ну и выдыхаем мы не чистый углерод, а CO_2 — углекислоту.

Пока углекислота не выдохнута, углерод образует материальный коррелят мышления. Мышление переживает его как пустоту и потому возвращается к себе, отражается.*) Кислород действует как материальный коррелят воли; воля же, действуя эфирно, уничтожает материю.

Там, где действия света-мышления, астрального, и воли-эфирного приходят во взаимосвязь, там от восприятий и мышления в крови образуются кристаллы. Воля их растворяет, когда Я нет в теле — во время сна. Днем же они также служат рефлексии.

Мышление и воля вызываются к действию восприятием, внешним или внутренним, в том числе и идеальным — воспоминанием о мышлении. Они являются всегда одновременно; разъединяет их пепло- и кристаллообразование. Эти выделения стоят в одном ряду с выделениями в органах дыхания и пищеварения. Соответственно имеет место три разных рода обмена человека с внешней средой, три рода дыхания. Дыхание органами чувств позволяет астральному и Я выйти из тела и соприкоснуться с внешним миром. Тогда возникает ощущение, а в крови — процесс сгущения и растворения. Далее идет солевой процесс; его производят мышление и воля. Его духовный коррелят — я-сознание.

Мысль, отраженная мертвой материей, холодна, абстрактна, строго закономерна. Она — словно духовный скелет в человеке. Вся головная система, согласно сообщениям Рудольфа Штайнера, была в определенный момент «выдохнута» Космосом, выдохнута с антипатией. Голова потому служит органом нашей свободы, что Космос исторгнул ее из себя. Наша симпатия, любовь к объекту познания сталкивается в голове с космической антипатией к небытию мыслей. Благодаря этому возникают восприятия. В них действует воля. Нашей симпатией мы связываемся с волей, которая оживляет то, что омертвляет, кристаллизует мышление. С волей-симпатией связан истинный антитезис в диалектике, антитезис-созидатель.

* * *

У Рудольфа Штайнера есть одно описание, которым мы резюмируем наше органически-алхимическое рассмотрение становления душевной жизни. Описывая дыхание, процесс вдоха как постоянное становление человека извне, из Макрокосма вовнутрь, разыгрывающееся в элементе воздуха (оно управляется астральным телом), Рудольф Штайнер говорит, что

*) Не образуйся углекислоты — мышление проникало бы в эфирное тело и вегетировало бы, строило бы нервную систему дальше.

в связи со вдохом в человеке совершается утончение дыхания, которое идет в сторону (в сферу) нервной системы. В связи с выдохом (он связан с эфирным телом и с жидким элементом) происходит огрубление дыхания, идущее в сторону обмена веществ.

В головной системе происходит вдыхание тепла из космоса и выдох его — но не наружу, а в самого человека. Выдыхаемое нервно-чувственной системой соединяется со вдохом легкими. Тепловой элемент приносит с собой также и макрокосмические свет, химизм, жизнь, но, соединяясь с дыханием, не отдает ему свет, а удерживает его; он отдает дыханию лишь химизм и витальность. Свет же наполняет человека как внутренний свет, становится в нем *мыслительной* деятельностью. Далее, на границе вдоха и выдоха, задерживается химический эфир; в человеке возникает внутренний химизм, который *чувствует*. Жизненный же эфир идет еще дальше. Процесс выдоха легкими соединяется с системой обмена веществ, и то, что остается в организме от выдоха, представляет собой сумму сил, формирующих обмен веществ (работающий в твердом элементе). В тонких процессах обмена веществ задерживается жизненный эфир и образует жизнь *воли*. Так возникают в человеке мышление, чувствование и воление.

Физическими проекциями этих процессов, их физическими проводниками являются нервная система, артериальное и венозное кровообращение. При этом на путях вдоха в нервно-чувственной системе, говорит далее Рудольф Штайнер, в человека входит также его прошлая карма, которая, струясь вниз, застаивается в венозных путях и приводит человека к действиям в смысле этой кармы. А через лимфатические пути, которые лишены даже жизненного эфира, приходящего сверху, и потому должны обеспечивать свою витальность тем, что приходит снизу, извне, в человека входит его становящаяся, будущая карма; она не пропускается вверх, в кровь, задерживается на переходе лимфы в кровь, образуя в подсознании некое средоточие, которое человек берет с собой за врата смерти. Между прошлой и будущей кармами ткется человеческая земная жизнь, представляющая собой «застой», возникающий между обеими кармами (см. ИПН. 318, 14.9.1924).

Таким образом, человек на определенном этапе развития, овладевая процессом дыхания, становится индивидуальностью, обособляет от природного свершения свои собственные причинно-следственные связи и начинает в мировом бытии вести отдельное, самостоятельное существование.

6. «И свет во тьму светит»

По ступеням сложности эволюционный процесс на Земле восходит от минерального к растительному и животному царствам. На вершине природного восхождения оказывается человек, нисшедший на Землю последним. Его воплощение в земную вещественность началось в 4-й глобе 4-й рунды с образования жизненного эфира и системы обмена веществ и конечностей,

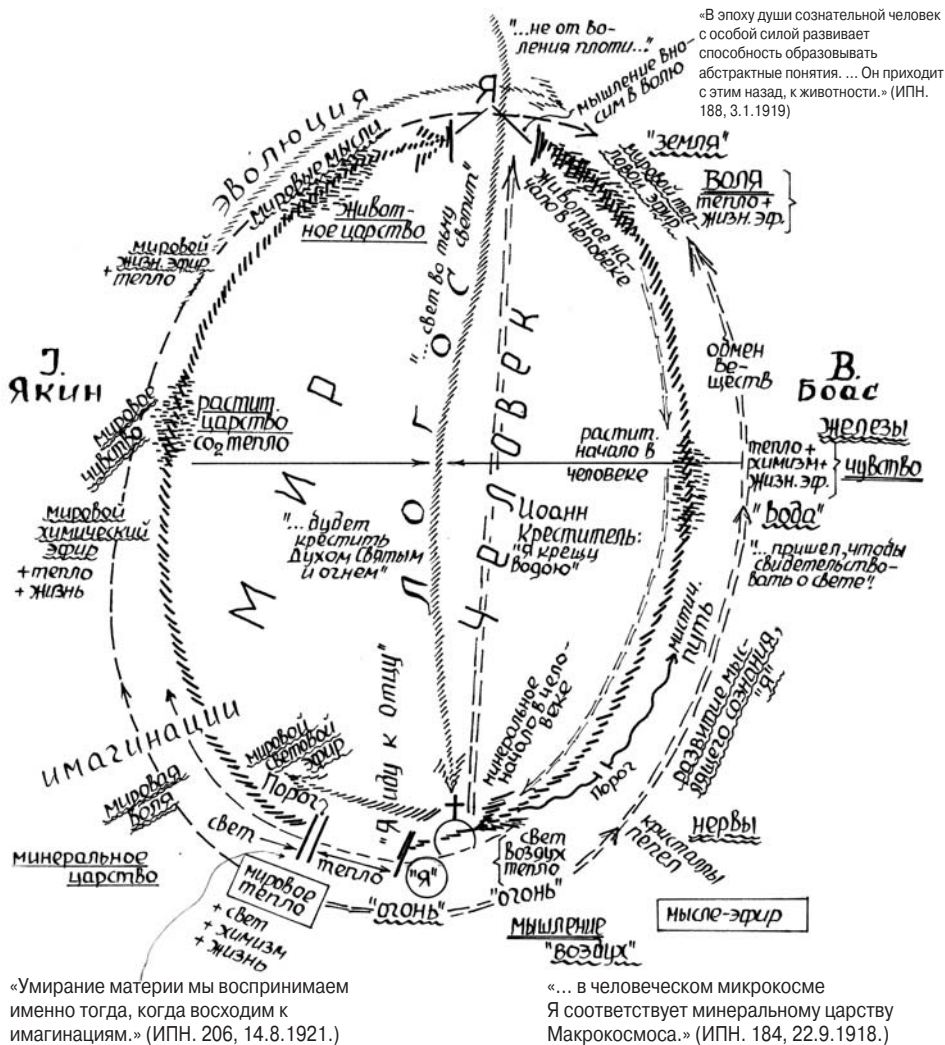


Рис. 126

в которую вошла воля. Так были созданы предпосылки для образования элемента «земля», необходимого для развития мыслящего я-сознания.

Мышление зародилось в связи со сгущением тепла до состояния «воздуха» и пронизания его световым эфиром. В результате мышления в человеке образовалось собственное минеральное царство, в котором он, двигаясь в обратном по отношению к природному становлению направлении, совершает путь по некоему полукругу (рис. 126, правая половина). Двигаясь от мирового Я, он достигает «ничто» мышления в материи и Порога сверхчувственного мира.

С понятийным мышлением человек как бы возвращается назад, к своей животной, растительной и минеральной природе. Возникает замкнутый

круг, не расторжимый средствами одной лишь философии. Выйти из него можно иными путями, которых два. На одном из них можно заглянуть за «зеркало» воспоминаний, о чем уже шла речь ранее. Теперь мы это можем выразить так: проникнуть сознанием в то, что блокирует симпатическая нервная система (тема главы IX). На другом пути следует волю внести в мышление, для чего мышление должно перестать рефлексировать. С элементами космического теплового и светового эфира нужно соединиться внутренним химизмом, в чувстве симпатии (преодолевая антипатию Космоса), т.е. в астральном, следует соединиться с эфирным и перейти в эфирное и пойти еще дальше — не вызывая в себе ни сульфурного, ни солевого процесса, — вплоть до встречи с волей, движущейся вместе с выдохом.

Движение такого рода — не из простых. Даже понять его исчерпывающим образом не просто. Но оно необыкновенно плодотворно. Свет, воздух, мысль, соединяясь с внутренней волей, переступают Порог сверхчувственного мира и входят в мир имажинаций, где правит мировая воля, с которой началось развитие человека на минеральной ступени.

Отрывая мысль от пеплообразования, человек готовит свое тело к возведению на такую ступень, где в нем останется лишь солевой процесс. Именно это совершил Христос с телом Иисуса из Назарета. В Ев. от Иоанна говорится, что Бог был рожден «не от воления плоти, не от человеческого воления» (согласно переводу Рудольфа Штайнера). Это значит, что макрокосмическое Я Христа вошло в Иисуса из Назарета при крещении на Иордане главным образом в головную, нервно-чувственную систему и лишь постепенно (в течение трех лет) овладело всем его существом.

Иоанн Креститель на Иордане выступает представителем человеческого водного организма. В течение трех лет свет Христов светит во тьму чувства и воли Иисуса, ибо даже великий посвященный являет собой в сравнении со Христом тьму. Христос преображает в Иисусе даже физически-минеральное тело, поскольку Его космическая мысль работает эфирно в солевом и других процессах. Преображенное физически-минеральное (материальное) тело Христа Иисуса после Голгофы все растворилось, из него высвободилось волевое тело, в котором любой человек, следуя за Христом, может «идти к Отцу» — к космической воле: сначала в мир имажинаций, где теперь Христос является человеку. Христос вновь соединяет наше «древо познания» с «древом жизни» — индивидуально соединяет нас с мировым химизмом и с жизненным эфиром.

* * *

Этой главой мы завершаем исследование проблемы, поставленной в конце первой главы «Философии свободы»: «вопрос о сущности человеческой деятельности предполагает другой: о происхождении мышления». (ИПН. 4, S. 26.)

Мы, конечно, далеко не исчерпали всего, что содержится в книгах и сообщениях Рудольфа Штайнера на эту тему. Но мы надеемся, что нам в какой-то мере удалось набросать более или менее целостную картину того, что происходит с мышлением от момента его зарождения и до перехода на имажинативную ступень. Задача — тоже не из элементарных, если учесть, что, например, о связи мышления с волей Рудольф Штайнер говорит: Вам здесь не выстроить системы, ибо «одно всегда является в то же время в определенном смысле другим». (ИПН. 194, 14.12.1919.) Нам пришлось пройти через целый лабиринт проблем, каждая из которых множеством связей прорастает в другие. Это поистине сложный *организм* знания, имея дело с которым, приходится на каждом шагу думать о том, как, исследуя одни связи, не затронуть без большой необходимости другие, что грозит «обвальным» ростом элементов познания и утратой контроля над ним.

В познании человек всегда вынужден мириться с неполнотой. И дело тут не в границах познания, а в способности организовать его процесс методологически. Однако и в своей частичности познание реально, если держится непротиворечивой связью своих элементов. Если мы построили дом, то перед нами некое строго организованное целое, несмотря на то, что миллионами связей он соединен с другими целостностями, а в Мироздании — лишь пылинка.

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ

Глава 9 (2). Идея свободы

От двух условий зависит возможность выведения идеи свободы. Во-первых, для нее требуется доказать, что существует лишенная предпосылок теория познания. Эту задачу Рудольф Штайнер решил в «Истине и науке» и в первой части «Философии свободы». Вторым условием является выведение *беспредпосылочного мотива (побуждения) к действию*, что как раз составляет предмет рассмотрений, к которым мы теперь подошли.

Мотивы и побуждения рождаются в душе, поэтому и результаты рассмотрений будут *душевные*, о чем мы были предупреждены еще на титульном листе книги. Душевные результаты всегда есть ступень *реализации* индивидуального я в совокупной деятельности мыслей, чувств и волеизъявлений. Предварительно мы занимались рассмотрением этих последних в предыдущих главах, где они еще оставались в плену наивного и метафизического реализма. Теперь необходимо увидеть их в развитии, выводящем волеие к свободному — не обусловленному ни абстрактным мышлением, ни чувственным восприятием — поступку.

Задача эта, решаемая в «Философии свободы», столь велика, что ее значение невозможно переоценить. Она уникальна. Нигде и никогда в истории цивилизации она не была решена, а в новое время в зависимости от ее решения находится, по сути, все будущее мира.

В силу особого значения главы 9 в составе всей «Философии свободы» мы дополним ее структурный анализ самостоятельной главой нашего комментария, надеясь этим выявить ряд направляющих линий, создать более осознанные, за счет привлечения методологических принципов, предварительные условия для духовнонаучного подхода к пониманию задач, решаемых современным человеком, нашедшим отношение к «Философии свободы».

По сути говоря, чтобы реально углубить переживание главы 9, потребовались бы многие и многие часы рассмотрений, проводимых в устном общении*). При написании книги такой возможности, разумеется, быть не может, что, правда, возмещается иной возможностью: более точно выводить и формулировать понятия.

Почему именно глава 9 выбрана в книге для самого решающего рассмотрения? Потому, что она дважды стоит под знаком антитезиса: находясь во *второй* части и будучи *вторым* элементом в ее структуре.

Поскольку, как мы уже говорили, второй *части* «Философии свободы» присущ характер *четвертого* элемента мыслеметаморфозы (созерцание),

*) Эту счастливую возможность автор, работая над книгой, имел в методологическом семинаре, который он вел в Свободной философской ассоциации в Швейцарии.

то в ее составе глава 9 есть антитезис (второй элемент) такого рода, что он соединяет в себе претворяющую силу *двух* элементов — *второго* и *четвертого*. И она нуждается в такой силе, чтобы совершить решающий «прорыв» в изложении.

Намерению автора здесь противостоит весь мир: все направления философии, данные психологии и биологии, религиозные настроения, теология, практический (неверно осмысленный) опыт людей, социология и даже политика. И вот всему этому Рудольф Штайнер дает в главе 9 решительный бой. Он долго готовился к нему, тщательно, с разных сторон обдумывал все *pro* и *contra*, но теперь нужный момент созрел. Иной страдающий ложной скромностью читатель может нам возразить: а не слишком ли много берет на себя д-р Штайнер? — Предмета для дискуссии в этом вопросе нет. Кто сможет вработаться в содержание «Философии свободы», понять ее в «контексте» мирового развития, каким его описывает Антропософия, для того станет самоочевидным, что Рудольф Штайнер берет на себя хотя и колоссальное, но *насуточно необходимое* дело, он работает в созвучии с актуальными проблемами развития, идет, что называется, в ногу со временем и *главную задачу* человечества решает основательно, убедительно, конкретно, блестяще.

Когда с девятой главой работаешь не впервые, то, приступая к ней, переживаешь, как в душе рождаются разного рода образы — музыкальные, исторические, например, русское Куликово поле. Чувствуешь, что Гений Европы был за работой, когда писалась эта книга, особенно когда в ней наступал ее кульминационный момент. Весь детерминизм прошлого, обросший множеством предрассудков и догм, восстает в душе всякого, стремящегося овладеть идеей свободы. И мир тот необходимо ступенеобразно трансформировать в нечто новое. Час его пробил, но это не означает, что он точас же должен быть «разрушен до основания». Еще во многих своих частях и для многих людей, не поспевающих за развитием, мир тот будет еще долгое время необходим и правомерен. Однако в нем должен быть положен конец всему, что продолжает претендовать на свою предопределяющую роль там, где уже созрели условия для свободы, где в нем уже занимается заря иного, будущего мира, мира другой мудрости, другой красоты, в котором любовь и свобода сливаются в единство.

Перевод существующего мира в новое состояние может быть либо эволюционным, либо революционным. «Философия свободы» предлагает первый способ; также и потому, что в современных условиях он является единственным, способным уберечь человечество от хаоса и ненужных мук развития.

Однако перейдем к структурному анализу главы 9. Мы уже показали, что элементы претворения (2, 4, 6) в семичленной метаморфозе представляют собой некоего рода «Янусов». Им всегда, с одной стороны, предстает нечто ставшее (тезис, синтез), а с другой — то, во что оно должно быть претворено. По этой причине как главе 2, так и главе 9 достаточно

иметь по два цикла. Но поскольку и эти главы должны представлять собой единство, в них возникает по три цикла. Таким образом, они целостны, но существуют борьбой, активным внутренним становлением своих частей. Всеопределяющая роль триединства не должна быть утрачена нигде и не должна носить условного, искусственного характера. Таковы общие принципы, но они выражаются по-разному в различных циклах. В главе 2, входящей в состав первой части, шел поиск в мире данного, в главе 9 необходимо искать решение, способное стоять целиком на самом себе.

В главе 2 все существенное было сказано в противостоянии ее циклов I и II. В первом из них, с апелляцией к опыту Гёте, выявляются психологические истоки переживания единства и разделенности мира. В душе человека рождается дуализм, а также и стремление перекинуть между «я» и миром мост. Второй, необычайно сложный по структуре, цикл, в котором показывается весь набор главных усилий философии ту пропасть преодолеть, противостоит и тезису цикла I, и тезису-главе 1. Он их снимает, но решения исследуемой проблемы, естественно, не дает. Нечто совершенно предварительное находим мы и в цикле III — некое лишь краткое психологическое закрепление позиции. Главное же, что породила в читателе глава 2, — это духовный потенциал, поле внутреннего напряжения, необходимое для работы с главой 3.

В главе 9 структура трех циклов зеркальна по отношению к главе 2. Это обусловлено тем, что в ней заключен и характер элемента 4: она должна не просто отразить все предыдущее содержание книги (эта задача в ней — предварительная), а перенести нас на другой «берег» — в а posteriori рефлексирования. Поэтому значение циклов в ней *нарастает* и решающую роль играют циклы II и III. В цикле I, подготовительном, или переходном, еще раз учитываются доводы противников свободы — как философов, так и психологов, и физиологов. Доминирует надо всем идея интуитивной формы мышления, и более косвенно — реальность лишенной предпосылок теории познания. Таков в главе *тезис*. Он вобрал в себя предыдущее содержание книги, где главным было познание — наука свободы. Второй цикл — антитезис — имеет дело с *опытом становления* свободы в триединой душе. Из познания и опыта рождается синтез — цикл III, в котором Рудольф Штайнер со всей решительностью дает бой противникам свободы и выигрывает его.

Таково триединство главы, но все существенное в ней дано в циклах II и III. В цикле II с помощью психологического анализа (а он может быть необыкновенно углублен психософски, чем мы будем заниматься в следующей нашей главе) структуры душевной жизни показано, как в ней реально вырастает возможность свободного мотива и побуждения к действию; в цикле III с позиций завоеванного дается отпор всем возможным возражениям на полученное в цикле II, а вместе с тем — всем аргументам противников свободы. В итоге в семичленной структуре мышления мы встречаем нечто уникальное: *самое значительное, новое содержание мы получаем*

в элементе антитезиса, т.е. элемент претворения вдруг становится также и содержательным элементом. В феномене свободы все уникально, в том числе и явление ее идей, все в ней остается исключительно подвижным. Итоги главы 9 — это, прежде всего, *метод* преобразования души, освобождающего ее от обусловленности. Иметь знание о нем имеет смысл лишь в том случае, если оно будет использовано на практике. А тогда *сам человек* делается *антитезисом* миру ставшего, но именно как *Я-сущность*, восходящая к свободе действий, проистекающих из нравственных интуиций. В этом состоит истинное подражание Христу души, типичной в современной культурной эпохе, — «фаустовской» души.

Мы говорили уже о том, что человек душевный есть новообразование во Вселенной. Дух и тело даны ему Богом и природой. Человеческая личность, я-сознание вызревают на почве чувств, в системе восприятий чувств. И созерцающая сила суждения, идеальное восприятие есть, по сути, ещё одно, *тринадцатое, чувство*. По этой причине в цикле I главы 9 доминирует мысль, в цикле III — воля, а вся суть становления в цикле II построена на чувстве. Чувство с его пластической, претворяющей силой, становясь созерцанием, и образует исключительно важное *содержание* претворяющих элементов 2 и 4.

В диалектической триаде первого цикла мы вновь встречаемся с основным противоречием человеческого существа: между миром восприятий и мышлением о нем. В прошлых главах нам, однако, было показано, что, имея дело с мысле-восприятиями, мы получаем единый мир. Итак: понятие — восприятие — восприятие понятия.

ЦИКЛ I

1. Понятие дерева обусловлено для познавания восприятием дерева. По отношению к определённому восприятию я могу из общей системы понятий выдвинуть только совершенно определённое понятие. Соединимость понятия с восприятием определяется мышлением при наличии восприятия, опосредованно и объективно. Связь восприятия с его понятием познается после акта восприятия; но принадлежность их друг к другу определена в самой вещи.
2. По-другому предстаёт этот процесс, когда рассматривается познание, выступающее в нём отношение человека к миру. В предыдущих рассуждениях была сделана попытка показать, что это отношение может быть выяснено путём направленного на него непредвзятого наблюдения. Правильное понимание такого наблюдения приводит к прозрению, что на мышление можно смотреть непосредственно как на заключённую в себе самой сущность. Кто находит необходимым привлекать для объяснения мышления как такового что-либо другое, скажем, физические мозговые процессы или происходящие позади наблюдаемого сознательного мышления бессознательные духовные процессы, тот заблуждается относительно того, что даёт ему непредвзятое наблюдение мышления. Наблюдающий мышление живёт во время этого наблюдения непосредственно внутри ду-

ховного самого себя несущего сущностного тканя (*Wesensweben*). Можно даже сказать, что желающий постичь сущность духовного в том облике, в каком оно *прежде всего* предстаёт человеку, может сделать это в основывающемся на себе самом мышлении.

3. При рассмотрении самого мышления сливаются воедино элементы, которые в иных случаях всегда *вынуждены* выступать раздельно: понятие и восприятие.

Вся триада взята, по сути, из первой части книги. Но там, в главе 7, все кончилось метафизическим реализмом. Попробуем кратко еще раз рассмотреть его опыт. В нас тут же должны проявиться итоги предшествующей работы: способность воспринимать *идеально*, т.е. интуитивно.

4. Кто этого не понимает, тот способен видеть в понятиях, выработанных при наличии восприятий, лишь теньевые копии этих восприятий, а настоящая действительность будет представлена для него самими восприятиями. Он даже построит себе метафизический мир по образу мира воспринятого; он назовёт этот мир миром атомов, миром воли, бессознательным духовным миром и т. д., смотря по тому, каков род его представлений. И от него ускользнёт, что со всем тем он всего лишь гипотетически построил себе метафизический мир по образцу мира *своих* восприятий.
5. Но кто понимает, как обстоит дело с мышлением, тому откроется, что в восприятии содержится лишь одна часть действительности, а другая принадлежащая к ней часть, которая только и позволяет явиться ей полной действительностью, *переживается* при пронизании восприятия мышлением. Он увидит в том, что выступает в сознании как мышление, не теньевую копию этой действительности, а покоящуюся на себе самой духовную сущность (*Wesenhaftigkeit*). И он может сказать о ней, что она возникает у него в сознании путём *интуиции*. *Интуиция* есть протекающее в чисто духовном сознательное переживание чисто духовного содержания. Только путём интуиции может быть схвачена сущность мышления.

Если и теперь к исследуемому тексту подойти чисто понятийно-содержательно, то мы вновь вынуждены будем сказать, что элементов 4 и 5 совсем недостаточно для выведения понятия интуиции. Но такой же «упрек» можно было бы сделать и Гёте, если, игнорируя его внутреннюю работу, взять лишь его итоговое утверждение, что все элементы растения есть метаморфизированный лист.

Несмотря на то, что содержание второй части «Философии свободы» также дано понятийно, все элементы в ней, повторяем, тяготеют к созерцательности, а противоречия носят экзистенциальный характер. Здесь идея свободы сталкивается с идеей несвободы по принципу «быть или не быть». И что интересно отметить: в социальной жизни это уже давно обстоит именно таким образом.

Индивидуализация полученного в элементе 5 состоит в том, что нам

предлагается осуществить ее самим, осознав, что *идея — реальна*. В этом случае необходимо пройти сквозь всю свою телесно-душевную организацию вплоть до того состояния, в котором она сама себя *упраздняет*. Сейчас эту задачу нужно поставить себе, а в цикле II — осуществить: *снять себя как понятийно мыслящее* (итогово) «я».

6. Лишь после того, как мы пробьёмся к добываемому благодаря не-предвзятому наблюдению признанию этой истины об интуитивной сущности мышления, нам удастся расчистить путь к созерцанию человеческой телесно-духовной организации. Мы узнаем, что эта организация не может оказать никакого воздействия на *сущность* мышления. Сначала этому утверждению *как будто бы* противоречит совершенно очевидное положение вещей. Для обыкновенного опыта человеческое мышление выступает лишь при и посредством этой организации. И это выступление проявляется настолько сильно, что истинное его значение может быть понято только тем, кто познал, что в мышлении эта организация ни в чём существенном не играет никакой роли.
7. А от понявшего это не сможет больше ускользнуть тогда и то, как своеобразна природа отношения человеческой организации к мышлению. Она не только не обуславливает ничего сущностного в мышлении, но даже отступает назад, когда начинается деятельность мышления; она упраздняет свою собственную деятельность, она очищает место, и на очищенном месте выступает мышление.

Так циклом I мы подготовили себя к тому совершенно особенному бою, какой наш монизм дает всем разновидностям дуализма, с которыми мы познакомились во 2-й и последующих главах. Мы также вполне подготовили себя к тому, чтобы всецело предаться методу созерцания, прекратить понятийную дискуссию с дуализмом. Дуалисту (подобно Иоанну в Апокалипсисе) как бы звучит теперь: «Взойди сюда, и покажу тебе, чему надлежит быть». (Апок. 4, 1)

Переход к онтологическому обоснованию свободы передвигает нас из нижней части мыслительной метаморфозы в верхнюю. Главным теперь становится совершающееся там. Светом обретаемых там созерцаний озарится и нижняя, диалектическая, часть лемнискаты, которая в первой части книги была для нас исходной в намерении проникнуть в верхнюю часть. Конкретно все это в главе 9 выражается в том, что три её цикла образуют диалектическую триаду, но такую, что *циклы II и III в ней соотносятся между собой как элементы 4 и 5!* Цикл I по отношению к ним есть тезис, в котором *синтезированы итоги* предыдущих противоречий в составе исследуемой проблемы. В цикле II понятийному противостоит созерцаемое, в котором, однако, мы остаемся особенно активны. Это созерцание есть становление. В цикле III мы будем работать с идеями «после вещей». В цикле II следует сопережить *самоочевидность становящегося*. Тогда в цикле III наши мысли будут иметь в себе субстанцию, и нужно будет дать им показать свою созидательную мощь. Так работает живое мышление.

Структура цикла II сложная (как это было и в главе 2; см. таблицу 2). До элемента 5 в нем происходит обычная метаморфоза, в элементе 6 она разделяется на два параллельных потока и в элементе 7 вновь воссоединяется. Итоговый элемент представляет собой подцикл (табл. 10).



Табл. 10

Основное противоречие, на котором строится диалектическая триада цикла II, возникает между мышлением и телесной организацией человека. Разрешается оно на пути возникновения я-сознания. В цикле I, как мы помним, противоречие было между мышлением и восприятием. Оно было разрешено в интуитивной природе мышления.

ЦИКЛ II*)

1. Сущностное, действующее в мышлении, имеет двоякую задачу: во-первых, оно оттесняет назад человеческую организацию в её собственной деятельности, а во-вторых, оно само становится на её место. Ибо также и первое — оттеснение назад телесной организации — является следствием мыслительной деятельности. И притом той её части, которая prepares *появление* мышления. Отсюда видно, в каком смысле мышление находит своё отображение в телесной организации. И если мы это увидели, то мы уже не можем

*) Цикл начинается даже не с самостоятельного абзаца; тем не менее, мы реально ощущаем необходимость сделать паузу перед его началом.

больше заблуждаться относительно значения этого отображения для самого мышления. Если кто-то ступает по размягчённой почве, то на ней отпечатываются следы его ног. Никому не придёт в голову сказать, что форма этих следов обусловлена силами почвы, действующими снизу вверх. *Этим* силам не станут приписывать никакого участия в создании формы следов. Точно так же и непредвзято наблюдающий существо мышления не припишет никакой части в этом существе следам в телесном организме, возникающим вследствие того, что мышление подготавливает своё появление посредством тела*).

*) Каким образом очерченное выше воззрение сказывается в психологии, физиологии и т. д., изложено автором с самых разных сторон в сочинениях, последовавших за этой книгой. Здесь же было необходимо отметить лишь то, что следует из непредвзятого наблюдения самого мышления.

2. Но тут возникает многозначительный вопрос. Если в *сущности* мышления на долю человеческой организации не приходится никакой части, то какое значение имеет эта организация внутри целостного существа человека?
3. Происходящее в этой организации благодаря мышлению не имеет ничего общего с существом мышления, но зато имеет отношение к возникновению из этого мышления я-сознания (Ich-Bewusstsein). Внутри собственной сущности мышления содержится действительное «я», а не я-сознание. Это ясно тому, кто именно непредвзято наблюдает мышление. «Я» может быть найдено внутри мышления, а я-сознание выступает благодаря тому, что в общем сознании запечатлеваются в вышеуказанном смысле следы мыслительной деятельности. (Таким образом, я-сознание возникает благодаря телесной организации. Но пусть это не будет спутано с утверждением, будто бы однажды возникшее я-сознание продолжает оставаться зависимым от телесной организации. Однажды возникнув, оно принимается в мышление и разделяет с тех пор участь его духовного существа.)
«Я-сознание» возводится на человеческой организации. Из неё истекают волевые действия. В духе предшествующих рассуждений некоторое прозрение в связь между мышлением, сознательным «я» и волевым действием может быть достигнуто только после наблюдения того, каким образом из человеческой организации возникает волевое действие.

Из сопоставления обеих триад, в циклах I и II, мы приходим к выводу, что противоположность между ними есть противоположность между высшим (истинным) Я и низшим «я», которое может быть названо я-сознанием. Противоположность эта вызывается наличием телесности. В душевной жизни телесность представлена элементом воли. Благодаря я-сознанию бессознательная воля входит в «я». Поскольку это «я» — низшее, то и волевые проявления в нем носят характер *побуждений*, сначала даже мало осознанных. Здесь имеет место действие, идущее снизу вверх, из телесной

организации в душу. Но у воли есть и высший аспект — он проявляется в интуиции. Действием из высшего Я он погружается вглубь души, до ее основания, оставаясь, тем не менее, *мотивом* деятельности. Низшее «я», я-сознание человека, ткется, таким образом, с двух сторон (см. рис. 35). В познании этого факта особенно большую роль играет самонаблюдение. В нем раскрывается «атомистика» душевной жизни. Она имеет три основополагающих ингредиента: чувство, волю и мысль (мы к этому вопросу подготовились в нашей главе XI).

4. При отдельном волевом акте мы имеем дело с мотивом и побуждением. Мотив есть фактор понятийный или же одного рода с представлением; побуждение есть фактор воления, непосредственно обусловленный человеческой организацией. Понятийный фактор, или мотив, есть сиюминутное основание воления; побуждение же — постоянное основание, определяющее поступки индивидуума. Мотив воления может быть чистым понятием или понятием с определённым отношением к восприятию, т. е. представлением. Всеобщие и индивидуальные понятия (представления) становятся мотивами воления благодаря тому, что действуют на человеческий индивидуум и определяют его к поступку в известном направлении. Но одно и то же понятие или одно и то же представление действуют на разных индивидуумов по-разному. Они побуждают различных людей к различным поступкам. Таким образом, воление есть результат не только понятия или представления, но также и индивидуального склада человека. Назовём этот индивидуальный склад — тут можно следовать за Эдуардом фон Гартманом — характерологической предрасположенностью. То, как понятие и представление действуют на характерологическую предрасположенность человека, придаёт его жизни определённый моральный, или этический, отпечаток.

Характерологическая предрасположенность образуется более или менее постоянным жизненным содержанием нашего субъекта, т. е. содержанием наших представлений и чувствований. Побуждает ли меня возникшее во мне в данный момент представление к волению — это зависит от того, как оно относится к остальному содержанию моих представлений, а также к особенностям моих чувствований. Но содержание моих представлений, в свою очередь, обусловлено суммой тех понятий, которые в течение моей индивидуальной жизни пришли в соприкосновение с восприятиями, т. е. стали представлениями. Эта сумма зависит опять-таки от моей большей или меньшей способности к интуиции и от круга моих наблюдений, т. е. от субъективного и объективного факторов опыта, от внутренней твёрдости характера и от места в жизни. В особенности же моя характерологическая предрасположенность определяется жизнью моих чувствований. Ощущаю ли я от известного представления или понятия радость или страдание, от этого будет зависеть, захочу ли я сделать их мотивом моей деятельности или нет. — Таковы элементы, с которыми приходится иметь дело при волевом акте. Непосредственно наличное представление или понятие, которые становятся мотивом, определяют цель, назначение моего воления;

моя характерологическая предрасположенность побуждает меня к тому, чтобы мою деятельность направить на эту цель. Представление о том, что в ближайшие полчаса нужно будет совершить прогулку, определяет цель моего действия. Но это представление только тогда возводится в мотив воления, когда оно встречается с пригодной для этого характерологической предрасположенностью, т.е. если благодаря моей предшествовавшей жизни во мне сложились представления, скажем, о целесообразности прогулок, о ценности здоровья, и далее, если представление о прогулке связывается во мне с чувством удовольствия.

Созерцание явило нам глубокую разделенность души на две части, в чем и коренится *первичный* дуализм — источник всякого философского дуализма.

5. Итак, нам следует различать: 1) возможные субъективные предрасположения, способные превратить известные представления и понятия в мотивы, и 2) возможные представления и понятия, способные так повлиять на мою характерологическую предрасположенность, чтобы возникло воление. Первые представляют собой *побуждения* (Triebfedern), а вторые — *цели* нравственности.

Духовные наблюдения (если они не сверхчувственные) — это умо-зрение. Они производятся ставшей личностью, и потому их противоречия трудно разрешимы; они коренятся в дуализме личности. Душевному наблюдению дан процесс становления я, следовательно, в них можно обнаружить возникновение всех последующих заблуждений духа (ума), а значит, и искоренить их в зародыше. Именно это нам теперь и предстоит пережить в отношении дуализма.

Проводить душевные наблюдения следует с помощью двух методов: 1) естественно-научного, когда дело идет о работе я-сознания, и: 2) интуитивного, когда в нас работает чистое мышление. Только так мы сохраним в душе отношение между низшим и высшим Я. Именно исключение одного из них искажает все психологические исследования.

Говоря о двух методах, не забудем о третьем. Он в данном случае состоит в том, что мы развиваем *семичленную метаморфозу созерцания*, восходя от чувственного наблюдения к интуитивному. В этом процессе трудно теоретизировать, в нем решающую роль играет сам субъект познания. В своей характерологической предрасположенности он имеет задачу снять не только телесную организацию, но и низшее «я», чтобы взойти к миру чистого, реального мышления, к космической интеллигенции, в интуиции. В своей понятийной основе человек имеет дело с *нравственной* (по определению) целью высшего Я, сначала погруженной в безнравственную часть души ощущающей, а потом восходящей по ступеням души, метаморфизирующей непросветленные субстанции своей характерологической предрасположенности. Так достигает он нравственных интуиций своего высшего Я.

Таким образом, нам надлежит созерцать обе половины собственной души. Одна из них пронизана, главным образом, жизнью чувств во всей их градации — от вожделения до чистой любви. Это сторона нашей личной жизни. У нее имеется четыре уровня. На них рождаются побуждения к действиям, образующие некую лестницу, по которой человек восходит к свободному волеию. Уровни эти суть *три души* и сфера, находящаяся между душой сознательной и Самодухом. Восхождение по ним есть процесс *индивидуализации*, поэтому в цикле теперь необходим элемент 6, вернее, *два* таких элемента, поскольку элемент 5 привел нас к двум реальностям.

Итак, переживем нашу собственную индивидуализацию на пути к свободному волеию, пролегающему через нашу характерологическую предрасположенность.

6 А. Побуждения нравственности мы можем найти, исследовав, из каких элементов складывается индивидуальная жизнь.

Первая ступень индивидуальной жизни есть *восприятие*, и притом восприятие органами чувств. Мы находимся здесь в такой области индивидуальной жизни, где восприятие непосредственно, без вмешательства какого-либо чувствования или понятия, переходит в волеие. Побуждение, с которым человек имеет здесь дело, можно обозначить просто как *влечение*. Удовлетворение наших низших, чисто животных потребностей (голод, половое влечение и т.д.) осуществляется таким путём. Характерная черта жизни влечений состоит в непосредственности, с какой отдельное восприятие вызывает волеие. Этот род обусловливания воли, свойственный первоначально лишь низшей чувственной жизни, может быть распространён также и на более высокие восприятия чувств. За восприятием какого-либо происшествия во внешнем мире мы даём тотчас же, без дальнейших размышлений и без всякого особого чувствования, которое связывалось бы с этим восприятием, следовать поступку, как это происходит в особенности при условном обхождении с людьми. Побуждение к такому поступку обозначают как *такт* или *нравственный вкус*. Чем чаще происходит такое непосредственное вызывание поступка восприятием, тем более приспособленным окажется данный человек к действиям, совершаемым исключительно под влиянием такта, т.е. *такт* становится его характерологической предрасположенностью.

Вторая сфера человеческой жизни есть *чувствование*. С восприятиями внешнего мира связываются известные чувства. Эти чувства могут стать побуждениями к поступкам. Когда я вижу голодного человека, моё сочувствие к нему может образовать побуждение к моему поступку. К чувствам такого рода относятся: чувство стыда, гордости, чести, смирения, раскаяния, сочувствия, мстительности, благодарности, почтения, верности, чувство любви и долга.*)

*) Полное перечисление принципов нравственности (с точки зрения метафизического реализма) можно найти в книге Эд. фон Гартмана «Феноменология нравственного сознания».

Наконец, третья ступень жизни — это *мышление и представление*. Путём простого размышления представление или понятие могут стать мотивами поступка. Представления становятся мотивами благодаря тому, что мы в течение своей жизни постоянно связываем известные цели воления со всё снова возвращающимися, в более или менее изменённой форме, восприятиями. В результате этого у людей, не совсем лишённых опыта, вместе с определёнными восприятиями всегда возникают в сознании также и представления о поступках, которые они или совершали сами в подобном случае, или видели, как они совершались другими. Эти представления встают перед ними как определяющие образцы при всех дальнейших решениях, они становятся членами их характерологической предрасположенности. Очерченное таким образом побуждение к волеию мы можем назвать *практическим опытом*. Практический опыт постепенно переходит в действие, в котором человек руководствуется исключительно лишь тактом. Это происходит в том случае, когда определённые типические образы поступков так прочно сочетались в нашем сознании с представлениями об известных жизненных ситуациях, что мы при наступлении такой ситуации, минуя всякое основывающееся на опыте размышление, от восприятия непосредственно переходим к волеию.

Высшей ступенью индивидуальной жизни является *понятийное мышление*, развертывающееся без всякой зависимости от какого-либо определённого содержания восприятий. Мы определяем содержание понятия посредством чистой интуиции, исходя из сферы идей. Такое понятие тогда сначала не имеет никакого отношения к определённым восприятиям. Когда мы вступаем в воление под влиянием указывающего на восприятие понятия, т.е. представления, то определяет нас окольным путём, через понятийное мышление, это восприятие. Когда же мы действуем под влиянием интуиции, то побуждением к нашему поступку является *чистое мышление*. Поскольку в философии привыкли называть способность чистого мышления *разумом*, то было бы вполне правомерно назвать описанное моральное побуждение этой ступени *практическим разумом*. Всего отчетливее это побуждение воли истолковано *Крейенбюлем* («Этическая свобода у Канта». Философский ежемесячник, том XVIII, часть 3). Я считаю написанную им об этом статью значительнейшим произведением современной философии, особенно этики. Крейенбюль называет означенное побуждение *практическим априори*, т.е. непосредственно из моей интуиции вытекающим побуждением к действию.

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

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

Нас не должно удивлять, что также и в характерологической предрасположенности, в ее верхних сферах мы пришли к побуждениям мыслительной природы. Так выражает себя в душе созерцающее начало. Наша индивидуальная жизнь возвышается в нас до идеального. Но как в таком случае можем мы идеальному отказать в реальности? Идеальные побуждения способны значительно сильнее изменять нашу личность, чем жизнь чувств. Так что же в таком случае над чем превалирует?

Второй, так сказать, столп душевной жизни образует ее понятийная основа. Все *мотивы* деятельности, которые она проявляет, имеют нравственную окраску. Побуждения обусловлены сиюминутной данностью характера. Понятийная же основа рефлектирует над своими явлениями. В ней мы всегда чувствуем себя пребывающими в некоем поле напряжения, где, с одной стороны, низшее человеческое стремится ум поставить на служение себе, а с другой — мы переживаем некий свет, «голос» высшего, разума, зовущего нас к нравственному усовершенствованию. С известным правом можно сказать, что человек эволюционирует в первую очередь в своей понятийной основе, для которой уровни характерологической предрасположенности суть объекты восприятия; их метаморфоза вторична, ее *закон* задает понятийная основа. Поэтому индивидуализация этой части элемента б дана в виде подцикла (Па). Противоречие в нем начинается с того, что мотив оказывается всегда отгороженным от воления побуждением, которое мотиву часто приходится преодолевать. Это дилемма ума и сердца.

6 В. (Подцикл Па)

Мотивы нравственности суть представления и понятия. ‡ Суще- (1.)
 ствуют моралисты, усматривающие мотив нравственности и в чув- (2.)
 ствовании; они утверждают, например, что цель нравственных по-
 ступков заключается в способствовании возникновению возможно
 большего количества удовольствия в действующем индивидууме.
 ‡ Однако не само удовольствие, а только *представление об удоволь-* (3.)
ствии может стать мотивом. *Представление* о будущем чувстве, а не
 само чувство может воздействовать на мою характерологическую
 предрасположенность. Ибо в момент совершения поступка самого
 чувства ещё не существует, оно должно ещё только быть вызвано
 поступком.

Но *представление* о собственном или чужом благе справедливо рассматривается как мотив воления.

В созерцании мы движемся по ступеням, параллельным тем, через которые мы прошли в характерологической предрасположенности. Сами

же ступени — иные. Две нижние из них — эгоцентричны; в мыслительном — это также сфера диалектики. На двух верхних имеет место нравственный прогресс, а с ним приходит любовь к объекту познания, любовь к поступку, способность созерцать идеи. Прямой эгоизм метаморфизируется в косвенный, а до того он есть такая же данность, как и побуждения. Но поскольку он мыслительной природы, то в нем содержится и сила саморазвития. *Наличие мотивов отличает человека от животного.* Мотивы есть прафеноменология высшего Я в человеке. Они есть формы, а Я — их содержание. В подцикле Па из созерцания форм (4) рождается идеальное восприятие содержания (5), которое вскрывает нам истоки нравственного прогресса индивидуальности. Истинная индивидуализация возникает лишь в душе сознательной, где косвенный эгоизм разрастается до размеров интересов человечества (6). К всеединству же эволюция понятийной основы приходит лишь в сфере, где мотив нравственности приобретает характер понятийной интуиции. Тогда происходит *слияние* мотива, доходящего до нравственной интуиции, с побуждением, обретающим характер мотива.

Принцип, следуя которому человек стремится посредством своих (4.) действий добиться наибольшей суммы удовольствия для себя, т.е. достигнуть индивидуального счастья [блаженства], называется *эгоизмом*. Этого индивидуального счастья пытаются достигнуть либо за счёт того, что беззастенчиво заботятся только о собственном благе и стремятся к нему, хотя бы даже ценою счастья других индивидуальностей (чистый эгоизм), либо же содействуя чужому благу в расчёте на благоприятное опосредованное влияние на собственную личность со стороны счастливых чужих индивидуальностей или из боязни нанесения вреда другим индивидуальностям подвергнуть опасности и собственные интересы (мораль, основанная на расчёте). Конкретное содержание принципов эгоистической нравственности будет зависеть от того, какое представление о собственном или чужом счастье составляет себе человек. Сообразно тому, что он считает жизненным благом (благополучие, надежду на счастье [блаженство], избавление от различных зол и т.п.), он будет определять содержание своего эгоистического стремления.

Следующим мотивом можно считать чисто понятийное содержание поступка. Это содержание относится не исключительно лишь к отдельному поступку, как это имеет место в представлении о собственном удовольствии, а к обоснованию поступка исходя из целой системы нравственных принципов. Эти принципы морали могут управлять нравственной жизнью в форме отвлечённых понятий, когда отдельному человеку незачем даже думать о происхождении этих понятий. Мы просто ощущаем тогда подчинение нравственному понятию, простёртому над нашим поведением как заповедь, как нравственная необходимость. Обоснование этой необходимости мы предоставляем тому, кто требует нравственного подчинения, т.е. признаваемому нами нравственному авторитету (главе семьи, государству, общественному обычаю, церковному авторите-

ту, божественному откровению). Особый род подобных принципов нравственности составляют такие случаи, когда заповедь сообщается нам не каким-либо внешним авторитетом, а нашим собственным внутренним миром (нравственная автономия). Внутри нас самих слышим мы тогда голос, которому обязаны подчиниться. Выражением этого голоса является *совесть*.

О нравственном прогрессе можно говорить в том случае, когда человек перестаёт делать мотивом своих поступков просто заповедь внешнего или внутреннего авторитета и пытается понять основание, в силу которого какое-либо правило поведения должно действовать в нём как мотив. Этот прогресс заключается в переходе от авторитетной морали к действию исходя из нравственного понимания. На этой ступени нравственности человек отыскивает потребности нравственной жизни и, исходя из их познания, определяет свои поступки. Такими потребностями являются: 1) возможно большее благо всего человечества ради самого только этого блага; 2) культурный прогресс, или нравственное *развитие* человечества ко всё большему совершенству; 3) осуществление индивидуальных нравственных целей, постигнутых чисто интуитивно.

Возможно большее благо всего человечества понимается, естественно, разными людьми по-разному. Это правило относится не к определённому представлению о таком благе, а к тому, что каждый отдельный человек, признающий этот принцип, старается делать то, что, согласно его мнению, более всего способствует благу всего человечества.

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

Принципы как всеобщего блага, так и культурного прогресса покоятся на представлении, т.е. на том отношении, в какое мы содержание нравственных идей ставим к определённым переживаниям (восприятиям). Но высший из мыслимых принципов нравственности — это тот, который не содержит заранее никакого такого отношения, а вытекает из источника чистой интуиции и лишь впоследствии ищет отношение к восприятию (к жизни). Определение, чего следует желать, исходит здесь от другой инстанции, чем в предыдущих случаях. Приверженец нравственного принципа всеобщего блага при каждом своём поступке будет сначала спрашивать, что принесут к этому общему благу его идеалы. То же самое станет делать и сторонник нравственного принципа культурного прогресса. Однако существует ещё высший принцип, не исходящий в каждом случае из определённой конкретной нравственной цели, но признающий известную ценность всех норм нравственности и в каждом данном случае всегда спрашивающий: какой из моральных принципов является здесь наиболее важным? Может случиться,

что при одних условиях кто-то сочтёт более правильным и сделает мотивом своего поведения содействие культурному прогрессу, при других — содействие всеобщему благу, при третьих — достижение собственного блага. Но когда все прочие основания для принятия того или иного решения отступают на второе место, тогда на первый план выдвигается сама понятийная интуиция. Тем самым остальные мотивы лишаются своего руководящего положения, и мотивом действия служит только его идейное содержание.

Тождество чистого мышления и нравственной интуиции венчает цикл II. В его элементе 7 элементы 6А и 6В сливаются в единство. Получаемый результат необыкновенно значителен и реален, он имеет собственную семичленную структуру. Совпадением *побуждения* с *мотивом* полагается начало монизма «Философии свободы», в котором индивидуальное воление приходит к единству с моральной интуицией. Это не просто *мысле-монизм*, а *жизне-монизм*. И ему еще раз приходится столкнуться с нравственным дуализмом кантовой философии. На этот раз речь уже идет о «быть или не быть» человеческой индивидуальности. Голос этического индивидуализма начинает звучать бескомпромиссно и даже, надо сказать, радикально.

(Подцикл IIв)

7. Среди ступеней характерологической предрасположенности мы (1.) назвали наивысшей ту, которая действует как *чистое мышление*, как *практический разум*. Среди мотивов мы обозначили теперь как наивысший *понятийную интуицию*. При более точном размышлении вскоре выясняется, что на этой ступени нравственности побуждение и мотив совпадают, т.е. что на наше поведение здесь не действуют ни заранее определённая характерологическая предрасположенность, ни внешний, принятый за норму нравственный принцип. Поступок, таким образом, перестает быть шаблонным, совершённым по каким-либо правилам, а также и не таким, который после внешнего толчка выполняется человеком автоматически, но определяется исключительно своим идеальным содержанием.
- Своей предпосылкой такой поступок имеет способность человека к моральным интуициям. У кого нет способности в каждом отдельном случае переживать особое правило нравственности, тот никогда не достигнет и поистине индивидуального воления.
- Прямой противоположностью такого принципа нравственности (2.) является кантово: поступай так, чтобы принципы твоего поведения могли иметь значение для всех людей. ‡ Это положение — смерть (3.) для всех индивидуальных побуждений к действиям. Решающее значение для меня может иметь не то, как поступили бы *все* люди, а как следует поступить мне в индивидуальном случае.

Созерцание в подцикле совсем краткое. Его объект — мнение оппонента. В сфере нравственности работают глубинные слои человеческого духа, что порой приводит даже к религиозным войнам. «Философия сво-

боды» выводит подобную «конфликтность» в единственно правомерную сферу: в индивидуальный дух. В нем соприкосновение с нравственным детерминизмом пробуждает вместо войны и революции могучие силы индивидуального освобождения от внешнего, группового и низшего (страсти) принуждения.

Поверхностное суждение могло бы, пожалуй, возразить на сказанное: (4.) Каким это образом поведение может в отдельном случае и в отдельной ситуации носить индивидуальный характер и в то же время определяться чисто идеально из интуиции? † Это возражение основывается на смешении нравственного мотива с воспринимаемым содержанием поступка. Последнее *может* служить мотивом и служит им, например, в случае культурного прогресса или в действии, проистекающем из эгоизма и т.п.; если же поступок основывается на чисто нравственной интуиции, то его воспринимаемое содержание мотивом *не является*. Моё «я», конечно, направляет свой взор на это содержание восприятия, но отнюдь не *определяется* им. (5.) Этим содержанием пользуются лишь для того, чтобы образовать себе *познавательное понятие*, но относящееся сюда *моральное понятие* «я» заимствует не из объекта. Познавательное понятие, почерпнутое из какой-либо определённой ситуации, в которой я нахожусь, только тогда бывает одновременно и моральным понятием, когда я стою на точке зрения того или иного морального принципа. Если бы я захотел стоять, например, всецело на почве морали всеобщего культурного развития, тогда я шествовал бы в мире по заранее начертанному маршруту. Из каждого события, которое я воспринимал бы и которое могло бы занимать меня, проистекала бы, в то же время, и нравственная обязанность, а именно — способствовать в меру моих сил тому, чтобы означенное событие послужило на пользу культурному развитию. Кроме понятия, раскрывающего мне природно-закономерную связь какого-нибудь события или вещи, к ним оказывается привешенной ещё и нравственная этикетка, содержащая для меня, морального существа, этическое указание, как мне следует себя вести. В своей области эта нравственная этикетка правомерна, но при более высокой точке зрения она совпадает с идеей, возникающей у меня по отношению к конкретному случаю.

Монизм несет душе понимание, мир, гармонию. Но монизм интуитивизма — вещь совсем не простая, а главное — не всеобщая. Мы имеем здесь дело с этическим *индивидуализмом*.

Люди по-разному способны к интуиции. У одного идеи бьют (6.) ключом, другой добывает их себе с трудом. Положения, в которых живут люди и которые слагают арену их деятельности, не менее различны. Как поступает человек — это, следовательно, зависит от того, как действует его способность к интуиции в определённой ситуации. Сумму действующих в нас идей, реальное содержание наших интуиций составляет то, что — при всей всеобщности мира идей — в каждом человеке образовано индивидуально. Поскольку

это интуитивное содержание простирается на поведение, оно есть нравственное содержание индивидуума. Дать изжить этому содержанию является высшим моральным побуждением и в то же время высшим мотивом для того, кто понимает, что все остальные моральные принципы в конечном счёте соединяются в этом содержании. Эту точку зрения можно назвать *этическим индивидуализмом*.

Наконец, мы приходим к *высшей простоте* всеобщего и единства.

Решающим для интуитивно определяемого поступка в каждом (7.) конкретном случае является нахождение соответствующей, совершенно индивидуальной интуиции. На этой ступени нравственности речь о всеобщих понятиях нравственности (о нормах, законах) может идти лишь постольку, поскольку они проистекают из обобщения индивидуальных побуждений. Всеобщие нормы всегда предполагают наличие конкретных фактов, из которых они могут быть выведены. Но факты сначала *создаются* человеческим поведением.

В цикле III встает задача осуществить исключительный по трудности синтез. Его, поистине, можно уподобить синтезу «Страшного суда». Он рождается в напряженнейшей борьбе двух крайних противоположностей: свободы и несвободы. Диалектическое начало пронизывает все элементы цикла. Элементы противоречия (т.е. 1-й и 2-й) возникают по ходу содержания восемь раз (табл. 11). Так выражает себя повышенная динамичность, жизненность цикла.

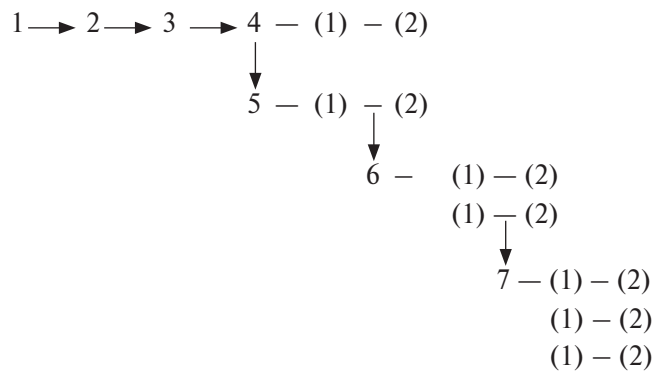


Табл. 11

Во втором цикле идея познания и действительность, данная в созерцании, достигли вершины своего развития: они воссоединились и стали духовной действительностью. Отстаивая их права, мы теперь отстаиваем не мнение, не мировоззрение, а *реальность*. В ней — будущее мира, будущее христианского человечества. Однако старый мир отрицает его. Мировой

дуализм отныне будет во все большей мере обрекать людей на отставание и даже уводить их из потока нормальной эволюции. *Проблема свободы становится проблемой вечной жизни души.* И не следует удивляться, что против нее восстают все силы тьмы и умирания. Неизбежный в этом случае накал борьбы — благо для понимающего, сильного, самосознающего Я и серьезная опасность, непреодолимое препятствие для ума догматического, слабого. Эта борьба уже давно идет в мире. Ею вызваны к жизни сочинения Ницше, которые плохо и ложно понимают в мире несвободы. Ее горячим дыханием пронизана музыка Вагнера, поэтому так старательно принижают ее идеологи порабощения человеческого духа.

«Гибель богов» грандиозно звучит в третьем цикле девятой главы, но «боги» те — иные, чем у Вагнера, они суть «идолы пещеры» Бэкона Веруламского. Совладать с ними, как показала история человеческой мысли, не в силах ни один вид одностороннего монизма, а только монизм идеал-реализма. Живая, сильная мысль Рудольфа Штайнера, подобно копью Св. Георгия, разит этих «идолов» сумрака, и гром божественного гнева звучит над ними в высях человеческого сознания: гром и трубы «Последнего суда». Они предупреждают: *Медлить больше нельзя! Лишь свободные войдут в Царство Небесное!*

Как вступительную арию новой, самой последней Мистерии (в ней звучит «музыка сфер») человеческого становления мог бы пропеть, явись он вновь в наше время, Парсифаль то, что составляет тезис третьего цикла. Мысль в нем течет ясно, чисто, она — о любви к поступку. Все вопросы на этот раз уже поставлены, и на них дан ответ; опыт ученичества у Треврицента (путь к нему пролегал через три души с ее двумя основами) усвоен. Сама человеческая голова в ее физически-эфирно-астральном явлении осознана как символ Св. Грааля. К ней от сердца течет поток эфиризированной крови. Он очищает от порабощающих страстей и сияет чистым духом.

ЦИКЛ III

1. Когда мы отыскиваем закономерное (понятийное в поведении (1.) индивидуумов, народов, эпох), то получаем этику, но не как науку о нравственных нормах, а как естественное учение о нравственности. Лишь добытые таким путём законы относятся к человеческому поведению так, как законы природы к отдельному явлению. Но они отнюдь не тождественны с побуждениями, которые мы кладем в основу нашего поведения. Если хотят понять, благодаря чему поступок человека проистекает из его *нравственного* воления, то надо сначала посмотреть на отношение этого воления к поступку. Надо прежде всего обратить внимание на поступки, при которых это отношение является определяющим. Если я или кто-нибудь другой впоследствии размышляет над таким поступком, то может выясниться, с какими правилами нравственности мы имеем здесь дело. В то время как я совершаю поступок, мною движет правило нравственности, но лишь постольку, поскольку оно может жить

во мне интуитивно; оно связано с *любовью* к объекту, который я хочу претворить в жизнь своим поступком. Я не спрашиваю ни у какого человека и ни у какого правила: должен ли я совершить это действие, — но я совершаю его, как только постиг его идею. Лишь благодаря этому поступок является *моим*. ‡ Кто действует только (2.) потому, что признаёт определённые нравственные нормы, у того поступок является результатом начертанных в его моральном кодексе принципов. Он сам — лишь исполнитель. Он есть лишь автомат более высокого порядка. Бросьте в его сознание побуждение к действию, и тотчас же механизм его моральных принципов придёт в движение и сработает закономерным образом, чтобы был совершён какой-нибудь христианский, гуманный, кажущийся самоотверженным поступок или же поступок, преследующий цели культурно-исторического прогресса. ‡ Лишь когда я следую моей любви (3.) к объекту, я сам являюсь тем, кто совершает поступок. ‡ На этой (4.) ступени нравственности я совершаю поступок не потому, что признаю над собой какого-нибудь господина, или внешний авторитет, или так называемый внутренний голос. Я не признаю никакого внешнего принципа моего поведения, потому что основание поведения, любовь к поступку я нашёл в себе самом. Я не проверяю рассудочно, хорош ли мой поступок или плох; я совершаю его потому, что я его *люблю*. ‡ Он оказывается «хорош», если моя погружённая (5.) в любовь интуиция правильным образом пребывает внутри интуитивно переживаемой мировой связи; он «плох», если это не так. ‡ И я не спрашиваю себя: как поступил бы другой человек в моём (6.) случае? — но я поступаю так, как вижу себя — как особую индивидуальность — побуждаемым волею. ‡ Не что-либо общепринятое, (7.) не всеобщий обычай, не общечеловеческое правило, не какая-нибудь нравственная норма непосредственно руководят мною, а моя любовь к поступку. Я не испытываю никакого принуждения — ни принуждения природного, которое руководило бы мною при моих влечениях, ни принуждения нравственных заповедей, но я просто хочу осуществить то, что лежит во мне самом.

Такова позиция этического индивидуализма, которая есть *новая реальность мира*. Она онтологична и целостна, поэтому элемент 1 представляет собой семичленный цикл метаморфозы. По содержанию это, если угодно, и тема Лоэнгрина, вступающего в «Брабантское царство» современной цивилизации. Посланца Монсальвата «брабантцы» не понимают:

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

Но посланцы Богов являются к людям не для того, чтобы высокомерно доминировать над ними. Высшее склоняется к низшему, чтобы возвысить его. Здесь «последние» могут быть «первыми». Достаточно лишь иметь добрую волю к развитию, и взаимопонимание человека с Богом, Который пришел в его среду, чтобы сделать его свободным в высшем смысле, — возможно.

А еще синтез в цикле III говорит о том, что времена изменились. На этот раз миссию хранителей Грааля сорвать не удастся. *Катехизис материализма, номиналистически-естественнонаучный органон Бэкона сменяется органон Духовной науки*. Он основан на логике созерцающего мышления, на новом качестве индивидуального духа. Благодаря ему человек обретает силу преобразовать все окружающее, а прежде того — самого себя.

3. Мой ответ на это напрашивающееся само собой и всё же возникающее лишь из непонимания того, что здесь разумеется, возражение состоит в следующем: Кто хочет познать сущность человеческого воления, тот должен различать между путём, который доводит это воление до определённой ступени развития, и тем своеобразным характером, который принимает воление, приближаясь к этой цели. На пути к этой цели нормы играют свою правомерную роль. Цель же состоит в осуществлении чисто интуитивно постигнутых нравственных целей. Человек достигает таких целей в той мере, в какой вообще обладает способностью возвышаться до интуитивно постигаемого идейного содержания мира. В отдельном волении к таким целям по большей части примешиваются в качестве побуждений или мотивов другие элементы. Но интуитивное всё же может действовать определяющим образом или участвовать в определении человеческого воления. Что человек *должен* делать, это он делает; он является ареной, на которой долженствование становится действием; но его собственный поступок есть тот, которому он как таковому даёт возникнуть из самого себя. Побуждение может быть при этом только чисто индивидуальным. И поистине индивидуальным может быть только волевой акт, возникший из интуиции. (1.)
- ‡ Деяние преступника, что-либо злое может быть названо изживанием индивидуальности в том же смысле, как и воплощение чистой интуиции, лишь в том случае, если мы причислим к человеческой индивидуальности также и слепые влечения. (2.)
- ‡ Однако слепое влечение, толкающее к преступлению, проистекает не из интуитивного и принадлежит не к индивидуальному в человеке, а к наиболее всеобщему в нём, к тому, что в одинаковой степени сказывается во всех индивидуумах, и из чего человек высвобождается с помощью своего индивидуального. (3.)
- ‡ Индивидуальное во мне — это не мой организм с его влечениями и чувствованиями, оно есть единый мир идей, вспыхивающий в этом организме. Мои влечения, инстинкты, страсти не обосновывают во мне ничего другого, кроме того, что я принадлежу к общему виду *человек*; но благодаря тому, что в этих влечениях, чувствах и страстях изживается по-особенному нечто идейное, закладывается основа моей индивидуальности. Благодаря моим инстинктам и влечениям я — человек, двенадцать (4.)

которых образуют дюжину; благодаря особой форме идеи, посредством которой я в этой дюжине обозначаю себя как «я», я есмь индивидуум. По различиям моей животной природы только внешнее [другое] по отношению ко мне существо могло бы отличить меня от других; своим же мышлением, т.е. деятельным постижением того, что изживается в моём организме как мир идей, я сам отличаю себя от других. ‡ Таким образом, о действии преступника совсем нельзя (5.) сказать, что оно проистекает из идеи. Более того, это-то и характерно для преступных деяний, что они проистекают именно из внеидейных элементов человека.

Поступок ощущается свободным в той мере, в какой его основание (6.) происходит из идеальной (*ideellen*) части моего индивидуального существа; всякий же другой поступок, безразлично — совершён ли он под давлением природы или под давлением нравственной нормы, ощущается *несвободным*.

Человек свободен лишь в той мере, в какой в каждое мгновение жизни он в состоянии следовать самому себе. Нравственный поступок есть только *мой* поступок, если он в этом смысле может быть назван свободным. Здесь речь идёт, прежде всего, о том, при каких предпосылках поволенный поступок ощущается как свободный; а каким образом эта чисто этически понимаемая идея свободы осуществляется в человеческом существе — выяснится из дальнейшего.

Поступок, совершённый из свободы, не исключает нравственных (7.) законов, а включает их в себя; он лишь оказывается стоящим на более высокой ступени по сравнению с поступком, который только продиктован этими законами. Почему мой поступок должен меньше служить общему благу, когда я совершил его из любви, чем когда я выполнил его *только* на том основании, что ощущаю своим долгом служить общему благу? Одно лишь понятие долга исключает *свободу*, потому что оно не хочет признавать индивидуального, а требует подчинения его всеобщей норме. Свобода действия мыслима только с точки зрения этического индивидуализма.

Антитезис не мог быть семичленным циклом, поскольку он не ограничен; да и роль его — лишь стимулировать движение мысли. Иное дело — синтез. В нем организм тезиса возрождается в облике нового, более сильного организма. Прийдя к нему, можно было бы, как говорится, почтить на лаврах, если бы с противниками свободы велся догматический спор. Но задача «Философии свободы» — *не побеждать, а преображать*. И начинать она желает не с «аристократов духа», хотя обращается и к ним, а с «малых сих», живущих расхожими представлениями о групповом и догматическом характере нравственности. Часто они — не мыслители, но обладают образным мышлением; они наивные реалисты, им присуще врожденное чувство справедливости. Если ко всем этим их качествам найти правильный подход (моральную технику), то с ними можно прийти к взаимопониманию. С ними не следует много теоретизировать; с ними лучше созерцать. Итак, дадим им слово, пусть они выскажут свое возражение на то, что получено

в синтезе, и мы попробуем это созерцать, созерцать, конечно, намного активнее, чем в первой части: созерцать диалектически.

4. Но как возможна совместная жизнь людей, если каждый будет [1.-2.] стремиться лишь к тому, чтобы проявлять свою собственную индивидуальность? Таково возражение плохо понятого морализма. Последний полагает, что сообщество людей возможно лишь при условии, что все они соединены сообща установленным нравственным порядком. Этот морализм как раз не понимает единства мира идей. Он не может взять в толк, что деятельный во мне мир идей есть тот же самый, какой действует и в моём ближнем. Конечно, это единство есть лишь результат мирового опыта. Однако оно и *должно* быть таковым. Ибо если бы оно познавалось с помощью чего-либо другого, а не наблюдения, то в его области имело бы значение не индивидуальное переживание, а всеобщая норма. Индивидуальность возможна только тогда, когда каждое индивидуальное существо знает о другом лишь посредством индивидуального наблюдения. Различие между мной и моим ближним заключается вовсе не в том, что мы живём в двух совершенно различных духовных мирах, а в том, что из общего нам обоим мира идей он получает другие интуиции, чем я. Он хочет изживать *свои* интуиции, а я *мои*. Если мы оба действительно исходим из идей и не следуем никаким внешним (физическим или духовным) побуждениям, то мы можем только сойтись в одинаковом стремлении, в одних и тех же намерениях. Нравственное непонимание, взаимное столкновение у нравственно *свободных* людей исключены. Только нравственно несвободный человек, следующий природному влечению или принятой заповеди долга, отталкивает стоящего рядом с ним человека, если тот не следует тому же инстинкту, что и он, или одинаковой для обоих заповеди. *Жить* в любви к деятельности и *не мешать жить* другим, понимая их воление, — такова главная максима *свободных людей*. Они не знают никакого другого *долженствования*, кроме того, с которым их воление вступает в интуитивное согласие; как они будут *волить* в каждом отдельном случае — это скажет им их способность постижения идей.

Если бы в человеческом существе не была заложена основа уживчивости [обходительности, совместимости], её нельзя было бы привить никакими внешними законами! Человеческие индивидуумы могут изживать себя друг возле друга только потому, что они *суть одного духа*. Свободный живёт с доверием к тому, что другой свободный принадлежит вместе с ним к одному духовному миру и [потому] сойдётся с ним в своих намерениях. Свободный не требует от своих ближних никакого взаимного согласия, но он ждёт его, потому что оно заложено в человеческой природе. Речь при этом не идёт о необходимостях, присущих тем или иным внешним учреждениям, а об *образе мыслей*, о *душевном строе*, благодаря которому человек в переживании себя среди ценимых им собратьев в наибольшей степени отдаёт должное человеческому достоинству.

Кроме наивных реалистов в мире много догматиков-филистеров. Это в них сидят «идолы пещеры» — существа агрессивные, стремящиеся сле-

лать человека одержимым ими. Христос был вынужден просто изгонять их из людей и довольно резко клеймить тех, кто позволил им овладеть собой (фарисеев и саддукеев). Лознгрин при встрече с ними был вынужден взяться за меч. В наше время они заведуют общественной моралью (все более подменяя ее открытой аморальностью), мировой политикой, идеологией, информацией, финансами и т.д. Философ свободы, ведя борьбу с ними, ведет ее, фактически, за них. И борьбе этой нужно отдать все силы и все время, ибо от исхода ее зависит дальнейшая судьба человечества. Либо «пещеры» рухнут и «идолы» стинут и свободная индивидуальность разовьет новую, высоко спиритуальную культуру, либо «пещеры» останутся, в них будут жить люди, а идолы над теми пещерами начертает, как в дантовом аду: «Забудь надежду, всяк сюда входящий!» Зная это, мы с пониманием отнесемся к стилю следующего элемента, по достоинству оценим гнев и негодование, с которыми Рудольф Штайнер ведет последнюю схватку с человеческой тупостью, ханжеством в вопросе величайшего по своим последствиям значения. Три рода оппонентов выступают здесь против него, и каждый последующий оказывается умнее предыдущего. Но заканчивается элемент 5 взаимопониманием между представителем свободы и ее противниками. Противники те все сидят *в каждом человеке*, поэтому, работая с циклом III, необходимо проявить максимальную внутреннюю честность.

5. Найдётся немало людей, которые скажут: набрасываемое тобой [1.-2.] понятие *свободного* человека — только химера, нигде не осуществлённая. Мы же имеем дело с реально существующими людьми, у (1.-2.) которых на нравственность можно надеяться только в том случае, если они подчиняются нравственной заповеди, если на своё нравственное назначение они смотрят как на долг, а не следуют свободно своим склонностям и своей любви. — ‡ Я в этом несколько (3.) не сомневаюсь. Это мог бы отрицать только слепой. Но если таков *последний* вывод, тогда долой всё лицемерие нравственности! Тогда скажите просто: человеческая натура должна быть *принуждаема* к своим поступкам, поскольку она *не свободна*. ‡ Принуждается ли (4.) несвободная натура с помощью физических средств или нравственных законов, несвободен ли человек потому, что он следует своему безмерному сексуальному влечению или потому, что он связан оковами условной нравственности, — с известной точки зрения это совершенно безразлично. И не утверждайте тогда, что такой человек вправе называть поступок *своим*, ибо он принуждается к нему чуждой властью. ‡ Но из среды этого принудительного порядка (5.) поднимаются люди, *свободные духом*, которые находят *самих себя* в нагромождении обычаев, принудительных законов, религиозных практик и так далее. Они *свободны*, поскольку следуют только самим себе, и *несвободны*, поскольку подчиняются. ‡ Кто из нас может сказать, что он действительно свободен во всех своих поступках? Но в глубине каждого из нас живёт некое существо, в котором заявляет о себе свободный человек. (6.)

Из поступков свободы и несвободы слагается наша жизнь. Но мы (7.) не можем додумать до конца понятие человека, чтобы не прийти к *свободному духу* как к чистейшему выражению человеческой природы. Ибо мы поистине люди лишь постольку, поскольку мы свободны.

Как мы уже знаем, элемент 5 также является *синтезом*: диалектики и созерцания. Синтез этот встает в нас как идеальное восприятие. В данном случае оно было сопряжено с особенно напряженной борьбой между *видением* самоочевидности свободы и нежеланием это видеть.

Шестой элемент в цикле III — самый значительный. Может быть, он самый значительный даже во всей книге. Он подобен яйцеклетке, которая долгое время существовала в лоне природного, но вот, получив импульс духовного оплодотворения, стала началом совсем *новой жизни*. В развитии темы этого элемента необыкновенно концентрированно вскрывается тайна становления свободного духа. Всё прежнее одновременно и снимается, и остаётся, и при этом является новый человек. *Элемент 6 — это всегда рождение нового.*

6. Это идеал, скажут многие. Несомненно, но такой, который как [1.-2.] реальный элемент работает в нашем существе, пробиваясь на поверхность. Это не выдуманный и не пригрезившийся идеал, но такой, в котором есть жизнь и который отчётливо возвещает о себе даже в самой несовершенной форме своего бытия. Если бы человек был только природным существом, то искание идеалов, т.е. идей, не действенных в данный момент, но осуществление которых требуется, было бы бессмыслицей. В предмете, принадлежащем внешнему миру, идея определяется восприятием; мы сделали всё зависящее от нас, если узнали связь между идеей и восприятием. ‡ В отношении человека это не так. Сумма его бытия не может быть определена (3.) без него самого; его истинное понятие как *нравственного человека* (свободного духа) не соединено заранее и объективно с образом восприятия «человек», чтобы впоследствии быть просто установленным в познании. Человек должен сам своим деянием соединить своё понятие с восприятием «человек». Понятие и восприятие приходят здесь в соответствие друг с другом лишь в том случае, если человек сам приводит их к соответствию. Но он может сделать это, только найдя понятие свободного духа, т.е. своё собственное понятие. ‡ В объективном мире благодаря нашей организации проведения пограничная черта между восприятием и понятием; познание преодолевает эту границу. В субъективной природе эта граница также существует; человек преодолевает её в ходе своего развития, работая в своём явлении над формой своего понятия. Таким образом, как мыслительная, так и нравственная жизнь человека приводят нас к его двойной природе: к восприятию (непосредственному переживанию) и мышлению. Интеллектуальная жизнь преодолевает эту двойную природу посредством познания, а нравственная — посредством фактического осуществления свободного духа. Каждое существо имеет своё прирождённое понятие (закон своего бытия (4.)

и действия); но во внешних вещах оно неразрывно связано с восприятием и только внутри нашего духовного организма отделено от него. У самого человека [его] понятие и восприятие сначала *фактически* разделены, чтобы затем быть столь же *фактически* соединёнными им. ‡ На это можно возразить: Нашему восприятию человека в каждое мгновение его жизни соответствует, так же как и всякой другой вещи, определённое понятие. Я могу составить себе понятие шаблонного человека, и он может быть данным мне также и как восприятие; если я присоединю к нему ещё понятие свободного духа, то у меня будет два понятия для одного и того же объекта. [1.-2.] (5.)

Это односторонняя мысль. Как объект восприятия, я подвержен непрерывному изменению. Ребенком я был другим, другим был также и в юности, и когда стал взрослым. Более того, в каждое данное мгновение образ моего восприятия иной, чем в предыдущие. Эти изменения могут совершаться либо так, что в них будет проявляться всё один и тот же (шаблонный) человек, либо так, что они будут выражением свободного духа. Этим изменениям подвержено, как объект восприятия, моё поведение. (6.)

В объекте восприятия «человек» дана возможность преобразования себя, как в семени растения заложена возможность стать целым растением. Растение преобразуется в силу объективной, заложенной в нём закономерности; человек же остаётся в своём состоянии несовершенства, если сам в себе не берётся за материал преобразования и не преобразует себя собственной силой. ‡ Природа делает из человека только природное существо; общество — существо, поступающее сообразно законам; *свободное* существо он может сделать из себя только сам. Природа выпускает человека из своих оков на известной стадии его развития; общество доводит это развитие до следующего пункта; последний чекан человек может дать себе только сам. (7.)

Индивидуализация победы идеи свободы, одержанной путем созидания, путем преодоления ложных мнений, должна быть апробирована опять-таки в столкновении с ее оппонентами. Метаморфизированы должны быть все этапы борьбы — и диалектический, и созерцательный, и др. Дело, повторяем, не в торжестве над противником, а в поиске истины. Кто наши основные оппоненты на ступени индивидуализации идеи свободы? Один из талантливейших философов-дуалистов — Им. Кант и... обыкновенный филистер. Нужно постараться, «переходя на личности», договориться и с ними. Ну а в заключение следует дать слово аристократам духа (Эд. Гартману) и, наконец, возвести цикл к последнему всеобъединяющему выводу. Поскольку вопрос свободы уже решен в предыдущих элементах, то в элементе 7 его следует привести в связь с факторами окружающей индивидуум жизни. Здесь вновь звучит тема тезиса. Тень «великана» — это «великан» абстрактности и дуализма, иной, чем в «Сказке» Гёте — исчезла, с пустой рефлексией покончено. Мост между мнимыми противоположностями (Я и миром, понятием и восприятием и т.д.)

наведен, и по нему со временем пройдут все народы в свое свободное и спиритуальное будущее. Они никому и ничему не будут угрожать, ибо станут созидать с любовью.

7. Таким образом, точка зрения свободной нравственности не (1.) утверждает, что свободный дух есть единственная форма, в которой может существовать человек. Она видит в свободной духовности только последнюю стадию развития человека. ‡ Этим вовсе (2.) не отвергается правомерность согласного с нормами действия как стадии развития. Это только не может быть признано за точку зрения абсолютной нравственности. ‡ Свободный же дух преодолевает (3.) нормы в том смысле, что не одни лишь заповеди он ощущает как мотивы, но строит своё поведение согласно собственным импульсам (интуициям).

Если Кант говорит о долге: «Долг! Ты возвышенное, великое имя, [1.-2.] не содержащее в себе ничего излюбленного, сопровождаемого ласкающей слух вкрадчивостью, но требующее подчинения»; «устанавливающее закон... перед которым умолкают все склонности, (4.) хотя бы втайне они и противодействовали ему», — ‡ то из сознания (5.) свободного духа человек возражает ему: «Свобода! Ты приветливое, человеческое имя, содержащее в себе всё нравственно излюбленное, наиболее отвечающее моему человеческому достоинству и не делающее меня ничьим слугой; ты не устанавливаешь один лишь закон, но выжидаешь, что моя нравственная любовь сама признает за закон, ибо по отношению к каждому навязанному закону она чувствует себя несвободной».

Такова противоположность между только сообразующейся с законом и свободной нравственностью.

Филистер, усматривающий в чём-нибудь внешне установленном [1.-2.] воплощённую нравственность, усмотрит в свободном духе, (6.) пожалуй, даже опасного человека. Но он сделает это только потому, что его взгляд сужен в пределах одной определённой эпохи. Будь же он в состоянии заглянуть за её пределы, ему тотчас же открылось бы, что свободный дух столь же редко испытывает необходимость преступать законы своего государства, как и сам филистер, и никогда — вступать с ними в действительное противоречие. Ибо все законы государств, равно как и все другие объективные законы нравственности, произошли из интуиций свободных духов. Нет такого закона, применяемого авторитетом семьи, который как таковой не был бы однажды интуитивно постигнут и установлен каким-нибудь предком; также и условные законы нравственности устанавливаются первоначально определёнными людьми; а законы государства всегда возникают в голове какого-либо государственного мужа. Эти умы установили законы над прочими людьми, и несвободен только тот, кто забывает об этом их происхождении и делает их либо внечеловеческими заповедями, объективными, независимыми ни от чего человеческого понятиями нравственного долга, либо же повелевающим голосом своего собственного, лже-мистически мыслимого принудительным, внутреннего мира. Но кто не упускает из виду этого их происхождения и ищет его в человеке, тот считается с этим

как со звеном всё того же мира идей, из которого и он выносит свои нравственные интуиции. Если он находит, что его интуиции лучше, то старается поставить их на место существующих; если же находит правильными существующие, то поступает согласно им, как если бы они были его собственными.

Не следует настаивать на формуле, будто бы человек существует [1.-2.] здесь для того, чтобы осуществлять какой-то обособленный от него (7.) нравственный миропорядок. Кто утверждает подобное, тот по отношению к науке о человечестве стоит ещё на такой же точке зрения, на какой стояло естествознание, когда полагало, что бык имеет рога для того, чтобы бодаться. Естествоиспытатели благополучно сдали это телеологическое понятие на кладбище мёртвых идей. Этике труднее освободиться от него. Но подобно тому, как не рога существуют *ради* боданья, а боданье *благодаря* рогам, так и человек существует не ради нравственности, а нравственность существует *благодаря* человеку. Свободный человек поступает нравственно потому, что у него есть нравственная идея; но он совершает поступки не для того, чтобы возникла нравственность. Человеческие индивидуумы со своими принадлежащими их существу нравственными идеями являются предпосылкой нравственного миропорядка.

Человеческий индивидуум есть источник всякой нравственности и средоточие земной жизни. Государство, общество существуют лишь потому, что оказываются необходимым следствием индивидуальной жизни. Что государство и общество оказывают затем обратное влияние на индивидуальную жизнь, это так же понятно, как и то, что боданье, существующее благодаря рогам, в свою очередь оказывает влияние на дальнейшее развитие рогов у быка, которые при долгом неупотреблении выродились бы. Так же должен был бы выродиться и индивидуум, если бы вёл обособленную жизнь вне общения с людьми. Потому именно и образуется общественный строй — чтобы в благоприятном смысле воздействовать обратно на индивидуума.

ХII. Трехчленная душа и свободное воление

1. Душа ощущающая и душевное тело

При более внимательном изучении того, как Рудольф Штайнер описывает в девятой главе «Философии свободы» поэтапное развитие в субъекте мотивов и побуждений к деятельности, мы сравнительно легко можем прийти к открытию, что он в действительности дает анализ структуры *трехчленной души*. Он выделяет в ней две стороны, две основы, полярно противостоящие одна другой, постоянно рождающие противоречия, в разрешении которых и состоит душевная жизнь. Основы те образованы чувствующей и мыслящей частями души. Восходя по ним снизу вверх, человек реализует в себе высшее индивидуальное начало. На каждой ступени этого восхождения происходит свое, отличное от других ступеней взаимодействие между чувством, мыслью и волей. Воля, образующая, в некотором роде, «ось» души, побуждаемая к действию импульсами, рождающимися из мышления и чувствования, из переживания душой восприятий и понятий, движется от низших проявлений душевной жизни к высшим, где заявляют о себе нравственные интуиции.

Если взглянуть на каждую ступень душевной жизни, так сказать, «сверху», «в разрезе», то не будет чистой условностью, если мы представим ее себе в виде ряда кругов, одни из которых соответствуют характерологической предрасположенности (будем ее в дальнейшем называть также основой), другие — понятийной основе. Взаимное расположение, а следовательно, и взаимодействие обеих основ меняются от одного душевного уровня к другому. Прежде всего, они меняются в онтогенезе личности. Первой у человека, по мере развития органов чувств, зарождается характерологическая основа, а внутри ее начинает зреть понятийная основа (рис. 127а). На знании этого факта основана методика обучения в Вальдорфской школе. От того, какого рода воздействиям подвергается становящаяся характерологическая основа ребенка, зависит развитие его интеллектуальных способностей. Попытка развивать эти последние в раннем детстве безнадежно искажает характерологическую основу.

По мере повзросления понятийная основа крепнет и выходит за пределы характерологической основы, подчиняет ее себе: разум начинает контролировать чувства. При неправильном развитии он может воздействовать на них иссушающе, чем обедняется, обесцвечивается душевная жизнь (рис. 127б). В реальной душевной жизни имеет место сложная игра мыслей и чувств, постоянно метаморфизирующих друг друга. Результирующие этой игры-метаморфозы достигают воли в виде мотивов и побуждений и приводят ее в действие. Поэтому изображенное на рис. 127 можно назвать лишь принципиальной схемой душевной жизни; в действительности же, когда речь идет о реальной жизни трехчленной души, ее картина оказывается значительно сложнее.

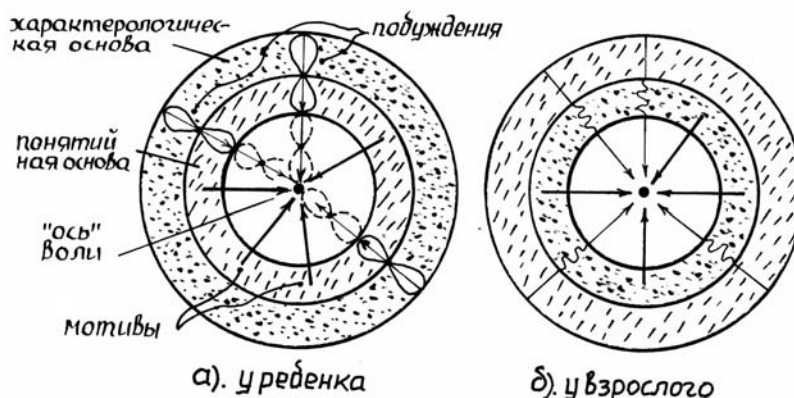


Рис. 127

В девятой главе «Философии свободы» Рудольф Штайнер показывает становление «идеи свободы» в душе взрослого человека, самосознающей личности, исходной позицией душевной жизни которого является, по меньшей мере, деятельность низшего «я» в душе ощущающей. Деятельность эта не однозначна, и, чтобы раскрыть ее, необходимо представить себе, скажем, вертикальный разрез душевной жизни. В нем мы обнаружим, что действие характерологической основы в душе ощущающей называется со стихийной силой, питаясь инстинктивной жизнью своей подосновы — душевного тела. Внешний, понятийный слой души (я-сознание) лишь доводит до сознания человека побуждения, рождающиеся в характерологической основе и непосредственно воздействующие на воление. Но, так сказать, с «другой стороны» души (ее круговой срез (рис. 127) усложняется) понятийная основа проявляет свои мотивы с большей силой. Там они оказываются *исходными* также и в душе ощущающей; характерологическая основа их лишь модифицирует: противится им или усиливает их (рис. 128).

Рудольф Штайнер исследует феномен «я» на его пути к свободному поступку как равнодействующую мотивов и побуждений, которые в каждом слое души и в каждой отдельной душе имеют разную силу и содержание. Он описывает последовательно ингредиенты душевной жизни, дающие форму

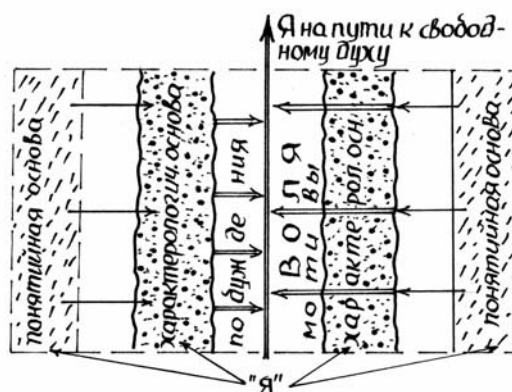


Рис. 128

мотивам и побуждениям. Из этих форм слагается некая «лествица», по которой можно взойти к душе сознательной и к моральным интуициям, а в них мотив и побуждение сливаются в единство. В двух элементах 6 (6А и 6В) цикла II главы 9 Рудольф Штайнер описывает ингредиенты именно трех душ, каждая из которых имеет свою понятийную и характерологическую основу. Из их взаимодействия зарождается, развивается третья — волящая — часть души осязающей, рассудочной, сознательной.

Первичное воление, как мы об этом уже писали, возникает в сфере полной несвободы, в бессознательном обмена веществ, где работает мировая воля и все то, что затем теснится в гипофиз, противопоставляя себя эфиризации мышления.

Как мы помним из рассмотрений главы IX, соприкосновение физического и душевного происходит как раз в результате поляризации потоков, приходящих к эпифизу и гипофизу. Там, по сути, сходятся деятельность всех четырех членов человеческого существа: трех его тел и я. Результатом их взаимодействия является триединый человек тела, души и духа. В самом общем смысле Рудольф Штайнер характеризует его следующим образом: в душе надо «различать три члена: душу осязающую, душу рассудочную и душу сознательную. И подобно тому, как на душу снизу вверх телесность действует *ограничивающим*, так сверху вниз духовность действует *расширяющим* образом. Ибо, чем больше душа наполняется истиной, добром, тем дальше и глубже пронизывает ее вечное». (ИПН. 9, S. 47.) Содержание двух элементов 6 цикла II главы 9 основывается, по сути, на этом триединстве. На пути к свободному волению человек проходит через тройственную душу, где снизу свободу стесняет тело с его природной необходимостью, а сверху дух снимает границы, воздвигаемые телом и низшими инстинктивными, животными и эгоцентрическими проявлениями души. Дух, в свою очередь, также трехчленен; его первой, низшей, частью является Самодух (Манас). В нем действует существо Ангела-Хранителя, индивидуального водителя человека. Все астральное тело у Ангела пронизано самосознанием. Достичь того же самого предстоит и человеку.

Сфера Самодуха — источник нравственности. Взойти туда можно только высшим Я. Если оно способно на это, то в бытии Самодуха оно вырабатывает собственные нравственные побуждения и цели, созвучные с высшей нравственностью мира. Чтобы понять, почему такую работу Я можно считать свободной, позволительно, в качестве примера, сравнить принцип дыхания у рыбы и у человека. Рыба дышит водой — получает кислород из воды, и все ее бытие пронизано и обусловлено этим фактом. Точно так же все бытие человека обусловлено тем обстоятельством, что он дышит воздухом, живет в воздушной среде. Оттого степень его духовной свободы колоссально выше по сравнению со свободой рыбы, которая есть всего лишь элемент всеобщего строя природы. Если человек научается «дышать» «воздухом» Самодуха, то при этом он, опять-таки, меняет *весь* состав своего бытия и существа, и степень свободы становится несравненно выше.

Через воздух человек соединен со всей атмосферой Земли, через Само-дух — со *всей астральностью Вселенной* и со всей нравственностью Вселенной. Он тогда оказывается «ограничен» безграничным, вселенским. Этого достаточно, чтобы переживать себя духовно свободным существом.

Оставаясь в низшем «я», человек не способен вырабатывать собственные нравственные побуждения (мотивы), находящиеся в созвучии с высшей нравственностью мира, и потому он инспируется свыше через своего Ангела-Хранителя. Происходит это довольно сложным образом. «У бодрствующего человека, — говорит Рудольф Штайнер, — интеллектуальный элемент стремится снизу вверх (от сердца к шишковидной железе в потоке эфиризованной крови. — *Авт.*) в форме светового действия, а то, что морально-этической природы, — стремится сверху вниз (из Макрокосма к сердцу. — *Авт.*). Эти идущие сверху вниз и снизу вверх потоки в момент пробуждения и засыпания встречаются. Тогда можно судить, насколько умен человек, имеет ли он низменные побуждения — вблизи шишковидной железы тогда разыгрывается борьба — или же держится добрых принципов, навстречу которым текут, расширяясь, световые явления вокруг железы». (ИПН. 130, 1.10.1911.)

«Низменные побуждения» обусловлены в человеке, в первую очередь, тем, что его животная природа вторгается в душевную жизнь, осознается, но управляется законами природы, действующими в системе обмена веществ. Этот процесс и подступает к гипофизу как бессознательная организация высшего Я, которое идентично с мировой волей. Оно конфронтирует с осеняющим человека Самодухом, и между ними как раз и рождается процесс становления индивидуального я от его низших до высших проявлений.

Борьба между гипофизом и эпифизом, определяясь сначала внечеловеческим (обменом веществ, ритмической системой и актами восприятий как таковых, вне зависимости их от осознания; они тогда просто разрушают материю и тем вызывают встречу понятия, восприятия и воли), приводит к тому, что субстанция *всех трех тел* человека частично утончается и в своей утонченности сливается *воедино*, образуя еще один род телесности — тело души. Таким образом, еще до того, как в эфиризованном потоке начал образовываться вал воспоминаний, отгородивший сознание от внутренних процессов, в человека была заложена, в силу изначальной ориентированности всех совершающихся в нем процессов на воплощение Я, некая всеобщая основа душевной жизни. Благодаря ей наши органы чувств открылись вовне, но само восприятие стоит уже выше ее. Действием душевного тела (оно также называется телом ощущений) мы приходим в соприкосновение с объектом восприятия. Работающая в этом теле астральность достаточно бессознательна, чтобы пребывать в единстве со всем миром, а с другой стороны, в силу действия трех тел, процессов, совершающихся в них, она обращена внутрь человека.

Рудольф Штайнер, характеризуя душевное тело, пишет: «Это тончай-

шее преобразование телесности, но все же оно принадлежит к телесности и зависит от нее». (ИПН. 9, S. 76.) Образуя единство с физическим и эфирным телами, оно подчинено закону наследственности. Оно есть носитель того, что наследуется как личные особенности предков. Оно есть самая изменчивая форма телесности, «в нем выражается то, что мы ощущаем как *внешнюю личную* особенность человека» (Ibid., S. 77.) Оно видоизменяется и растет от воплощения к воплощению, вбирая в себя плоды жизни, и потому тесно связано с так называемым *каузальным телом* (см. ИПН. 95, 25.8.1906).

Душевное тело вырабатывается живыми силами окружающего мира, но сверху, через процессы восприятия, воспитания, которое также подступает к человеку извне, его достигает высшее Я человека. Происходит это, главным образом, в понятийной основе и через ее действия достигает характерологической основы. В этой последней зарождается индивидуальное «я» как я-сознание и, восходя по ступеням трех душ, постепенно метаморфозируется в высшее индивидуальное Я (см. рис. 35). Поэтому характерологическая основа составляет *личную* жизнь человека. Понятийная основа сначала менее личностна. В ней низшее «я» возникает как бы путем «*наведения*», производимого высшим, но еще не индивидуализированным Я. Это последнее, достигнув душевного тела, как бы «отступает» затем в выси и, действуя через три души, притягивает к себе низшее «я».

На пути своего воплощения (нисхождения) в тройственную душу, в душевном онтогенезе, Я неким *действием свыше* пластически вычленяет из субстанции тела ощущений душу ощущающую. В ее рождении присутствует определенная богоданность*), сверхчеловеческое начало (Вяйнемейнен финской мифологии). В душевном онтогенезе она развивается путем культивирования жизни чувственных восприятий, происходящего с самого начала человеческой жизни. Младенец, ребенок действием восприятий формируется подобно мягкой глине в руках скульптора. Скульптор становящегося человека — его высшее Я. Одним инструментом, а также и веществом его творчества является природа, органика, другим — культура. От *воспитания* зависит — будет ли совершенное, сообразное законам Мироздания действие восприятий приведено в гармоничное созвучие с процессом развития первого, низшего слоя индивидуальной душевной жизни или в него будут заложены основы будущего душевного хаоса. На этом этапе развития перенапряжение восприятий или их обеднение, отсутствие интереса к ним скажется впоследствии на способности человека вырабатывать собственные суждения и представления.

Из высших миров, с астрального плана приходят импульсы, формирующие душевное тело. У животных этими силами, т.е. их *групповым «Я»*, формируется только астральное тело, у человека же *Манасом* формируется

*) Этой душой человечество, как вид, было одарено еще в зоне древней Луны.

душевное тело, открытое моральным воздействиям, которые, однако, не приходят на природной основе, их опосредует культурный процесс. Поэтому животную природу человеческих восприятий можно облагородить путем воспитания вкуса и нравственного такта. Эти последние прививаются извне, следовательно, возникающие благодаря им побуждения к действию не могут быть свободными, они даже имеют характер некоторого автоматизма.

Душа ощущающая соткана из желаний и вожелений. И она эгоцентрична. Воспринимая воздействия внешнего мира и собственные желания, она передает их индивидуальному духу, т.е. выступает посредницей между телом и духом. При своем историческом зарождении, произошедшем в египто-халдейскую культурную эпоху, она была способна воспринимать также и мысли как откровения духовных существ. В среде таких восприятий человеку открывалось и его высшее Я, которым людей наделил Дух Формы. Но постепенно под влиянием вожелений, желаний физическое тело уплотнилось, подчинило своим законам процессы в эфирном и астральном телах — возобладали над их законами — и сверхчувственные восприятия закрылись. Высшее Я стало частично имманентным душе ощущающей, что впоследствии привело к рождению переживания души совести. В душе ощущающей совесть действует внепонятно, с первоначальной силой, поэтому древние народы, а также простые современные люди, например русские крестьяне, естественно нравственны. Свобода в обращении с совестью пришла позже, когда индивидуально развилась душа рассудочная*). Ее представителями в эпоху древней Греции были «хитроумный» Одиссей, а потом — Эдип.

Будучи искусно воспитанной, душа ощущающая способна (уже в эпоху души сознательной) развить в себе также и высшие восприятия чувств: слова, мысли, — быть глубоко эстетизированной. Стоит лишь обратиться к великому искусству эпохи Возрождения, особенно к живописи, чтобы понять, сколь велики потенции души ощущающей. В то же время: «Мы имеем Я притупленно отсиживающимся в душе ощущающей; там внутри поднимаются волны удовольствия и неудовольствия, радости и страдания, а Я едва воспринимается, ибо оно вовлечено в эти волны аффектов, страстей и т.д.»**) (ИПН. 59, 5.12.1909; изд. 1971.) Оно, конечно, соприкасается с мышлением (восприятия притягивают к себе понятия благодаря сульфур-процессу), но мышление в душе ощущающей подобно сновидению, как, впрочем, и воля, которая в акте восприятия осознается лишь как воделеющая предмет восприятия. Человек, сильно погруженный в жизнь души ощущающей, любит, как замечает Рудольф Штайнер, при наслаждении едой похлопывать себя по животу.

*) У нее также был период ее группового действия в людях.

**) Тут, для наглядности, полезно сравнить эмоционального, забывающего себя в пении Паваротти со всегда помнящим о себе Доминго.

Понятийная основа души ощущающей, будучи тесно связанной с вожделениями, получает свое выражение в виде эгоизма. Человек не только хочет удовольствий и не хочет неудовольствий, но и прекрасно осознает это. Поэтому не может быть эгоистом маленький ребенок — его мотивация восприимчивой и подражательной природы. Во взрослых людях эгоизм порой может принимать грандиозные размеры, например в национализме.

Средством для облагораживания эгоистической понятийной основы может служить праведный гнев. Переживая гнев, мы судим о каком-либо событии, говорит Рудольф Штайнер, и благодаря такому суждению «мы становимся более зрелыми для того, чтобы приходить к исполненным света суждениям в более высокой сфере души. ... Ибо никто не придет к более уверенным суждениям, чем тот, кто из старых благородных задатков души так разовьет себя, что возгорится благородным гневом против неблагородного, ненормального, глупого. ... Гнев может выродиться в ярость, так что станет удовлетворять злейший эгоизм. Но такая альтернатива должна существовать, чтобы человек мог развиваться к свободе». (Ibid.) Благородный гнев формирует такие свойства, как бескорыстие, самоотверженность; претерпев полную метаморфозу, он превращается в мягкость и кротость.

Другим средством борьбы с эгоизмом души ощущающей является страх. Поэтому детям в воспитательных целях рассказывают страшные сказки — не для того, чтобы напугать, а чтобы в детской душе родилось удивление, а из удивления со временем разовьется почтение к новому, неизвестному.

Душа ощущающая склонна к созерцанию, но еще на доиндивидуальной основе, как феномен группового сознания. Изживая себя лишь в ней, человек не концентрируется на самосознании, зато находится в живой чувственной связи с окружающей средой, отчасти и в ее сверхчувственной сути. Такая душа религиозна, ей свойственно в духовном мире черпать силы, убивающие дурные инстинкты астрального тела, освобождающие от страстей и эгоизма. Комментируя «Нагорную проповедь», Рудольф Штайнер говорит, что «человек должен стать таким, чтобы, желая все более переживать в себе Христа (Царство Божие в себе), он в своей душе ощущающей переживал бы эту тягу ... как голод и жажду. ... И если он в своей душе ощущающей исполнится силой Христа, то может достичь того, что в себе самом насытит свою жажду справедливости». (ИПН. 123, 9.9.1910.) Справедливости же мы жаждем потому (вспомним рис. 33), что это главная добродетель земного эона; она ведет к спасению, к освобождению от наследственного греха, когда вырабатывается созерцающая сила суждения и воспринимаются нравственные интуиции. Совершенно очевидно, что такая работа должна начинаться с нижнего члена души.

В другой лекции Рудольф Штайнер говорит: «Душа ощущающая малопомалу выключается (в своей низшей природе. — *Авт.*) в человеке главным образом за счет полного преодоления астрального тела, когда мировые интересы возвышаются над личными ощущениями (человека), ста-

новятся (его) личными интересами; благодаря этому душа ощущающая, все внутренние импульсы, внутренние страсти, аффекты превращаются в интуиции и на месте души ощущающей выступает душа интуиции» (ИПН. 145, 29.3.1913), — в высшем, посвятельном смысле, когда ее всецело заполняет высшее Я в своей чистоте и непосредственности. Но чтобы достичь той высшей цели, необходимо сначала от незрелой души ощущающей пробиться вверх к свободному волению, метаморфизируя негативные ее свойства в позитивные: прежде всего, прямой, узкий эгоизм — в косвенный, когда служат себе через служение людям.

Что касается характерологической основы души ощущающей, то первые ее побуждения к действию проистекают из внутренней необходимости душевного тела: это восприятия чувств, влечения, чувство удовольствия и неудовольствия. Мы достигаем прогресса в их воспитании, развивая, как было уже сказано, такт и нравственный вкус. Прямой эгоизм, опирающийся на восприятия чувств, способен породить преступные мотивы деятельности. Нравственный вкус и альтруизм подвигают человека на деяния во имя любви к ближнему. Но в любом случае душа ощущающая строится на эгоцентризме. Отказ от него означал бы не развитие, а растворение души ощущающей. Человек имеет объективное право служить себе, служа даже наивысшим целям мира. Ни одно божественное существо не заинтересовано в том, чтобы человек, служа Богу, утратил себя как личность, растворился бы как я-сущность.

Теперь мы попробуем собрать воедино, выявить целостную структуру того, что дает Рудольф Штайнер в элементах 6А и 6В цикла II, описывая движение к свободе через душу ощущающую. Прежде всего, мы должны отметить некоторую слитность характерологической и понятийной основ в этой душе. При этом слева (рис. 129) понятийная основа выступает в роли лишь некоего фона. Справа, напротив, фоном, но весьма сильно проявляющимся, выступает позади понятийной характерологическая основа; она и тут заставляет считаться с собой. Так что побуждения в душе ощущающей слабо отрефлексированы, а рефлексия мотивов рождается «в толще» ощущений, желаний. Мы начинаем это остро чувствовать, возвышаясь над всем низменным через косвенный эгоизм.



Рис. 129

2. Душа рассудочная

Низшее «я» в полной мере реализует себя в деятельности души рассудочной и даже тождественно ей. Здесь целиком проявляется противоречие между мыслью и чувством, умом и сердцем. Из души рассудочной проистекают все виды дуалистических представлений. Нижней своей частью она еще довольно сильно увязает в аффектах души ощущающей, верхней — соприкасается с идеями вечного добра. Именно в ней человек образует представления, его «я» приводит опыт восприятий в связь с понятиями, отчего рождаются четко очерченные суждения, я-сознание проясняется и человек обретает возможность стать сознательным работником над самим собой. Он начинает понимать и чувствовать то, что истина, добро и красота расширяют его душу, но вместе с тем приходит и переживание раздвоенности.

Рудольф Штайнер говорит: «Мы называем душу рассудочную также душой характера, поскольку эта душа поистине двойственна, ибо в человеке ... действуют как рассудок, так и характер, ощущение. Поскольку действует характер, сердце может чувствовать то, что закрыто от рассудка, поэтому возникает определенное чувство-понимание, которое можно назвать верой в Мистерию Голгофы, что означает: душа человека обладает внутренним чувством Импульса Христа». (ИПН. 148, 21.10.1913.) Она обладает им в силу укорененности в субстанции эфирного тела, поэтому о душе рассудочной можно сказать, что она естественно религиозна и в религиозных переживаниях едина. Но рожденное в рассудочности «я» способно идти к духу, прежде всего, через познание; познание же, поскольку оно совершается в физическом теле, в нерве, сталкивается с антипатией мира и со злом. Зло, антипатия процессов в нервах противостоят в душе рассудочной добру, симпатии процессов в крови.

Заблудившись мировоззрительно (в теории познания), душа рассудочная релятивирует рассудочную деятельность и ставит ее на служение антипатии и чувственности. Тогда природа ариманического двойника берет верх над человеческим «я». Особенно ярко этот феномен проявляется в душе русского человека, у которого добрая, «ангельская» часть души непосредственно соседствует с двойниковой, ариманической, и потому стоит ему утратить веру, религиозность, и он легко превращается из доброго существа в бестию (но также и наоборот). Подобное же находим мы и у народов Востока, ищущих путь к спиритуализированной душе рассудочной и обращающихся к радикальному фундаментализму, будучи ввергнутыми в хаос ложных религиозных представлений. У народов Европы двойник, не находя выхода вовне и не преобразуясь внутри, разрушает психику людей.

Подобные вещи требуют углубленного понимания, поскольку они проистекают из кармы человечества, из кармы его развития. Это было волей богов, что человек соединился с материей и обрел мыслящее сознание, стал индивидуальностью, получив тягу к этому миру:

...и здесь нам любо,
в этом мире...

Но те же боги заложили в глубины души и тягу к духу, желание вернуться туда,

...где духи носятся в эфире.

Чтобы совладать с этим объективным и неизбежным противоречием, человеку надлежит заниматься самопознанием, иметь терпение и силу вести борьбу в себе и не проецировать ее на социальные отношения.

Рудольф Штайнер говорит: «Чем больше современный человек входит в себя (именно в душе рассудочной он склонен углубляться в собственные духовные порождения. — *Авт.*) и желает ... честно упражняться в самопознании, тем более обнаруживает он, что в его душе свирепствует война, война в душе рассудочной, или характера. Ибо «самопознание» в этом отношении является сегодня более трудным делом, чем полагают многие, и, по сути говоря, будет становиться все труднее и труднее. Некто, скажем, пытается прийти к самопознанию, и если он в состоянии внешне во многих отношениях натянуть поводья и обрести характер, то вскоре заметит... что в его глубочайшем внутреннем скрытые страсти и скрытые силы приходят в неистовство, что они разрывают именно то, что является сферой души рассудочной». (ИПН. 144, 6.2.1913.) Многие, желая избавиться от того «неистовства», выплескивают его вовне. Именно такими существами были Троцкий, Ленин и многие подобные им. Поэтому, если человек не возьмет у Антропософии методы обуздания и возвышения души рассудочной, он безнадежно загубит и себя, и мир. Имея за плечами опыт XX века, вряд ли тут требуется что-то доказывать.

В Антропософии человечеству протянута сильная рука помощи, которая сказывается уже в том, как познаем мы душу: как триединное образование, пронизанное потоком метаморфоз. В них выражается движение субъекта от низшего «я» к Я высшему, от узкой обусловленности к свободной духовности.

Как и в случае души ощущающей, для души рассудочной большое значение имеет культурная работа, поэтому противниками свободного духа столь рафинированно разрушается культурная среда, понятие свободы подменяется произволом. При этом играют на имманентной противоречивости развития души рассудочной. Классически это ее свойство выразилось в представителях французской культуры, доминантой в которой выступает именно душа рассудочная. Рудольф Штайнер приводит такой пример: Вольтер — это «душой, характером пронизанный сухой рассудок». Мольер — «рассудком пронизанная душа». (ИПН. 64, 27.11.1914.) Именно на гипертрофии и разъединении этих двух свойств души строится современная массовая субкультура, целиком занявшая место истинной культуры.

* * *

В душе рассудочной, как мы уже говорили, совершается соединение понятий с восприятиями и работа с понятиями. Вся она возводится по преимуществу на основе осознанной, индивидуализированной эфирной субстанции. Поэтому душа эта может как убивать, так и оживлять физическое тело.

Эфирное тело все пронизано ритмами. Поэтому через ритм культовых действий напечатлевались заповеди древнееврейскому народу. Древних греков в духе души рассудочной воспитывали философы, *уча* их добродетели. Тогда впервые был осознан феномен совести. Это понятие, замечает Рудольф Штайнер, еще неизвестно Эсхилу, но уже есть у Эврипида. «Совесть принадлежит я-сознанию. Впервые она выступает с развитием я-сознания» (ИПН. 61, 1.2.1912), что и произошло в греко-латинской эпохе.

Как смутное предчувствие, совесть заявляет о себе уже в душе ощущающей — в переживании справедливости, к которой стремятся, даже не рассуждая о ней. В душе рассудочной она раскрывает всю свою силу в совокупности с истиной, добром и красотой. Ими облагораживается чувственная, страстная характерологическая основа души рассудочной.

Значительной добродетелью души рассудочной является мужество. Его основы закладываются в душе ощущающей, когда мы переживаем в ней негодование по поводу всего недостойного, отвратительного. Но истинное место этой добродетели — в душе рассудочной, или характера. В немецком языке слово мужество входит в название «души характера» — Gemütseele (Mut — мужество, отвага), т.е. уже в этимологии самого названия

выражается его мужественная суть*). Душа характера составляет середину душевной жизни. Здесь совершается переход, претворение ее низших качеств в высшие, чувственных в спиритуальные: «Мужество (Starkmut), перенесенное в спиритуальное, — это любовь». (ИПН. 155, 29.5.1914.)

Подвижное единство трех душ удобно также выразить с помощью лемнискаты (рис. 130). В ней душа рассудочная оказывается как бы разделенной на две части, одна из которых обращена вовнутрь, к ощущению, чувству и к абстрактному, а другая — вовне, к представляемому и созерцаемому. В нижней своей части она эгоцентрически сужается влиянием души ощущающей, в верхней — широко открывается духу, внешнему миру.

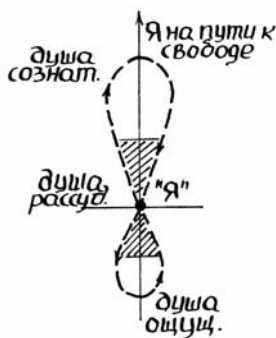


Рис. 130

Если лемнискату триединой души привести в связь с лемнискатой три-

Если лемнискату триединой души привести в связь с лемнискатой три-

*) Соответственно, становится понятнее и насаждение в мире страха, как метода разрушения души рассудочной.

единого человека головы, ритма и конечностей, то мы увидим, что душа рассудочная в значительной мере опирается на систему дыхания и кровообращения. Поэтому не будет ошибкой сказать, что дуализм этой души коренится в противоречии между нервом и кровью. Покой, единство человеческое Я способно обрести, лишь взойдя в душу сознательную.

* * *

В девятой главе Рудольф Штайнер описывает характерологическую основу души рассудочной как образованную *чувствами* (Gefühle) — не ощущениями, доставляемыми восприятиями чувств. В процессе жизни в человеке вырабатывается определенный набор чувств, которым эфирное тело дает длительность, делает их пребывающими. Они соединяются даже с жизненными процессами и могут проявляться также и вопреки нашей воле. Состав их велик: это чувства чести, гордости, смирения, стыда, раскаяния, мстительности, долга и т.д. и т.д. Они выступают в нас как побуждения к действию со значительной долей автоматизма. В процессе своего становления они пропитали себя мотивами понятийной основы, но потом стали независимы от нее и могут приходиться с ней даже в противоречие. Они консервативнее мотивов именно в силу своей эфирной подосновы.

Все они без исключения полярны, имеют положительное и отрицательное выражение: симпатия и антипатия, смирение и гордость, мстительность и склонность к всепрощению, любовь и ненависть и т.д. Прогресс в этой части души совершается за счет метаморфозы негативного полюса чувства в позитивный. Здесь можно работать над собой планомерно, осознанно, зная, однако, что мы имеем дело с эфиризованными феноменами и для изменения их требуются годы. Новые идеи, которые мы впоследствии многократно переживаем, следует вносить в сферу воспоминаний-представлений и так астральным телом воздействовать на эфирное. Не работая над чувствами, человек оказывается ими поработан. И даже положительные, но врожденные чувства в лучшем случае лишь не мешают нашему движению к свободе. Но когда в созерцании становится, например, необходимым вызвать пустотное сознание, то и симпатия противится этому.

Первоимпульсы к изменению характерологической основы души рассудочной следует искать в ее понятийной основе. А там все начинается с того, что мотивы косвенного эгоизма мы начинаем систематически обдумывать, обосновывать целой системой нравственных принципов, ценностей. Саму систему мы заимствуем где-либо вовне: у государственного, церковного, партийного или иного авторитета. Основополагающую роль здесь играют *заповеди*. Наивысшей мотивацией в душе рассудочной является голос *совести*. Его источник необыкновенно высок. С явлением совести рождается автономия душевной жизни. Рудольф Штайнер говорит,

что еще в Лемурийскую эпоху, когда произошло грехопадение и Элоим вел борьбу с Люцифером, этот последний примешал к сердцу человека свой огонь (страсти, в т.ч., впрочем, и страстное стремление к свободе). Элоим также вложил свой дар в человеческое сердце, чтобы мочь обитать в нем, — и это был голос совести. Благодаря ему божественные инспирации достигают человека *непосредственно* и помогают ему противостоять ариманическим и люциферическим влияниям (см. ИПН. 266/3, S. 321ff.). В элементе совести европейские народы восприняли Христа, вошедшего с востока в их души как: «Бог есть любовь».

Пытаясь изобразить конституцию души рассудочной схематически, мы должны выделить две главные ее особенности. Во-первых, в ней образуется, так сказать, большой «зазор» между «кругами» характерологической и понятийной основ. Это, с одной стороны, означает возрастание противоположности между мыслью и чувством, а с другой — возрастание автономии «я» и силы самосознания. Во-вторых, «круги» обеих основ души начинают меняться местами; характерологическая основа, составляющая личную жизнь души, начинает проявлять тенденцию, впитав свойства понятийной основы, стать определяющей. В душе рассудочной все пронизано рефлексией, а чувства осознаны (рис. 131).

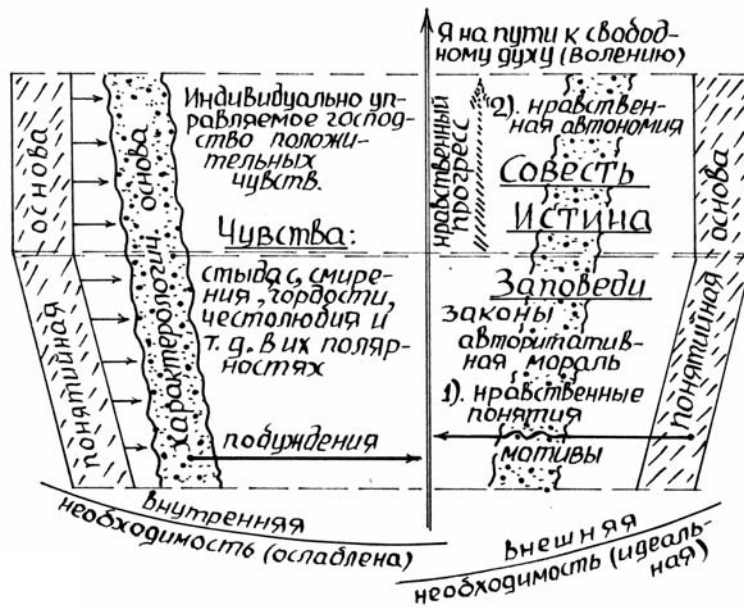


Рис. 131

3. Душа сознательная

Во многих отношениях душа сознательная представляет собой метаморфизированную силой души рассудочной душу ощущающую. И та и другая коренятся в субстанциях физического (не минерального) и астрального тел, но прямо противоположным образом. В душе ощущающей действие физического сказывается в своей инстинктивно-органической сути. В душе сознательной существование высшего Я основывается на снятии физического тела; оно, как физический мозг, играет роль лишь инструмента, который крайне необходим в борьбе за созерцающее мышление, но от которого, в конце концов, необходимо отказаться. Вечное в душе ощущающей есть ее обусловленность чем-то внешним ей. О вечном же в душе сознательной Рудольф Штайнер пишет: «Позволяя ожить в себе независимой истине и добру, человек возвышается над простой душой ощущающей. Ее начинает пронизывать светом вечный дух. В ней восходит свет, который непреходящ. Поскольку душа живет в этом свете, она причастна вечному. ... — Что в душе вспыхивает как вечное, мы назовем здесь душой сознательной. ... Мы разумеем ядро человеческого сознания, т.е. душу в душе». (ИПН. 9, S. 46.)

Истина работает и в душе рассудочной и является ее воспитателем, но там она еще бывает окутана порывами, аффектами. В душе сознательной она освобождается от всякой примеси симпатии и антипатии, любовь и сострадание сопутствуют ей. Она приводит людей к единению. Претворенный же благородный гнев души ощущающей становится кротостью, мягкостью, любовью, тем, что называется «благословляющей рукой», способностью одного человека благословить другого.

Человеческое низшее «я», восходя в душу сознательную, овладевая методом морфологического формообразующего мышления, метаморфизуется в Я высшее, осознает себя составной частью космической интеллигенции. Зарождение «я» в триединной душе есть плод творящего действия интеллигенции в триединном теле, ведущего к образованию их синтеза — душевного тела, в котором всеобщее и природное соприкасается с индивидуально-душевым. Душой вожделий полагается начало возвращению панинтеллигенции через земной план к себе. Мужеством и рассудком становится она в душе рассудочной, благодаря чему душа ощущающая освещается самосознанием. Далее, развивая восприятие мысли и становясь все более нравственной, душа овладевает разумом, мудростью. А все вместе взятое облагораживает человеческую индивидуальность, направляет ее к добру, к справедливости.

Аристотель называл душу сознательную «дианоэтикон», что понималось им как «интеллектуальная, нисходящая из душевно-духовного мира» (ИПН. 191, 12.10.1919). В эпоху зарождения души рассудочной душа сознательная была «гостьей» («иностранкой» в диалоге Платона «Пир») высшего мира — интеллигибельной сущностью. В современную эпоху душа

сознательная развивается в условиях земного опыта, в процессе духовной эволюции, принимает временной характер и может быть даже названа душой социальной, поскольку является порождением чисто человеческого царства. Ее понятийная основа рождает мотивы нравственности, которые являются косвенным эгоизмом души ощущающей, расширенным до интересов всего человечества. В душе сознательной человек может подняться на такую ступень, где *интересы человечества* будет переживать как *свои собственные*, и это станет частью его личной жизни, войдет также и в характерологическую основу. Она будет в таком случае возбуждать мотивы нравственности, в которых царит жажда справедливости в своем чистейшем идеальном выражении. *) Девой Софией называется очищенная душа сознательная. Ей свойственна вера в абсолютные вечные истины. Любовь к поступку, к объекту познания наиболее совершенна в душе сознательной, поскольку ее эгоцентризм стал миро-центризмом. Голос совести звучит в ней чисто и постоянно, сопровождаемый нравственным пониманием.

В общей конфигурации души сознательной *характерологическая основа вновь, как у ребенка* (см. рис. 127а), *занимает внешнее по отношению к понятийной основе положение*, оставаясь, однако, в высшей степени индивидуализированной. В этом заключается смысл слов Христа: «Кто не принимает Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него». (Лк. 18, 17) Именно на восприимчивой основе вырастает человек в Макрокосм, а будучи ребенком, творится им в первые годы своей жизни. У взрослого система 12-ти восприятий чувств перерастает свои границы, возникает высшее: идеальное восприятие мысле-существ, а ранее того — нравственных интуиций. Они рождаются как часть личности, обретшей свою макрокосмическую ипостась; но чтобы им войти в практическую жизнь людей, нужна понятийная основа, развивающая *моральную технику*.

Душа сознательная может впадать и в заблуждения, особенно если проявляется инстинктивно. Например, ее косвенный эгоизм может принять вместо мирового националистический характер. Тогда интересы отдельной нации начинают декларировать как общечеловеческие, что имеет место в англосаксонском мире, а в последние сто лет — еще и в сионизме. В такой душе вера в абсолютные истины может выйти из-под контроля Я. И если подобное в ком-либо происходит, то такого человека в оккультизме называют «внутренним саддукеем» (см. ИПН. 266/2, S. 397). Люди такого рода могут быть очень волевыми и активными, но они закрыты от всех внешних влияний, воздействий. Они, например, стоят у руля мировой политики США; имена их известны всем. Не следует приписывать им то, что присуще грешащим в душе рассудочной и называемым «внутренними фарисеями» (Ibid.). Эти познанные ими готовы выдавать за общезначимую истину и ради этого грешат против правды, забывая, что истина

*) В отдельных случаях она может быть еще окрашена инстинктивным началом.

всегда конкретна. Принцип деятельности «внутреннего фарисея» часто сводится к пресловутому «цель оправдывает средства».

Чтобы составить себе достаточно ясное представление о душе сознательной, полезно обращаться ко всей триединой совокупности душ. Делая это, Рудольф Штайнер говорит в одной из лекций: Возьмите розу — она вызывает в вас ощущение; это действует душа ощущающая. Затем о розе можно думать, поскольку имеется душа рассудочная. Но если я сделаю из роз букет и захочу доставить им кому-нибудь радость, то я вступаю в душу сознательную, соприкасаюсь как сознательное и этическое существо с внешним миром (см. ИПН. 119, 7.3.1910), с высшим, чисто человеческим царством природы. Ведь в социальных, культурных отношениях противостоят друг другу человеческие самосознающие этические существа. Противоречия между ними снимаются через постижение человека как свободного духа. И происходит это в душе сознательной.

Характерологическая основа души сознательной превращает понятийное мышление *в составе представлений, как «практический опыт»*, в основу индивидуальной жизни. В нем насаждаемые извне, путем воспитания, в душу ощущающую такт и нравственный вкус становятся чертой характера, осознанной и свободно усвоенной благодаря жизненному опыту и размышлениям о нем. Они укореняются вплоть до эфирного тела. Мотив и побуждение к действию становятся единством (рис. 132).



Рис. 132

4. Душа и Самодух

Обретаемое в душе сознательное единство выходит за пределы чисто душевных противоречий. Это есть заявляющее о себе в душе единство Я и мира. В душе сознательной человек является онтологическим монистом. В ней сознание и бытие воссоединяются. Человек в познании начинает переживать себя как часть мира. Это становится возможным благодаря тому, что Я на своей новой высоте начинает чувственно-сверхчувственно прозревать свое существование как сводящее к единству три триединства. Нам предстает теперь десятичленный человек, о котором повествует десятистраничная книга Сен-Мартена. В свете Антропософии человек этот имеет вид, показанный на рис. 133.



Рис. 133. (Согл. ИПН. 104, 26.6.1908 и ИПН.100, 20.11.1907.)

Показанная на рисунке структура позволяет нам получить дополнительные знания о триедином человеке тела, души и духа. Трехчленная душа в нем есть его наисобственнейшее образование, *новообразование* в Мироздании, совершающее претворение триединого тела — плод объективной эволюции — в индивидуальный человеческий дух. Тремя Мариями представлена трехчленная душа в Новом Завете. Она также взаимосвязана с триединым человеком нервов, ритма и конечностей, т.е. с внутренней планетной системой, поэтому в смене состояний сна и бодрствования душа претерпевает обусловленную сферой Солнца и ритма метаморфозу, переходя от связи с внутренними планетами: Луной, Меркурием, Венерой (сфера мышления, дыхания, но и водный организм — Венера — почки; эпифиз-процесс) — это состояние бодрствования, — к связям с внешними планетами: Марсом, Юпитером, Сатурном (сферы внутренних органов — лимфа, гипофиз) — состояние сна. Так душа предвосхищает свое посмертное странствие.

Учение о триединой душе в Антропософии необыкновенно обширно. Мы касаемся его лишь в аспекте обретения человеком мотивов свободной деятельности. Они возникают начиная со сферы соприкосновения души сознательной с Самодухом, когда Самодух начинает нисходить в душу сознательную.

Стремясь понять этот феномен, необходимо удержаться от ошибки отождествить высшее Я человека с Манасом. Самодух — это, по сути, Я Ангела. Явление Ангела в душе и сама душа — это не одно и то же. И разные вещи — явление Ангела и сам Ангел. Высшее Я человека развивается как плод совершенного развития триединой души в совокупном действии мысли, чувства и волеизъявления. Такая работа сопровождается субстанциональным преобразованием трех тел. Не будет ошибкой сказать, что *тело Я есть высшее состояние душевного тела, в котором совершенной деятельностью души трехчленное тело снято*. Поэтому я-сознание, зарождающееся благодаря телу, ведет далее независимое от него существование. На следующей ступени я-сознание овладевает созерцающим, а затем имажинативным мышлением. В таком Я начинает действовать индивидуальный человеческий Манас. Его силой человек претворяет душу сознательную в душу имажинации, рассудочную — в душу инспирации, ощущающую — в душу интуиции. На еще более высокой ступени происходит полное пронизание высшим Я астрального тела, оно изменяется субстанционально, становится *Я-Манасом* отдельного человека. На следующей затем ступени можно, действуя силой Я-Манаса, в душе инспирации претворить эфирное тело в Я-Буддхи и, наконец, в душе интуиции физическое тело — в Я-Атма. *Таковы ступени соединения высших форм сознания с высшим бытием*. Развитие такого рода составляет отдаленные задачи, но сколь бы далеки они ни были, необходимую подготовку к ним человек должен совершить теперь. И ею является овладение созерцающей силой мышления. Особенно важным при этом является то, что принцип развития, которым пользуется человек, вырабатывая созерцающее мышление, сущностно *отличается* от принципа развития понятийного мышления — с его опорой на физическое тело и материальную вселенную — и *сохраняется* на следующих еще более высоких степенях развития. Поистине, через созерцающее мышление человек входит в свое безграничное будущее.

Созерцающая сила суждения обретается в некоем «пространстве» между душой сознательной и Самодухом. Чтобы взойти туда, Я должно соединить в себе высшие, пронизанные я-сознанием части всех трех тел. Тогда часть астрального тела может в области головы выделиться из физического в состоянии бодрствования, осознанная часть эфирного — образовать там эфирный мозг, «эфирное сердце» (о чем шла речь в начальных главах); высшее участие в этом физического выражается в таинственных процессах, разыгрывающихся между эпифизом и гипофизом, а также в одухотворении материи тела. Душа сознательная должна быть приготовлена таким образом, чтобы в ней возобладали качества, присущие миру мысле-существ: способность к самоотвержению, верность (преданность

высшему), любовь. Тогда Самодух начинает *светить* в высшее Я человека. А поскольку Самодух ведет универсальное бытие, распростерт по всему Макрокосмосу, то доставляемые им моральные интуиции также универсальны. Входя же в Я, они обретают индивидуализированный характер. И если бы высшее Я на этой ступени было Самодухом, то человек, получая моральные интуиции, просто терял бы себя во всеобщем. Рудольф Штайнер пишет в «Духоведении» («Теософии»): «Различие между «Самодухом» и «душой сознательной» можно уяснить себе следующим образом. Душа сознательная *соприкасается* с независимой от всякой симпатии и антипатии, довлеющей самой себе истиной; Самодух является носителем той же самой истины, но только воспринятой и замкнутой через посредство Я, через него индивидуализированной и воспринятой в самостоятельное существо человека. Благодаря тому, что вечная истина становится, таким образом, самостоятельной и связанной с Я в единое существо, само Я обретает вечность». (ИПН. 9, S. 51.)

В этих словах заключена тайна свободного духа. В «Философии свободы» Рудольф Штайнер раскрывает ее. Обоснованный им монизм идеализма представляет собой не что иное, как явление в Я «зодиака» мировоззрений, высшей астральности, явление Манаса в мировоззрительном единстве: в единстве Я с самодовлеющей истиной.

В область между душой сознательной и Самодухом мы вступаем благодаря тому, что в своей характерологической основе, как об этом повествуется в девятой главе «Философии свободы», приходим к чистому мышлению, к «практическому разуму», «практическому априори». В понятийной основе высшим мотивом в таком случае выступает понятийная интуиция. Сливаясь воедино, побуждение и мотив импульсируют волю не извне, через мысль или восприятие, а изнутри, где вспыхивают *моральные интуиции*. Они сами — волевой природы. Поэтому *моральная интуиция и воление суть одно*. (Аналогично этому одним были восприятие мышления и мышление о нем.) Приведенная в действие моральная интуиция пронизывает затем *слившиеся воедино* понятийную и характерологическую основы и тем *субъективируется и находит доступ во внешний мир*. Моральная интуиция тогда интенсивно изменяет характерологическую и понятийную основы субъекта и внешний мир.

Опираясь на чистое мышление, человек освобождается от характерологической основы. Для этого в ней должно установиться господство Я. Она тогда главной своей задачей имеет *отказ от всякого восприятия*. Это одновременно означает и отказ от тела, от физического мозга как инструмента мышления, ибо «интуиция есть протекающее в чисто духовном сознательное переживание чисто духовного содержания». (ИПН. 4, S. 146.) Характерологическая основа тогда в слитности с понятийной идеально воспринимает, созерцает мир идей — «праисточник и принцип всякого бытия». (ИПН. 40, S. 273.)

К такому завершению приходит путь, пройденный Я от полуинстинктивной основы души ощущающей до вершин свободного духа, через чре-

ду противоположностей — к единству. Главную трудность на этом пути для нас представляла противоположность между *всеобщим и особенным*. Преодолеть ее нам помогло понимание того, что восприятие, наблюдение, «свою суть (Essenz) имеет не в своем особенном, а в понятийной всеобщности. Однако эта всеобщность должна в зависимости от явления быть сначала найдена в субъекте; ибо она хотя и обретается субъектом благодаря данности (an) объекта, но не из него.

Понятие не может заимствовать своего содержания из опыта, поскольку оно именно характерное опыта, особенность, не вбирает в себя. Всё, что последняя конституирует, ему чуждо. Оно, следовательно, должно само давать себе содержание». (ИПН. 1, S. 154.) Мы теперь познали тот абсолютный первоисточник, из которого оно свое содержание черпает. Что касается индивидуальной жизни субъекта, то ее особенное, коренящееся в характерологической основе, восходит к *самобытию* в мире понятийных интуиций, особенное в опыте высшего Я отождествляется со всеобщим безгранично расширившейся понятийной основы души. С другой стороны, поскольку понятийное в душе не отделено от характерологического, понятийное способно принять *восприятийный* характер, т.е. быть также и почувствовано неким *высшим* чувством, явиться в своей нравственной сути. В целом же душа приходит к высшему единству в актах *мыслящей воли*, в религиозных по своей сути актах.

«В воле, — пишет Рудольф Штайнер, — *упражняются* в развитии свободы, в чувстве ее *переживают*, в мышлении *познают*. Нужно лишь, достигая этого, не потерять жизнь в мышлении». (ИПН. 28, S. 122. Изд. 1925.)

5. Якин, Боас, М

Проследивая движение я через трехчленную душу на пути к свободному духу, мы выявили своеобразную архитектонику души. Она — не условность, не схема; она имеет свое выражение даже в органической структуре человека. Взаимодействие между двумя основами души можно представить себе совершающимся по лемнискате, когда содержание ее левой петли перетекает, метаморфозируясь, в правую, и наоборот. В каждом слое души работает своя лемниската. Если мы их суммируем, то две основы души предстанут нам в виде некоего рода «столпов», колонн, находящихся одна с другой в противоречивом, нередко даже во взаимоотрицающем отношении. Они коренятся в душевном теле, а также и в трех других телах. Неким объединяющим «архитравом» на колоннах «лежит» Манас. Физиологическим эквивалентом колонн являются артериальная и венозная системы кровообращения, взаимодействие между которыми действительно совершается по лемнискате.

В библейском эзотеризме эта взаимосвязь телесного, душевного и духовного получила свое выражение в образе двух деревьев — жизни и познания, а также двух колонн: Якин и Боас.

Займёмся немного эзотерической этимологией этих понятий. Вспомним о «Золотой легенде» Христиана Розенкрейца, в которой рассказывается: Когда сын Адама Сет — он заступил место убитого Авеля — достиг необходимой зрелости, то смог посетить Рай. Он увидел там, что Древо жизни и Древо познания сплелись одно с другим. Он взял от них три семени и принес их на землю. Когда умер его отец, он вложил те семена ему в уста, и из могилы Адама выросло могучее дерево. Оно излучало жар и пламя, и для тех, кто способен был это видеть, пламя принимало форму двух букв: J и V. Они являются начальными буквами двух слов, значение которых можно перевести следующим образом: «Я есмь Тот, Кто был; Я есмь тот, кто есть; Я есмь Тот, Кто будет». Древо разделилось на три ствола, и Сет взял от них части, которые, как поясняет Рудольф Штайнер, «в эволюции мира были использованы различным образом». (ИПН. 265, S. 343.)

Однажды из того древа был сделан волшебный жезл Моисея, в другой раз — обрамление дверного проема Соломонова храма (в виде буквы П). Позже левиты безрассудно бросили все три части этого обрамления в пруд Вифезда. Когда их оттуда достали, то положили в виде мостков через поток Кедрон, по которому Христос прошел в последнюю ночь на Масличную гору. Из них же был сделан Голгофский крест.

Такова розенкрейцерская легенда. По своему содержанию она, поистине, неисчерпаема. В образной форме в ней выражена суть земного эона и эзотерическая тайна становления человека. В новое время понимание ее входит в состав главных задач, решаемых на пути движения человеческого Я к свободе. Благодаря сообщениям Рудольфа Штайнера стало известно, что оба магических слова вместе таят в себе суть того, что Бог принес на Землю, сказав: «Я есть Я ЕСМЬ». Впервые из сверхчувственного мира эти слова прозвучали Моисею из пылающей купины как провозвестие грядущего Мессии. В каноническом тексте они переведены так: «Я есмь Сущий». (Исх. 3, 14) На еврейском языке (в немецкой транскрипции, которую дает Рудольф Штайнер) это звучит так: «Ehjah — ascher — Ehjah» — «Я есмь Я». (Ibid., S. 341.) Таким образом, Якин и Боас образно, но также и своими названиями, являют человеку его «Я есмь». По-немецки это звучит как «Ich bin»^{*)}. Буква I, с которой начинается немецкое Я (Ich), близка полусогласной J (йот). В разных языках в местоимении «я» имеет место взаимопереход «i» и «j». Русское «й» можно считать неким аналогом «j». Русское «я» звучит как бы дифтонгом «й-а»; в английском «I» (Я) имеет место нечто обратное: «а-й». В двойном «и», с которого начинается на русском имя «Иисус», также заключена тенденция к переходу от «i» к «j»: к Jesus европейских языков.

С латинского «В» (Voas) начинается немецкое слово «bin» (есмь). В русском языке есть слово «бытие», и потому по-русски «Ich bin» (Я есмь)

^{*)} Действием гения речи в немецком Ich соединены начальные буквы имени Иисуса Христа — Jesus Christus.

развиваемую нами теперь тему, то мы столкнемся с тем, что игнорирующие в Антропософии ее методологию называют противоречиями, якобы допущенными им. На самом деле Рудольф Штайнер обращается к различным аспектам, прежде всего временным, при истолковании смысла колонн. В своем первоначальном бытии (в Раю, т.е. до середины Лемурийской эпохи) они выражали собой высшее единство бытия и сознания, в котором пребывал всечеловек Адам до своего погружения в материю. «Бытие» в таком случае следует понимать как волю Отца, а сознание — как откровение Св. Духа, опосредуемое деятельностью божественных Иерархий, космических интеллигенций. И это еще две Ипостаси, а не два полюса. То, что их соединяет, есть Ипостась Сына.

Низойдя в плотное бытие, на землю, первочеловек утратил — в своих сыновьях — свое былое единство. Он соприкоснулся с воздухом-огнем — ему было «вдунуто дыхание жизни»; и что это была за жизнь? Она началась с образования красной крови. Постепенно система артериальной крови пронизала человека подобно ветвистому дереву. «О нем христианский эзотерик говорит: оно есть древо познания. Человек ... вкусил от красного древа крови. Возведение *красного древа крови*, которое есть *истинное древо познания*, — это грех» (Ibid., S. 345), — так говорит Рудольф Штайнер в одной лекции, имея в виду, что кровь явилась первым выражением низшего «я», когда оно еще не владело рефлексией, но лишь опытом восприятий чувств, а кровь под их действием возводила нервную систему, но также и систему дыхания, и систему питания. По мере усложнения обмена со средой — ввиду ее материализации — кровеносная система дифференцировалась, образовалась система венозной крови. В библейской мифе это состояние отражено в рассказе о рождении у Адама двух сыновей: Авеля и Каина. Авель является представителем человека, апеллирующего к божественному откровению как мотиву своей деятельности; свои дарования он не развивает, а получает свыше, в первую очередь — дар ясновидения. Каин же есть представитель человека, стремящегося к овладению чувственной действительностью через развитие сил познания. Каинит — практик, ученый; авелит — прирожденный жрец, ищущий в себе Царство Божие. Типичным представителем каинитов Рудольф Штайнер называет инженера Кили, изобретшего двигатель, работавший по принципу созвучных колебаний, приводившийся в действие человеческой речью и колебаниями душевного рода; типичным авелитом был Лев Толстой.

Авель и Каин стоят у врат рождения земного человечества. Полярность их коренится не только в красной и синей крови, но и еще глубже — в противостоянии крови и нерва, мировой симпатии и мировой антипатии. В определенном, требующем понимания, а не эмоционального возбуждения, смысле, Каин есть «пасынок» богов. В нем, в его земной мыслительной деятельности космический дух умирает. Минерализация Земли и человеческого тела происходят «по вине» Каина — дым его жертвы стелется по земле, как сказано в Библии. Семь чаш, о которых повествуется в Апо-

калипсисе, есть будущее выражение «антипатии» духа к материи. Выражением высшей симпатии в человеке является поток эфиризирующей крови, текущий от сердца к голове.

Мы можем теперь более полно понять миссию гнева в воспитании понятийной основы души. Рудольф Штайнер говорит: «Противоположность божественной любви называется божественным гневом. Это «техническое» выражение. Если, с одной стороны, в ходе четвертой культурной ступени (эпохи. — *Авт.*) человеку была напечатлена любовь, которая будет становиться все теплее и теплее (в ходе 6-й и 7-й культур)... то с другой стороны, возрастает то, что материю вокруг себя делает все жестче, — божественный гнев». (ИПН. 104, 25.6.1908.) Таково еще одно выражение мирового дуализма. Материя, не способная окончательно перейти в дух, будет исторгнута из нормального хода эволюции и в зоне Юпитера образует некий космический пережиток — минерализованный спутник будущего Юпитера. Поэтому в задачу земного человека и входит внесение жизни в мышление, чтобы оно перестало «попирать» то, что пало, отстало ради его возникновения.

Но пока что во имя существования человеческой самости синяя кровь должна «убивать» красную, а мышление — нерв. Если бы не образовывалась венозная кровь, то человек утратил бы индивидуальные черты и забыл бы о своем божественном происхождении. В красной крови коренится жизнь, но она иллюзорна, поскольку носит физиологический характер. Якин «символизирует жизнь, которая проистекает от Отцовского духа...» (ИПН. 112, 7.7. 1909.) Это жизнь природы, которая преходяща, и если бы она возобладала над жизнью нервов, то они утратили бы способность опосредовать осознание восприятий; стало бы невозможным мышление. Поэтому тенденции красной крови противостоит тенденция синей; более того, эта последняя в конце концов побеждает земную жизнь. Смерть оказывается сильнее, она уничтожает то, что в ином случае потеряло бы себя в самом себе. Но уничтожение того, что иначе потеряло бы себя, означает призыв к воскресению! (Ibid.)

Наша жизнь в теле теряет себя по той причине, что она есть плод эволюции, где всё возникает и преходит: либо умирает, либо метаморфизмуется. В самом ходе мировой эволюции нет сил для восхождения, которое с середины земного эона должно стать всеобщим. В ней с возрастающей силой действуют люциферически-ариманические духи, лишь сгущающие «божественный гнев», уводящие человека через природный процесс от богов. Поэтому колонна Якин как бы предупреждает человека, что благодаря ей он вступает в жизнь и в сознание Авеля, т.е. пребывает в пределах *группового сознания*. Через колонну Боас человек породнился со смертью, но одновременно обрел *силу* пройти сквозь «умри и будь» — снять себя как низшее «я» и воскреснуть в высшем «Я есмь». В целом же, как говорит Рудольф Штайнер, «жизни нет ни в Якин, ибо мы имеем в ней дело с переходом от духа к телу, ни в Боас, ибо в ней мы имеем дело с переходом от тела к духу. Равновесие — вот в чем заключается все дело». (ИПН. 265, S.

353.) Именно равновесное взаимоотношение в душе двух колонн утратил человек и потому стал дуалистом. В поисках же монизма выражается тоска по утраченному равновесию, гарантирующему воссоединение с Богом.

До изгнания из Рая, в лоне Божества, само Божество могло то, что там означало жизнь и познание человека, «взаимопереплетать; а в будущем настанет момент, когда человек с помощью расширенного сознания станет способен сам в себе синюю кровь преобразовывать в красную; тогда в самом себе он обретет источник, благодаря которому *синее древо крови станет древом жизни*. ... Так живет в этом образе взгляд вперед и назад». (Ibid., S. 345.)

В жезле Меркурия (см. рис. 134) мы смогли этот взгляд конкретизировать, показав все три аспекта имеющих тут место превращений. Если представить себе жизнь выраженной левой стороной этого жезла, а познание — правой, то нам станет ясно, что принципы двух колонн *трижды* в зоне Земли меняют свое значение. Именно об этом идет речь у Рудольфа Штайнера, и только дилетант усмотрит здесь противоречия. Характерологическая и понятийная основы души, если в них работает идущее к свободе Я, приводят всё, что выражают собой обе колонны, к единству, следовательно, оказывают преобразующее действие даже на телесность — на органические процессы и на материю. Таковы явления, сопутствующие свободе.

* * *

В духовном мире, на астральном плане, перед вступлением в 4-ю, физически-эфирную, глобу, состоящую из семи коренных рас, человек являл собой единство Отчего, эфирно-физического потока эволюции, идущего из прошлого в будущее, и астрального потока Св. Духа, идущего из будущего в прошлое. Мировое, Христово «Я-ЕСМЬ» лишь осеняло его свыше. Древом познания тогда было райское Якин, а жизни — райское Боас (см. рис. 134, нижняя часть). И они были едины, выступая из вечности; процесс эволюции разделил их.

Чтобы прошлое мира могло войти в будущее, а будущее пронизать самосознанием всеобщее прошлое, Якин и Боас должны были в человеке поменяться местами. Древо жизни Боас стало древом смерти в низшем абстрактном познании, а древо божественной мудрости — Якин — временной, природной и душевной жизнью; сознание было отделено в человеке от мирового сознания и даже противопоставлено ему. Чтобы не сделаться вечным «оппонентом» духа, человек стал на Земле периодически рождаться и умирать*). В нём развился тот сложный процесс, который

*) Последним выражением этого процесса является диалектическое мышление, в котором тезис умирает в антитезисе и возрождается в синтезе.

мы подробно исследовали: жизнь восприятий, мышления, побуждений и мотивов деятельности, действие обусловленной и свободной нравственности и др.

Исполняя свою эволюционную задачу, человек теперь стремится перенести жизнь на колонну Боас. Именно ее воскресил Христос, пройдя через смерть на Голгофе. С тех пор в Я, мыслящем по законам созерцания, надлежит человеку обрести жизнь. Тогда он взойдет в мир Св. Духа, к индивидуальному Манасу, осознает жизнь. Своим мышлением он тогда опрется не на физическое, а на эфирное тело: вкусит от плодов жизненного и химического (звукового) эфиров. Логос зазвучит в нем как жизнь его Я. Такова будущая констелляция Якин и Боас. В ней будет восстановлено бывшее, райское, их единство, но на индивидуальной основе.

В древнелемурийской коренной расе предварительное единство Авеля и Каина было осуществлено в авелите Сете — символе благочестия. Весь Ветхий Завет носит характер такого единства. В Новом Завете Христос дает Каину силу «не убивать» далее Авеля, возвышая обе основы души до мира нравственных интуиций.

На горе Фавор человечеству была явлена его новозаветная констелляция: Илия — принцип силы — на стороне Якин и Моисей — принцип мудрости — на стороне Боас. Сила в данном случае означает силу восприятия, восходящую до идеальных восприятий, до развития 13-го (синтетического, всеобъединяющего) чувства. А тогда Боас встает на место Якин (см. рис. 134, верхняя часть). Мудрость Моисея, воссоединяясь с любовью, возвышает понятийную основу до способности творить исходя из моральной фантазии (тема 12-й главы «Философии свободы»). Так духовная жизнь в Якин встает на место жизни в Боас. Что их соединяет в одно — Любовь Бога в человеке, Христос, встающий на место Сета: *Любовь как «плод возрожденной в Я мудрости»* (рис. 135).

Илия, говорит Рудольф Штайнер, принес людям весть о колонне Якин как о колонне силы (см. ИПН. 104, 26.6.1908). Это сила индивидуальной жизни в характерологической основе трехчленной души. Доминируют в

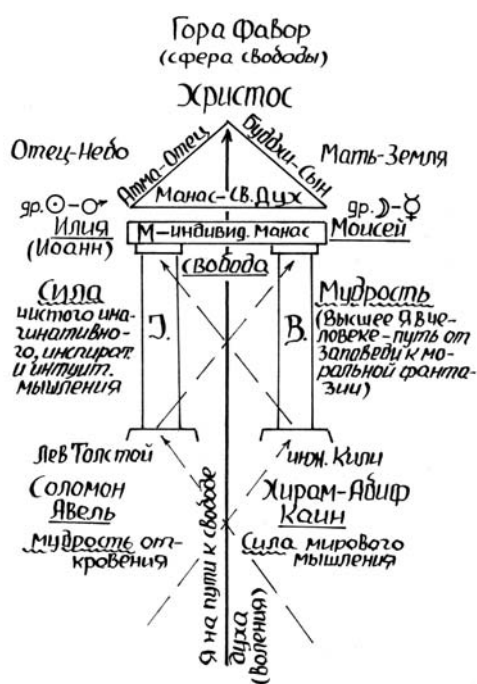


Рис. 135

ней силы эфирного тела; из них надлежит образовать «эфирное сердце» в области головы. Эфирное тело было напечатлено человеку в эоне Солнца, представленного в эоне Земли Марсом. В третьем состоянии формы (глобе), т.е. на астральном плане, силы Марса прошли сквозь Землю и пропитали ее собой, внесли в нее субстанцию железа — основу красной крови. То прохождение Марса, — говорит Рудольф Штайнер, — длилось еще и в 4-й глобе; «когда же оно завершилось, ведущие Существа взяли у Марса необходимую для души рассудочной кама-материю (материю желаний. — *Авт.*), и здесь, на Земле, она нашла свою физическую «повозку» в теплой крови (в крови Аресовых воинов)». (ИПН. 89, 25.11.1905.)

Современным Меркурием в земном эоне представлен эон древней Луны*), где в творении восторжествовала космическая мудрость. Человеческим воплощением мудрости на Земле является Моисей с жезлом Меркурия в руках. Планету Меркурий, говорит Рудольф Штайнер, человек никогда не будет населять, но с середины Атлантической эпохи она находится в особой связи с кама-Манас-материей в человеке, с материей высших, чистых желаний. Ведущие существа наделяют ее силами души сознательную. Элемент вода, меркур-процесс — они суть носители этих воздействий, готовящих Землю к прохождению ею в 5-й глобе — в которой она взойдет на астральный план — сквозь эфирную сферу Меркурия (см. *Ibid.*).

Таковы две колонны, на которых Христос Иисус стоит на горе Фавор, совершая Мистерию преображения. Ею явлен процесс, которым завершится земное развитие, «явлено Солнце, духовное Солнце любви, откровение земной миссии любви, опирающейся на Солнце-Марс и Луну-Меркурий, на Илию и Моисея». (ИПН. 104, 26.6.1908.)

Преображение переживал и Иоанн Богослов, когда в откровении ему явился «Ангел» с лицом как Солнце, с радугой над головой, стоящий «на море и на земле» (см. фото 4), протягивающий ему некую книгу, с которой человеку нужно отождествиться, принять в себя как духовную пищу, став «не я, но Христос во мне». «Философия свободы» является практическим руководством, научающим, как надлежит совершить то посвятельное действие. Она написана в духе мудрости Моисея — Меркурия, прошедшей путем Каина, Хирама-Абифа; но в ней заключена и преображающая сила Илии — Иоанна, способная превращать материю в дух.

В Мистериях Гибернии, как их описывает Рудольф Штайнер, колонна Якин являлась ученикам в виде праобраза Науки, с мужским характером, окруженная планетами. Боас же являла праобраз Искусства, фантазии, обладала женским характером. Первая из них говорила:

«Я есмь познание.

Но то, чем я являюсь, не есть бытие»;

*) Но также и будущий эон Юпитера, ибо он подготавливается во второй половине земного эона.

вторая говорила:

«Я есмь фантазия.

Но то, чем я являюсь, не содержит в себе никакой истины».

(ИПН. 232, 7.12.1923.)

В этих переживаниях заключена тайна перехода от настоящего к будущему, раскрытая в 9-й главе «Философии свободы». Работая над очищением и индивидуализацией характерологической основы, человек придет в себе к победе красной крови над синей: через эфиризацию крови и выработку «эфирного сердца» (мозга). (Это соответствует переходу из средней в верхнюю часть жезла Меркурия; см. рис. 134.) Тогда *жизнь войдет в познание*. Вот медитативная формула такого превращения:

Якин: «В чистой мысли обретешь

ты самость, способную стоять на
самой себе.

Обрати мысль в образ,

и ты переживешь творящую мудрость».

(Таковой будет наука будущего. — *Авт.*)

(ИПН. 265, S. 347.)

Работая над понятийной основой, человек от некоего «блистания» истины, какой она является в художественном творчестве, придет к моральной фантазии, станет черпать мотивы деятельности из мира моральных интуиций, *познанием войдет в жизнь*; преображенным Каином — если выражаться образно — индивидуализирует групповую, жреческую мудрость Авеля. Медитативная формула такого превращения звучит следующим образом:

Боас: «Сгужи чувство до света —

и ты откроешь формообразующие силы.

Овеществи волю (в мышлении. — *Авт.*)

до сущности —

и ты будешь тогда творить в мировом бытии». (Ibid.)

Поясняя обе приведенные медитативные формулы, Рудольф Штайнер говорит, что формообразующая сила открывается в смысле *первого* изречения, а в смысле второго она становится магической. Жезл Меркурия—Моисея способен высекать «воду» жизни из «скалы» минерализирующегося физического тела человека, одухотворять его. Для этого две «колонны» души следует научиться выводить из «статики» упадка, делать их истинными Протеями.

Глубочайшая Мистерия таких превращений явлена нам в тайне рождения двух мальчиков Иисусов — соломоновой (мудрой) и натановой (жреческой) линии. Но это большая самостоятельная тема в Антропософии; хотя подступы и к ней также заложены в «Философии свободы».

6. «Ничто» и «все»

Рудольф Штайнер говорит о декартовом *cogito*, что верным в нем является лишь первая часть: я мыслю, — а далее было бы правильно сказать: следовательно, я не существую. В самом деле, чтобы в нас могла войти мысль, в нас должно что-то умереть, должна образоваться пустота, частица эфирного, пронизывавшая физическую клетку нерва, должна освободиться, и тогда возникает феномен отражения: мысле-существо по лемнискате возвращается к себе. Дух «отражается» от ничто, но не по законам физического действия и противодействия; он попросту в силу того, что целостность духовного мира реально присутствует лишь там, где в той или иной форме присутствует Я, возвращается к себе. Я-принцип минерально-физического царства — самый высокий и совершенный, это Атма, Отец мира. Исчерпав жизненный потенциал в эволюции видов, он, несомый Манасом человека, возвращается к себе. Идея не «отскакивает» от материи в нас. Она совершает метаморфозу, которая на своем протяжении «обрастает» той или иной феноменологией (например, в виде семи элементов мыслительного цикла), в том числе и феноменологией «ничто». Особенность этой последней состоит в том, что в ней бессущностно отражается весь путь, проделываемый мысле-существом через сферы бытия и эволюцию мира.

Мировой дух приходит в человеческое сознание из своей абсолютности и возвращается в нее. Поэтому в «ничто» мышления закладывается грядущее абсолютное индивидуальное бытия. Да, это принадлежит той категории «ничто», о котором Фауст говорит Мефистофелю:

*В твоём ничто
Я все найти надеюсь.*

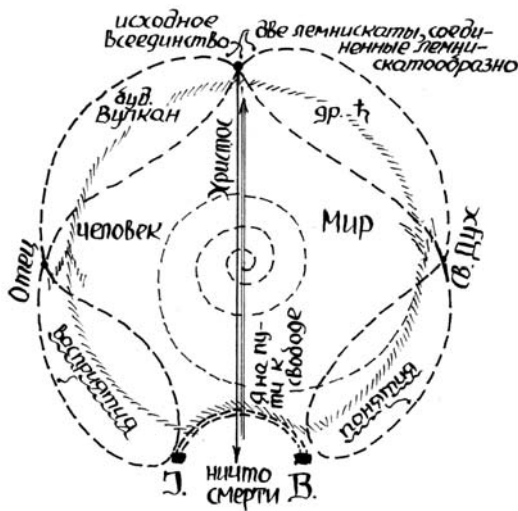


Рис. 136

До того момента, как человек начал проходить через смерть, в мире имел место кругооборот развития, состоявший лишь из превращений (рис. 136, штриховой круг). С возникновением ничто движение Мирового Духа (мы прибегаем к геометрической образности, чтобы выразить не поддающееся абстрактному описанию) принимает лемнискатообразный характер. То есть процесс материализации усложняет прежние мировые превращения.

Начав мыслить, человек

разорвал в себе единство мира. Стал переживать разделенными восприятия и понятия. Между ними-то, в «пустоте» и образовалось движение его «я» к свободному духу. По обеим сторонам «ничто» стоят наши «колонны», основы души. Вырабатывая представления, мы творим первую осознанную взаимосвязь между ними. Когда они сольются в единство, человек преодолет первородный грех и восстановит разорванное по его вине единство мира. Лемнискатообразное, т.е. эволютивное движение мира должно замкнуться в круг (у него один центр, у лемнискаты — три), и тогда, одухотворяясь, он по спирали взойдет к точке интуитивного бытия высшего Девахана.

Интересно еще бросить взгляд на то, как единство мира осуществляет себя в человеке на уровне жизненных сил, эфиров. В обычном душевно-духовном процессе характерологическая и понятийная основы противостоят одна другой как тепловой и световой эфиры (рис. 137), чем вызывается смерть. Но по мере того, как мышление метаморфизуется, обе основы приходят во взаимодействие, в котором принимают участие все четыре эфира, и так, что жизненный эфир проявляется как внутренняя суть первой из них, а химический эфир — второй. Тогда световой эфир становится внешней сутью характерологической основы, а тепловой — понятийной.



Рис. 137

Таким образом совершается субстанциональная смена положений Якин и Боас, ведущая к слиянию в человеческом духе Древа жизни с Древом познания. Последний акт этого слияния совершает мысль-эфир — квинтэссенция алхимиков. Рудольф Штайнер связывает этот эфир с субстанцией акаши, которая в высочайшей духовной сфере рождается в зоне Земли (см. ИПН. 266 /1, S. 167, 185). Колонна Якин становится в человеке «есью», Боас — колонной Я. Обе спирали описываемого нами развития сходятся (в виде крабовидной туманности) в трехчленном существе человека тела, души и духа в единство. В точке их наибольшего сближения вспыхивает в субстанции мысли, подобно искре, их динамическое воссоединение: Я есмь.

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Глава 10 (3). Философия свободы и монизм

Согласно общим принципам метаморфозы мышления, глава 10 является элементом синтеза, поскольку она — третья в составе второй части. В то же время, она имеет качественное отличие от главы 3 — элемента синтеза в первой части. Причина этого все та же, о которой мы уже говорили: во второй части принцип диалектики приобретает онтологический характер. Между семичленностями первой и второй частей имеется глубокое различие. Они выражают два качественно различных состояния мыслящего духа. Общая основа у них единая — понятийная, но характер мышления разный. Нам следует вспомнить рис. 48, чтобы понять суть того, с чем мы тут имеем дело.

Восьмая глава возводит семичленность первой части в октаву и в этом особенном смысле является ее *синтезом*. На это в ней указывается прямо, в первой же строке: «Повторим в нескольких словах достигнутое в предыдущих главах». Что это не механическое повторение, следует из содержания главы, которое диалектично в теоретикопознавательном смысле, но наложено на более сложную (не только понятийную) конституцию души.

В антитезисе главы 8 эта конституция заявляет о себе с большой силой. Борьба за снятие низшего «я», за переход к созерцанию принимает здесь необыкновенно волевой и открытый характер. То, что прежде мы пытались каким-то образом вызвать внутри себя, не вполне сознавая, что при этом должно происходить с нами, теперь предстает перед нами, говоря языком эзотерики, «без покровов». По своей сути опыт этот принадлежит к сфере эзотерического праксиса. Он есть метаморфозировавшееся в соответствии с условиями нового времени древнее стремление учеников Мистерий узреть Изиду-Софию «без покровов» внешнего восприятия и мышления, узреть общечеловеческий Манас на пути его нисхождения в отдельные человеческие души.

В новых условиях человеку поставлена задача первоначально не в имажинации, а в идеальном восприятии, созерцании переступить Порог сверхчувственного мира. Подобная «авантюра сознания» возможна лишь в развитой до известной степени душе сознательной, а значит: при доскональном знании того, как тот переход совершается в нашей душе.

В первой части «Философии свободы» мы пытались овладеть созерцанием, используя метод наведения. Мы мыслили понятийно, но по законам живого мышления. В главе 9 *процедура* созерцания предстала нам открыто в своей структуре — как ступенеобразный процесс, идущий в *трехчленной душе*. Осуществляя его (в поволенной Я эволюции души), мы делаем действительность свободы для нас *самоочевидной*, и тогда мы уже больше не можем позволить «Тифону» абстрактного разрывать нас (как

древнего Озириса) на бессвязные элементы низшего «я». Божественная София — Манас — и космическая интеллигенция, по мере развития нами собственной души сознательной, рожают «деву Софию» в нас — мать индивидуального высшего Я. Рудольф Штайнер говорит, комментируя «Евангелие от Иоанна»: «Поскольку душа сознательная является принципом, в котором развивается Самодух, то принцип этот называют «Матерью Христа» или — в эзотерических школах (например, в школе Дионисия Ареопагита) — «девой Софией». Через оплодотворение девы Софии смог Христос быть рожден в Иисусе из Назарета». (ИПН. 100, 20.11.1907.)

Таким образом, поволненное из индивидуального высшего Я развитие души сознательной делает ее софийной, причастной Божественной Мудрости, Святому Духу. Являясь нам в персонифицированном созерцании, новая Изида — наша собственная «дева София» — соединяет в систему высшего Я разорванность нашего предметного сознания, делая тем самым нас земными представителями космической интеллигенции*) и Христофорусами.

Десятая глава, если учесть сказанное о характере двух предыдущих глав, является их синтезом, который возникает как идеальное восприятие, т.е. с характером *пятого* элемента. И тем не менее, триада глав остается диалектической, но в более высоком, гетеанистически-онтологическом смысле. Далее онтологическое начало в цикле глав второй части лишь возрастает, развиваясь по законам семичленной метаморфозы: в главе 11 (4) мы созерцаем полученное в главе 10, глава 12 являет нам идеальное восприятие и т.д. Онтологическое начало, как мы увидим, являет себя способом, постоянно ускользающим от абстрактно-понятийного постижения, почему онтологию и недолюбливают гносеологи.

Десятая глава состоит из одного цикла. И так это и должно быть: организм главы 8 (тоже из одного цикла) является здесь в новой форме, на более высокой ступени развития. Организм же тот был *синтезом первой части*, где противостояли друг другу дуализм и монизм. И вот теперь, в главе 10, созрели, наконец, все условия для претворения двойственности в единство. Таким образом, третья глава второй части (т.е. 10-я) опять-таки есть синтез первой части, но более высокий, чем ее октава (глава 8).

Проследивая этого рода связи, мы выявляем закономерности, согласно которым семичленное единство перерастает в двенадцати- и четырнадцатичленное, т.е. в единство двух семичленных метаморфоз. И если к ним добавляется третья, то и в этом случае мы получаем не механическое нанизывание семичленностей одна на другую, а усложнение «организменного» принципа духа.

Если мы говорим, что глава 10 приводит к синтезу всё предыдущее изложение, то и содержанием ее может быть только оно, а не что-либо со-

*) Такова, заметим, истинная суть культа Марии. В мистике чувств мы совершаем лишь его затемнение.

вершенно новое. Высшее вновь склоняется к низшему: к непредвзятому (т.е. честному) наивному реалисту, чтобы, *органично метаморфизировав* его представления-переживания, показать ему истинное лицо монизма. Не может быть обойден вниманием и аристократ духа, и материалист-метафизик — словом, все, с кем мы имели дело на протяжении пройденных глав.

Своего рода представителем характерологической предрасположенности выступает теперь наивный реалист с его апелляцией к восприятию, — исключительно важный факт, разъясняющий взаимосвязь индивидуальной жизни с первичным мировоззрением.

ЭЛЕМЕНТ 1

Наивный человек, признающий действительным только то, что он может видеть глазами и брать руками, требует и для своей нравственной жизни побудительных оснований, которые можно было бы воспринимать органами внешних чувств. Он нуждается в некоем существе, которое сообщало бы ему эти побудительные основания понятным для его внешних чувств способом. Он предоставит человеку, которого считает мудрее и могущественнее себя или которого он по какой-либо другой причине признаёт стоящей над собой властью, диктовать себе эти побудительные основания как заповеди. Таким образом, нравственными принципами оказываются названные уже ранее авторитеты: семейный, государственный, общественный, церковный и божественный. Самый неуверенный, робкий человек верит ещё другому отдельному человеку; более развитый предоставляет диктовать себе своё нравственное поведение какому-нибудь большинству (государству, обществу). Он всегда опирается на какие-нибудь воспринимаемые авторитеты. У кого, наконец, начинает брезжить убеждение, что это ведь, в сущности, такие же слабые люди, как и он, тот ищет разъяснения у более высокой власти, у божественного Существа, которое он, однако, снабжает чувственно воспринимаемыми свойствами. Этому Существу он даёт сообщать себе понятийное содержание своей нравственной жизни опять-таки каким-нибудь воспринимаемым способом: скажем, Бог является ему в «неопалимой купине», либо ходит среди людей в телесно-человеческом облике и внятно для слуха говорит, что им следует, а чего не следует делать.

Высшей ступенью развития наивного реализма в области нравственности является та, на которой нравственная заповедь (нравственная идея) мыслится отделённой от всякого постороннего существа и гипотетически признаётся за абсолютную силу внутри самого человека. То, чему он внимал сначала как внешнему голосу Бога, он теперь воспринимает как самостоятельную власть внутри себя и говорит об этом внутреннем голосе, отождествляя его с совестью.

Как мы видим, наивный реалист имеет свое отношение ко всем трем душам. Достигнув некоего апогея, наивный реализм перерождается в метафизический, — так сказывается в нём неосознанное дыхание Самодуха.

В метафизическом реализме Рудольф Штайнер вычленяет лишь две ступени, но их следует продумать в аспекте понятийной основы (табл. 12).

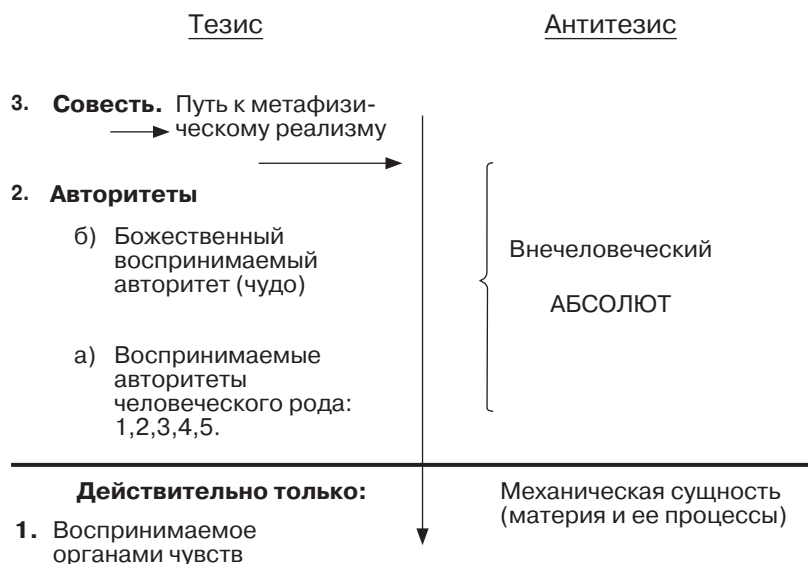


Табл. 12

ЭЛЕМЕНТ 2

Но тем самым уже покидается ступень наивного сознания, и мы вступаем в область, где нравственные законы становятся самостоятельными в качестве норм. Они тогда не имеют больше носителя, но становятся метафизическими существами, которые существуют сами собой. Они аналогичны незримо-зримым силам метафизического реализма, не ищущего действительность с помощью того участия, какое принимает в ней человеческое существо своим мышлением, а гипотетически примысляющего ее к пережитому. Внечеловеческие нормы нравственности всегда выступают в качестве явления, сопутствующего этому метафизическому реализму. Этот метафизический реализм вынужден и происхождение нравственности искать в области внечеловеческой действительности. Тут имеются различные возможности. Если предполагаемая сущность мыслится лишённой сама по себе мышления, действующей по чисто механическим законам — каковой должна быть сущность в материализме, — тогда она по чисто механической необходимости производит из себя и человеческий индивидуум вместе со всем, что в нём есть. Сознание свободы может быть в таком случае только иллюзией. Ибо в то время, как я считаю себя творцом своего поступка, на самом деле во мне действует составляющая меня материя и процессы её движения. Я считаю себя свободным; фактически же все мои поступки суть лишь результаты лежащих в основе моего телесного и духовного организма материальных процессов. Только вследствие

нашего незнакомства с принуждающими нас мотивами — так полагает это воззрение — имеем мы чувство свободы. «Мы должны здесь вновь подчеркнуть, что чувство свободы основывается ... на отсутствии внешних принудительных мотивов». «Наше поведение столь же вынужденно, сколь и наше мышление». (Т. Циген. «Руководство по физиологической психологии», стр. 207 нем. изд.)*)

Другая возможность заключается в том, что кто-то усматривает в каком-нибудь духовном существе таящееся позади явлений внечеловеческое Абсолютное. Тогда и побуждение к поступку он будет искать в такой духовной силе. Находимые им в своём разуме нравственные принципы он будет принимать за изливания этого Существа в себе, имеющего в отношении человека свои особые намерения. Нравственные законы кажутся дуалисту этого направления продиктованными Абсолютом, и человеку надлежит просто исследовать разумом эти решения абсолютного Существа и выполнять их. Нравственный миропорядок кажется дуалисту воспринимаемым отблеском стоящего за этим миропорядком высшего порядка. Земная нравственность есть явление внечеловеческого миропорядка. В этом нравственном порядке речь идёт не о человеке, а о некоем Существо в себе, о внечеловеческом Существо. Человек *должен* делать то, чего *хочет* это Существо. Эдуард фон Гартман, представляющий себе названное Существо в себе как Божество, для которого собственное бытие есть страдание, полагает, что это божественное Существо сотворило мир, чтобы через него освободиться от своего бесконечного великого страдания. Поэтому этот философ рассматривает нравственное развитие человечества как процесс, существующий для того, чтобы освободить Божество. «Только построением нравственного миропорядка со стороны разумных, самосознающих индивидуумов мировой процесс может быть приведён... к своей цели». «Реальное бытие есть воплощение Божества, а мировой процесс — история страданий воплотившегося Бога и в то же время путь к избавлению Распятого во плоти; *нравственность же есть соучастие в работе, сокращающей этот путь страдания и избавления*» (Гартман, «Феноменология нравственного сознания», стр. 871 нем. изд.). Человек здесь действует не потому, что он хочет, а потому, что он *должен* действовать, ибо Бог хочет быть избавлен [от страдания].

*) О праве говорить о материализме так, как это делается здесь, см. в дополнении к этой главе в конце её.

Вправе ли мы называть первые два элемента тезисом и антитезисом? В строго гносеологическом смысле — нет. Но с точки зрения сущего, а также реального бытия души имеющая здесь место противоположность глубже абстрактно-диалектической. Это два пусть односторонних, но своему универсальных взгляда на мир, в одном из которых мотив нравственности пытаются искать в воспринимаемом, в другом — в идеальной действительности, которая не познаваема, но косвенно как-то заявляет о себе в человеческом духе. К чему придем мы, если своим волящим «я» будем искать свободу между этими односторонними выражениями характерологической и понятийной основ души? — К несвободе. Таков синтез.

ЭЛЕМЕНТ 3

Как материалистический дуалист делает человека автоматом, поступки которого суть только результат чисто механической закономерности, так спиритуалистический дуалист (т.е. тот, кто видит Абсолют, Существо в себе в чём-то духовном, в чём человек своим сознательным переживанием не принимает никакого участия) делает его рабом воли этого Абсолюта. В пределах как материализма, так и одностороннего спиритуализма, и вообще, в пределах умозаклюющего к внечеловеческому как к истинной действительности, а не переживающего её метафизического реализма свобода исключена.

Как наивный, так и этот метафизический реализм, будучи последовательными, должны оба на одном и том же основании отрицать свободу, потому что они видят в человеке лишь совершителя или исполнителя с необходимостью навязанных ему принципов. Наивный реализм убивает свободу подчинением авторитету некоего воспринимаемого или мыслимого по аналогии с восприятиями существа, или, наконец, подчинением абстрактному внутреннему голосу, *толкуемому* им как «совесть»; умозаклюющий лишь к внечеловеческому метафизик не может признать свободы, потому что для него человек обусловлен механически или же морально неким «Существом в себе».

Между 3-м и 4-м элементами существует онтологическая противоположность. Она выражается в том, что *продуманное* в элементе 3 созерцается в элементе 4. Противоположность эта может быть углублена и содержательно, когда созерцается не то, что получено в элементе 3, а нечто другое, *конфронтирующее с ним*. С примерами такого рода мы уже сталкивались не раз. И таково отношение элементов 3 и 4 в главе 10. Поскольку подавляющая часть содержания второй седмицы глав есть психологические опыты, служащие инструментом познания, то и созерцание, к которому мы теперь подошли, как один из таких опытов, представляет собой попытку пригласить наивного реалиста созерцать вместе с нами *жизневоззрение* монизма в сфере мотивов человеческой деятельности. Почему именно наивного реалиста? Потому, что, как было уже показано, к наивному реализму сводятся, в конце концов, все аргументы противников свободы, не справляющихся с интерпретацией опыта восприятий. Наивный реалист особенно близок к истине, что в восприятии объекты даны нам «в подлиннике».

В элементе 3 мы еще раз зашли в тупик дуалистических воззрений. Чтобы выйти из него, мы погружаем их в благодатную почву монизма, в которой односторонности наивного и метафизического реализма просто отмирают как нежизнеспособные, а их рациональное зерно дает первый простой, но подлинный росток монизма философии свободы (элемент 5). Он есть синтез умозаклюения, полученного в элементе 3, с созерцанием элемента 4. Он поистине «выращен» подобно растению — в виде нашего идеального восприятия.

ЭЛЕМЕНТ 4

Монизм должен будет, поскольку он признаёт правомерность мира восприятий, признать частичную правомерность наивного реализма. Кто не способен производить нравственные идеи посредством интуиции, тот должен получать их от других. В той мере, в какой человек получает свои нравственные принципы извне, он фактически несвободен. Но монизм приписывает идее равное с восприятием значение. Идея же может проявиться в человеческом индивидууме. И в той мере, в какой человек следует побуждениям с этой стороны, он ощущает себя свободным. Однако монизм отрицает какую-либо правомерность метафизики, оперирующей лишь умозаключениями, а следовательно, и правомерность происходящих от так называемых «существ в себе» побуждений к поступкам. С точки зрения монизма, человек поступает несвободно, когда он следует какому-либо воспринимаемому внешнему принуждению; он может поступать свободно, когда повинуется только самому себе. Монизм не может признавать какого-то бессознательного принуждения, скрывающегося за восприятием и понятием. Если кто-то утверждает о поступке своего ближнего, что он совершён *несвободно*, то он должен указать внутри воспринимаемого мира вещь, или человека, или учреждение, которые побудили того к поступку; а если утверждающий ссылается на некие причины поступка, лежащие вне чувственно или духовно действительного мира, то монизм не может вдаваться в обсуждение подобного утверждения.

ЭЛЕМЕНТ 5

Согласно монистическому воззрению, человек действует частью несвободно, частью же свободно. Он застаёт себя несвободным в мире восприятий и осуществляет в себе *свободного* духа.

У кого-то может возникнуть вопрос: Почему после такой напряженной борьбы и больших выводов, уже сделанных ранее, теперь возникает этот элементарный, по сути, вывод, к которому свелось дело в элементе 5 (вспомним хотя бы элемент 3 в цикле III 9-й главы)? А дело в том, как мы уже говорили, что Антропософия имеет целью не борьбу, а созидание путем претворения. Она не отрицает противоположности, но рассматривает их как движущие силы. В этом состоит ее подлинная эволюционистичность. Прорастающий росток со всей энергией борется с придавившим его камушком, однако целью его борьбы всегда остается лишь дальнейший рост, для которого структура почвы должна включать в себя и минеральное царство.

В предыдущих главах нужно было в борьбе противоположностей породить и отстоять идею свободы как подлинно монистическую. Теперь эта идея должна войти в человеческие души, войти также свободно: из понимания и переживания ее естественной истинности. Мало ли к чему можно принудить оппонента, положив его в споре «на лопатки». Через неко-

торое время он поднимется и, чувствуя себя униженным, пуще прежнего примется за старое. Истинная, христианизированная диалектика состоит в стремлении истину взращивать. Она в таком случае всегда имеет нравственную цель. Так и истина свободного духа нужна человеку для более высокого нравственного действия в мире. К этому мы приходим в элементе 6. Совместное созидание с оппонентом принимает индивидуализированный характер.

ЭЛЕМЕНТ 6

Нравственные заповеди, которые метафизик, оперирующий одними лишь умозаключениями, принуждён рассматривать как проистекающие от высшей власти, для сторонника монизма суть *мысли людей*; нравственный миропорядок для него не есть оттиск [копия] ни чисто механического порядка природы, ни внечеловеческого миропорядка, но совершенно свободное человеческое дело. Человеку надлежит проводить в мире волю не пребывающего вне его существа, а свою собственную; он осуществляет решения и намерения не другого существа, а свои собственные. За действующими людьми монизм не видит целей какого-то чуждого ему мироправления, определяющего поступки людей по своей воле, — нет, в той мере, в какой люди осуществляют интуитивные идеи, они преследуют только свои собственные *человеческие* цели. И притом каждый индивидуум преследует только свои особые цели. Ибо мир идей изживается не в сообществе людей, а только в человеческих индивидуумах. То, что выявляется как общая цель человеческого сообщества, есть лишь следствие отдельных волевых действий индивидуумов, и притом, по большей части, лишь некоторых, немногих избранных, за которыми другие следуют как за своими авторитетами. Каждый из нас призван стать *свободным духом*, как каждый росток розы предназначен стать розой.

В элементе 6 индивидуализация идеи достигается за счет того, что вместо монизма как мировоззрения мы занимаемся рассмотрением *мониста*. Прийти к монизму как к теории — лишь половина дела. Можно быть монистом по убеждению, а жить так, будто не имеешь вообще никакого мировоззрения. Монистом в духе «Философии свободы» может быть лишь тот, в ком есть желание осуществлять в себе нравственно свободную личность исходя из понимания мировых задач развития. Поэтому так тесно переплетен в содержании главы 10 монизм и монист (рис. 138).

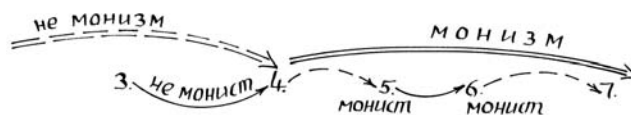


Рис. 138

Элемент 7 в главе 10 структурирован; он сам является циклом мышления. В его диалектической триаде вновь оживает пятый элемент главы. Элементы (4.) и (5.) созвучны с большим элементом 4. В элементе (6.) вновь звучат элементы 1–3. Одним словом, элемент 7 действительно возводит весь цикл к всеединству, венчая его в своем последнем предложении простой и всеобъемлющей формулой монизма, которой руководствуется монист. Это итог, еще один синтез, уже на третьей ступени. Он простирается *на всё* предыдущее содержание. Из массы диалектических синтезов мы получили синтез семичленности первой части в октаве главы 8. Теперь, в составе первых трех глав второй части, тот синтез принял диалектически-онтологический характер; в нем сознание стало формой бытия.

ЭЛЕМЕНТ 7

Итак, монизм в сфере истинно нравственного действия есть *философия свободы*. ‡ Поскольку он есть философия действительности, то он в такой же мере отвергает метафизические, недействительные ограничения свободного духа, в какой признаёт физические и исторические (наивно-действительные) рамки наивного человека. Поскольку он рассматривает человека не как законченный продукт, осуществляющий себя полностью в каждый момент жизни, то спор о том, *свободен* ли человек как таковой или *нет*, кажется ему ничтожным. ‡ Он видит в человеке развивающееся существо и спрашивает, может ли на этой стезе развития быть достигнута также и ступень свободного духа. (1.) (2.) (3.)

Монизму известно, что природа не выпускает человека из своих рук сразу готовым свободным духом, но что она ведёт его до известной ступени, с которой он развивается дальше как всё ещё не-свободное существо, пока не достигнет точки, в которой находит самого себя. (4.)

Для монизма ясно, что существо, действующее под влиянием физического или морального принуждения, не может быть подлинно нравственным. Прохождение через автоматическое поведение (сообразно естественным влечениям и инстинктам) и через послушное поведение (сообразно нравственным нормам) он рассматривает как необходимые предварительные ступени нравственности, но он осознаёт возможность преодолеть свободным духом обе эти промежуточные стадии. Монизм освобождает поистине нравственное мировоззрение в целом от внутримировых оков правил наивной нравственности и от правил внешнемировой нравственности отвлеченно мыслящих метафизиков. Первые он не может устранить из мира, как не может устранить из него восприятия, вторые он отклоняет, поскольку все принципы, объясняющие и освещающие мировые явления, он ищет в пределах мира, а не вне его. И как монизм отвергает даже самоё размышление о других принципах познания, кроме присущих человеку (см. выше, стр. 534 и след.), точно так же он решительно отклоняет и мысль о других правилах нрав- (5.)

ственности, кроме свойственных человеку. ‡ Человеческая нрав- (6.)
ственность, как и человеческое познание, обусловлены человече-
ской природой. И подобно тому как другие существа понимали бы
под познанием нечто совсем другое, чем мы, так имели бы другие
существа и другую нравственность. ‡ Для сторонника монизма (7.)
нравственность есть специфически человеческое свойство, а *свобо-
да* — человеческая форма быть нравственным.

К десятой главе даны два небольших дополнения. Необходимость в них вызвана трудностью не только осуществления, но даже понимания того, что требуется для перехода от мышления к созерцанию, от восприятия к интуиции. Остающемуся в интеллектуальном читателю, по сути, просто нечего делать во второй части «Философии свободы». А как мог он преодолеть интеллектуализм, если не догадался в первой части мыслить семичленными циклами? Маятник, о котором идет речь в 1-м дополнении, колеблется между левой и правой петлями мысле-лемнискаты. И, чтобы это понять, это нужно *пережить*.

Второе дополнение носит характер предостережения, значение которого после написания «Философии свободы» лишь возрастает. В мире существует, фактически, лишь два вида монизма: идеал-реалистический мысле-монизм и материалистический. Их противостояние будет возрастать и далее, все более переходя из сферы теории в сферу существования. В исторической перспективе конца ему не видно. И у людей имеются очень веские основания уделить этому вопросу самое серьезное внимание.

Оба дополнения представляют собой семичленные циклы, т.е. они целостны. Они возводят семь элементов главы в октаву и образуют также для нее мост к главе 11.

Первое дополнение к изданию 1918 года.

- 1.-2. Некоторая трудность при оценке изложенного в двух предшествующих главах может возникнуть по той причине, что мы как будто бы оказываемся тут стоящими перед противоречием. С одной стороны, говорится о переживании мышления, которое ощущается как имеющее всеобщее, одинаковое для всякого человеческого сознания значение; с другой — указывается на то, что идеи, которые осуществляются в нравственной жизни и однородны с идеями, вырабатываемыми в мышлении, изживаются индивидуальным образом в каждом человеческом сознании.
3. Кто чувствует себя вынужденным остановиться на этом противопоставлении как на «противоречии», и кто не распознаёт, что именно в *живом созерцании* этой, *фактически существующей*, противоположности открывается часть человеческой сущности, тому ни идея познания, ни идея свободы не могут явиться в правильном свете.
4. Для воззрения, которое мыслит свои понятия просто выведенными (абстрагированными) из чувственного мира и которое не признаёт никаких прав за интуицией, обоснованно принятая здесь за дей-

ствительность мысль останется «лишь противоречием». Но для разумения, способного постичь, каким образом идеи *переживаются* интуитивно как некое на себе самом покоящееся сущностное, станет ясно, что человек в кругу мира идей в процессе *познания* вживается в нечто единое для всех людей, но что когда из этого мира идей он извлекает интуиции для своих волевых актов, то он индивидуализирует звено этого мира идей *той же самой деятельностью*, которую он в духовно-идеальном процессе, в акте познания развивает как общечеловеческую.

5. Кажущееся логическим противоречием, а именно: всеобщий характер идей познавательных и индивидуальный — идей нравственных, это, будучи увиденным в *своей действительности*, становится как раз живым понятием. В том-то и состоит отличительная черта человеческого существа, что в *человеке* интуитивно постигаемое колеблется как бы в живом, маятникообразном движении между общезначимым познанием и индивидуальным переживанием этого всеобщего.
6. Кто не в состоянии увидеть одного из качаний этого маятника в его действительности, для того мышление останется лишь субъективной человеческой деятельностью; а кто не может понять другого [качания], для того при мыслительной деятельности человека кажется утраченной всякая индивидуальная жизнь.
7. Для мыслителя первого рода — познание, а для мыслителя второго рода — нравственная жизнь являются трудно постижимыми фактами. Оба будут пытаться приводить для объяснения того или другого всевозможные представления, которые все окажутся недостаточными, потому что обоими ими способность переживать мышление будет либо вовсе не понята, либо понята ошибочно, как только абстрагирующая деятельность.

Второе дополнение к изданию 1918 года.

- 1.-2. На стр. 695 говорится о материализме. Мне хорошо известно, что существуют мыслители — подобные вышеприведённому Т. Цигену, — которые сами отнюдь не называют себя материалистами, но которые всё же с изложенной в этой книге точки зрения должны быть обозначены этим понятием.
3. Дело не в том, заявляет ли кто-нибудь, что для него мир заключён не в одном только материальном бытии и что поэтому он не материалист.
4. Нет, вопрос здесь заключается в ином: а не развивает ли он понятий, приложимых *только* к материальному бытию?
5. Кто говорит: «Наше поведение столь же вынужденно, как и наше мышление», — тот устанавливает тем самым понятие, приложимое только к материальным процессам и не приложимое ни к деятельности, ни к бытию; и додумай он свои понятия до конца, ему пришлось бы мыслить именно материалистически. Если он этого не делает, то только в силу той непоследовательности, которая так часто бывает результатом недоведённого до конца мышления. —
6. Ныне можно часто услышать, будто материализм XIX века научно опровергнут. На самом же деле это совершенно не так. Люди в

настоящее время часто просто не замечают, что у них нет никаких других идей, кроме тех, с которыми можно подходить только к материальному. Вследствие этого материализм теперь оказывается завуалированным, между тем как во второй половине XIX века он выступал открыто.

7. По отношению к воззрению, постигающему мир духовно, скрытый материализм современности проявляет не меньшую нетерпимость, чем явно признанный таковым материализм прошлого столетия. Он лишь вводит в заблуждение многих, считающих себя вправе отклонять мировоззрение, простирающееся на духовное, поскольку естественнаучное мировоззрение «давно уже покинуло почву материализма».—

XIII. «Système de la nature»

1. Неорганический и органический взгляды на систему

Предпринимая попытку дать целостное описание природы, Гольбах находился в положении между естественнонаучными воззрениями Френсиса Бэкона и Гёте, что сделало его изыскания хотя и односторонними, но весьма интересными как симптом нового развития научной картины мира. Воодушевленный идеалами эпохи Просвещения, предтечей которой, несомненно, был Бэкон, первым сформулировавший ее научный метод познания, свободный от «идолов» метафизики и консерватизма, Гольбах со всей решительностью выносит свой приговор естествоиспытателю старого толка, осуждая его за то, что «он захотел быть метафизиком, прежде чем стать физиком». ¹⁵¹⁾ И не то же ли самое говорит и Гёте в письме (от 5 мая 1786 г.) к Фридриху Якоби: «Бог наказал тебя метафизикой ... меня же благословил физикой»?

Одним и тем же духом немецкого идеализма и романтизма пронизаны как гимн Природе Гёте: «Природа! Мы окружены и объаты ею.... Все ее вина, все ее заслуга» ¹⁵²⁾ — так и заключительный аккорд гольбаховской «Système de la nature»: «О Природа! О владычица всех существ и вы, милые дочери ее — добродетель, разум, истина!» ¹⁵³⁾

Но не один идеализм и не только дух научной революционности, которым ознаменовалось выступление личности в эпоху души сознательной, объединяют до известной степени между собой Бэкона, Гольбаха, Гёте, Джордано Бруно, И.Г.Фихте, французских энциклопедистов и ботаников и многих других. Единая надежда воодушевляла все эти умы: надежда выработать единый монистический взгляд на мир и человека. Об этом хорошо сказал Эрнст Геккель: «Общие великие основы монизма — они одни и те же, что у Гёте, что у Дарвина и Ламарка...»; они сводятся к общему выводу, что человек подчинен единому закону развития. «Признавая этот закон, мы получаем те всеобъемлющие космические перспективы, которые возвышают наш дух над границами времени и пространства». ¹⁵⁴⁾

Но в единстве исходного порыва новой эпохи содержалось и его коренное противоречие, разделившее научно ищущих основ монизма на два лагеря. Не будет преувеличением сказать, что Гёте и немногим, часто малоизвестным, его сторонникам и последователям противостояли все остальные научные направления, слившиеся в течение XVIII—XX вв., прямо или косвенно, в единый поток материализма с его тремя модификациями: наивной, диалектической и метафизической. Разделение это не следует представлять себе строго и формально организованным. Оно заявляет о себе, главным образом, в результатах науки, если их продумывают логически до конца. В пользу гетеанизма положение в науке стало меняться лишь в самом конце XIX в.

Если еще раз вернуться к Гольбаху, то можно увидеть, что его умозаключения типа: «Люди всегда будут заблуждаться, если ради порожденных воображением систем станут пренебрегать опытом. Человек существует в природе...» — кажутся созвучными с гетеанизмом, а далее, утверждая, что человек «не может — даже в мысли — выйти из природы»¹⁵⁵), он, так сказать, встает на методологическом «перекрестке», где все определяется отношением исследователя к мышлению. И тут Гольбах делает ложный выбор направления, который уводит его от Гёте. В «Поэзии и правде» Гёте пишет, что, видя повсюду лишь движущуюся материю, Гольбах мало что знает о природе, «ибо, «застремив» (*hingepfählt*) некоторые всеобщие понятия, он тут же покидает ее (природу) ради того, чтобы заявляющее о себе как о чем-то более высоком, чем природа, высшую природу в природе превратить в материальную, тяжелую, хотя и движущуюся, но лишенную направления и бесформенную природу. И на таком пути он надеется получить чрезвычайно много».¹⁵⁶)

Ошибочность методологического выбора Гольбаха и всего научного направления, к которому он принадлежит, выражается в неспособности мыслить целостностями, выделять, определять и описывать объекты познания как системы. И именно в этом пункте происходит поистине великое разделение наук. Противостоят одно другому два полярно противоположных миропонимания: «органическое» и «неорганическое», как их определяет Николай Лосский. Сторонники второго из них рассматривают любое целое как состоящее из частей, элементов, способных существовать независимо один от другого и от целого. В таком случае, пишет Лосский, «элементы абсолютны, первоначальны и существуют *безотносительно*. Наоборот, *целое производно, относительно*, оно сполна зависит от своих элементов».¹⁵⁷) Тут множественность первична, единство — вторично. Согласно этого рода представлениям, если, скажем, какая-то совокупность атомов распадается, то отдельный атом, не подвергаясь более толчкам извне, будет бесконечно прямолинейно двигаться в пустом пространстве. Что это не так даже на уровне неорганической природы, говорит, например, прогрессирующий процесс радиоактивности элементов, распада атома, обусловленный, несомненно, неким *целым*, которого атомистический материализм распознать не может.

Органическое мировоззрение рассматривает элементы как вторичное, способное возникать и существовать только в системе целого. Отсюда следуют кардинальные выводы. «Ни одно философское направление, — пишет далее Лосский, — не может обойтись без идеи такого *целого, которое первее своих элементов*... эта идея выступает явственно на верхах или низах всякого мировоззрения. Этого мало, теперь мы должны установить, что идея такого целого тихомолком руководит *всяким* нашим суждением *о каком бы то ни было предмете*. Она есть условие познаваемости мира, так что следует признать одно из двух: или мир во всех своих проявлениях имеет сторону, согласную принципам органического мировоззрения, и тогда он

познаваем, или мир не имеет такой стороны, и тогда знание о нем невозможно». ¹⁵⁸⁾

Категоричность такого суждения с необходимостью проистекает из рассмотрения связей элементов в системе. Согласно Канту, их образует мышление (упорядочивает опыт), из чего следует, что система природы есть результат упорядочивания субъектом хаоса чувственных восприятий. Отсюда не так далеко до вывода о «надстроечном» характере духа.

Гётеанистическое мировоззрение, органическое по своей сути, рассматривает связи элементов в системе как одновременно идеальные и реальные. По этой причине обоснование действительности свободы Рудольф Штайнер начинает с теории познания, с правильной постановки вопроса о ее *начале*.

Мы уже говорили во введении, что не следует думать, будто бы Рудольф Штайнер был совершенно одинок в своих теоретикопознавательных исследованиях метода Гёте, а также возможности создания единой методологии науки. Имманентность системного объекта, коренящаяся в качественном, уровне отличии его как целого от составляющих его связей и элементов, пытался обосновать Теодор Липпс (1857–1914), возводивший свои философские воззрения, логику на базе непосредственного психологического опыта. Еще далее Липпса пошел его ученик Альфред Брунсвиц (1877–1927). В своей работе «Сравнение и познание отношения» он отстаивает даже необходимость *сверхчувственного опыта* для восприятия отношений между объектами в системе. Он пишет: «Мыслителю, испорченному сенсуализмом, становится жутко при допущении объективного бытия отношений. Что это за реальности, которых нельзя схватить руками, наблюдать чувственно? Объективные наличные отношения производят на него впечатление призраков». ¹⁵⁹⁾

Происходит это оттого, что современный исследователь одержим новым нашествием «идолов», столь энергично рассеянных в свое время Бэконом. Не свободен от них и Липпс, и весь ряд философов, субъективирующих разум, а следовательно, и связи элементов в системе будь то природы или познания. Поэтому Николай Лосский, возражая им, справедливо пишет: «Если отношения суть продукт духа, то наличность их в предметах указывает на то, что духовность разлита во всем мире, даже и в материальной природе, и сколь бы загадочной она ни казалась, для решения проблемы нужно идти вперед в безграничный мир, а не отступать назад в маленький уголок своего я, субъективируя отношения вопреки очевидности». ¹⁶⁰⁾ Тогда органическим мышлением и мировоззрением можно будет объять и постичь органическое единство природы.

2. Наука и религия

Характеризуя исследовательский метод Гёте, Шиллер пишет ему (письмо от 23 авг. 1793): «Вы ищете необходимое в природе... Вы берете сразу всю природу, чтобы бросить взгляд на отдельное; во всеобщности видов ее явления Вы ищете основание для объяснения индивидуума. От простейшей организации Вы восходите шаг за шагом к более развитой, чтобы в конце концов наиболее развитую по сравнению с остальным — человека — генетически построить из материала всего строения природы». Гёте был рожденный «системник», во всех исследованиях явлений природы он исходил из ее органических целостностей. Все они при этом были для него лишь проходными моментами на пути ко всеобъемлющему пониманию сущего. Как естествоиспытатель Гёте был эмпиристом-онтологом. В «Изречениях в прозе» он пишет: «Истинное — богоподобно; оно не является непосредственно, нам надлежит разгадать его в его манифестациях».¹⁶¹⁾

Манифестациями Божественного были для Гёте элементы системы природы, а человек — ее ключевым элементом, которому лишь одному могут открыться все ее связи — от простейших (законы природы) до Божественной Сущности. Нужно лишь, как считал он, совлечь с этой Сущности ее феноменологию, как оболочки. И он пытался сделать это, развивая идеальное восприятие — созерцающую силу суждения. Однако при этом он упустил из виду наиважнейшее: *явление самой идеи в ее метаморфозах*. Рудольф Штайнер пишет по этому поводу: «В какой взаимосвязи находятся идеи друг с другом, как внутри идеального одно происходит из другого, — эти задачи лишь начинаются на эмпирической вершине, где стоял Гёте». (ИПН. 6, S. 205.)

По этой причине органическое воззрение Гёте на природу осталось незавершенным, фрагментарным. Он, фактически, оставил философии ровно половину дела, она же на своих традиционных путях справиться с этой задачей не могла. Судьбой эпохи Гёте был поставлен в середину между двумя другими гениальными творцами: Шиллером и Гегелем. Но случилось так, что Шиллер не смог понять нового качества мыслящего духа Гёте — созерцания идей, а Гёте не смог понять, что Гегель элементы своих диалектических триад *созерцал*. Назревавший тогда поистине великий синтез познания смог осуществить Рудольф Штайнер, создавший единую методологию науки. Начало ей он положил своей теорией познания, которую считал «наукой о назначении всех других наук». Он пишет: «Она объясняет нам, что в различных науках содержится объективное основание мирового бытия. ... Она хочет установить не просто формальную связь мышления с бытием (как у Канта. — *Авт.*) ... она хочет прийти к позитивному результату». (ИПН. 1, S. 165f.) Результат этот состоит в открытии: «Овладевая идеей, мы достигаем ядра мира. Мы постигаем здесь то, из чего происходит все. Мы приходим к единству с этим принципом, поэтому идея, будучи наиобъективнейшим, является нам в то же время как наисубъективнейшее.

Действительность чувственного рода именно потому столь загадочна для нас, что ее центра мы не находим в ней самой. Но это кончается, когда мы познаем, что с миром мыслей, приходящим *в нас* к явлению, она имеет *тот же самый* центр.

Центр этот может быть только *единым*. (Ibid., S. 163f.)

Такой взгляд на природу уникален, и именно он приводит к синтезу многочисленных разрозненных поиски чистой философии, натурфилософии, философии науки. Согласно ему, человек есть не только органический элемент в системе природы, но и душевно-духовно является ее элементом. В этой своей высшей роли он, познавая, раздвигает понятие природы до размеров чувственно-сверхчувственного Универсума. Пониманием этого факта не только наукам, но и религии, этике, эстетике дается новый смысл: смысл, присущий отдельностям найденного целого, единства.

В заключении к книге «Мистика в начале духовной жизни нового времени и ее отношение к современному мировоззрению» Рудольф Штайнер подытоживает свои рассуждения, приходя, по сути, к тем же выводам, что и в своей теории познания; то же самое находим мы и в его мировоззренческом кредо. Нам важно это отметить, поскольку мы имеем тут дело со вторым непеременимым условием правильного подхода к изучению «Философии свободы» (первое составляет овладение беспредпосылочной теорией познания). Он пишет: «Я ощущаю нечто более высокое и более прекрасное, когда даю действовать на себя *откровениям* «Естественной истории сотворения мира», чем когда мне навязываются сверхъестественные чудесные истории различных вероучений. Ни в одной «священной» книге я не знаю ничего, что раскрыло бы мне такие возвышенные вещи, как тот «сухой факт», что каждый человеческий зародыш последовательно повторяет в теле матери все животные формы, через которые прошли его животные предки. ... Если мы переживаем в самих себе дух, то нам уже не нужно никакого духа во внешней природе.

В «Философии свободы» я дал описание моего мировоззрения, в котором дух никоим образом не отрицается из-за того, что природа в нем рассматривается так же, как Дарвиным и Геккелем. Растение, животное ничего не выигрывают для меня, если я населяю их душами, о которых мои внешние чувства не дают мне никакого свидетельства. ... 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». (ИПН. 7, S. 143f.)

Предостерегая от узкого понимания того, как он представляет себе полноту действительности, образуемую путем соединения понятий с восприятиями, Рудольф Штайнер добавляет, что он не отрицает возможности расширить сферу восприятий, не отрицает существования сверхчувственных миров. Просто в данном случае он говорит не о содержании мира, а

о *методе*, с помощью которого человек в каждом отдельном случае приходит к целостной реальности, разорванной им самим на две части. В человеческом сознании совпадают в единстве: центр (суть) чувственного мира, обычно называемого нами природой, центр мирового мышления и центр человеческого мышления. *Этим триединым центром обусловлена система природы.* Мир ее элементов безграничен и иерархичен, таковы же и связи элементов. Метаморфоза элементов и связей, в результате которой меняются их соотношения, и образует естественный ряд эволюции видов и иерархию царств природы, а в широком смысле слова — миров. Мир развивается силой имманентных законов, силы природы суть формы того же духа, который действует и в нас. Царства природы, как об этом пишет естествоиспытатель и философ Лоренц Ойкен (1779–1851), «есть лишь раздробленное высшее животное: человек».162) Кто от кого из них произошел — вопрос другой. Важно, что их соединяет *естественная эволюция видов.*

Религия и наука стали антагонистами главным образом по причине сужения границ познания, отчего история творения стала пониматься в одном случае как чисто надвременной факт, а в другом — лишь как чувственно-временной. Ошибка эта накрыла собою, подобно тени, весь процесс христианизации мира, сделала его противоречивым, конфликтным и завела в конце концов в тупик. В своих церковных формах Христианство стало хранителем, по сути, фантастических взглядов на природу. Без понимания природы космической интеллигенции тех взглядов не преодолеть.

Наука и религия придут к взаимообогащающему союзу, если будет понято, что лишь в далеком прошлом мир велся Божественной Сущностью. На том этапе законы действительно носили трансцендентный характер; наука, говорившая о них, могла быть только религией. Но постепенно (в ходе материализации) произошло отделение космического разума, открывавшегося в творении, от своего первоисточника. И потому теперь в звездных мирах действует лишь заложенный в них *в прошлом* строй идей.

Рудольф Штайнер различает четыре стадии проявления Божественно-духовного в Космосе: «1) через его изначальную *Сущность*; 2) через *откровение* этой Сущности; 3) через *деятельность*, в которой Сущность уходит из откровения; 4) через *творение*, когда в проявленном Мироздании уже нет Божественного, но только его формы». (ИПН. 26, S. 99.) На первой стадии проявляется высочайшее предсознание Божества, которое все обусловливает, Единство без множественности. Далее мы имеем дело с мировыми ступенями сознания, жизни и формы. Пройдя по ним, человеческое сознание оказывается как бы по «эту» сторону от них (в инобытии), в таких формах, в которых нет самостоятельного божественного: ни бытия, ни сознания. Божественное, однако, может перейти на эту сторону, если индивидуальная интеллигенция в человеке будет приведена в связь с космической интеллигенцией, т.е. если она придет к нравственным интуициям. Все формы мира по происхождению божественны. В этом смысле вся

природа есть откровение духа. Но в ней нет божественной жизни. Она начинается зарождаться в созерцающей силе суждения и через нее может пронизать всю природу.

Прибегая к феноменологическому рассмотрению природы, человек может от явления, формы подняться к откровению Божественной Сущности. Для этого необходимо в собственном сознании начать акт творения: от мертвых форм логики, диалектики подняться к живому *созерцанию* идей, которое есть *динамика творящего мышления*. Связь абстрактного с живым обеспечена вочеловечением Христа, ибо Христос — мы должны повторить это еще раз — вошел в я-человека, в тварный мир с точно такой же интеллигенцией, «какой некогда она жила в Божественном, когда Оно своей Сущностью еще образовывало Космос». (Ibid., S. 97.)

Один лишь естественнонаучный метод рассмотрения природы недостаточен уже в силу того, что рассудок оторван от первоисточка интеллигенции, он теневой и ариманизированный. Еще более плачевными оказываются результаты духовной жизни, взятые в отрыве от непосредственного наблюдения природы.

Плодотворным является путь, на котором индивидуальный дух познает природу гетеванистически и антропософски. Тогда обретается возможность, говоря языком Мистерий, подойти к «воротам форм природы», проникнуть за законы природы, к *природообразующим* началам. Гёте, стремясь выйти за пределы законов природы, искал в своей спиритуальной морфологии не внешних форм, а того, что таится, образует себя в формах и не открывается органам чувств.

Пройдя «ворота формы», мы вступаем во «ворота жизни», где имеем дело не с формами, а со ступенями жизни, с элементами, эфирами. Наконец, в третьих «воротах» нам предстают семь ступеней сознания (см. ИПН. 187, 27.12.1918). Таким образом, на пути антропософской методологии мы, расширяя гетевскую морфологию созерцания до ее чисто идеальных и даже сверхчувственных истоков, погружаемся в эволюцию мира, какой ее описал Рудольф Штайнер (а Дарвин открыл лишь маленький ее фрагмент).

Итак, система природы представляет собой *неразрывное единство* двух сторон реальности: чувственной и сверхчувственной. Первая из них дана в восприятии как элементы, вторая — в мышлении как связи элементов. В процессе эволюции элементы и связи по ступеням меняются местами, как было показано на рис. 2: связи одного уровня познания-бытия становятся элементами следующего и т.д. Например, алхимические процессы являются связями алхимических элементов; с другой стороны, элементы могут быть рассмотрены как связи эфиров с чувственной реальностью, с человеком. Так система природы получает одно измерение — вертикальное («вертикаль духа»). Другое ее измерение — пространственно-временное. Оба измерения сходятся в многочленном существе человека. Как это происходит, легко увидеть, продумав, например, внутреннее содержание триединого человека тела, души и духа, каким его раскрывает Рудольф Штайнер в нижеприведенной таблице (табл. 13).

	Прошлое	Настоящее	Будущее*)
Физическое	Человек головной	Ритмический человек	Человек конечностей
Душа	Жизнь представлений	Жизнь чувств	Жизнь воли
Дух	Бодрственная жизнь	Жизнь сновидений	Жизнь сна без сновидений
	красота	мудрость	сила

Табл. 13 (ИПН. 202, 27.11.1920.)

Таков человек как системный объект природы, стоящий у ее третьих «врат» (которые также являются вратами нового посвящения).

Рассмотренный нами взгляд на систему природы имеет целью не опровергнуть общепринятый естественнонаучный взгляд, а показать его чисто мировоззренческую ограниченность и отстоять права объективного антропоморфизма в его материально-спиритуальной сути.

3. Нравственность и законы природы

В науке существует два понятия природы. Согласно одному из них, природой является все, что предстает человеческим органам чувств; согласно другому, природой является весь Космос со всеми его веществами, процессами, законами. Оба понятия проистекают из произведенной еще в средние века материалистической переинтерпретации греческого понятия *physis*. У древних греков *physis* был сутью вещей, а природа была божественной. Она не была ни космосом, ни просто миром восприятий, а существом и сутью. И в чем состоял *physis* божественной природы для древних — об этом современное природоведение не имеет никакого понятия.

Древний грек жил своей душой в тесном единстве с процессами и сверхчувственными существами природы. Он живо сопереживал ее годовой цикл в своих религиозных праздниках. В соответствии с ним менялись состояния его сознания. Лемнискатообразно он выдыхал и вдыхал в себя свою самость, вместе с годовым дыханием природы. Сутью этого переживания греком полужасноидически процесса была Персефона.

В самом начале греческой культурной эпохи (а тем более — в древнеегипетской) вся телесная жизнь человека находилась в таком единстве с духовной, что он чувствовал, как вместе с материальной в него втягивается и духовная жизнь, погружается в тело, «просветляется и становится духом

*) Прошлое, настоящее и будущее — в их отношении к протеканию земной человеческой жизни.

как пра-Матерь (ее позже стали называть Деметрой. — *Авт.*), из которой в самом человеческом существе элементарно рождается Персефона». (ИПН. 129, 18.8.1911.) Деметра переживалась греками как «регент величайших чудес природы, как пра-облик человеческих чувства, мысли и воли», а Персефона — это ее дочь, указывающая на ту стадию человеческого развития, на которой деятельность мозга еще не была столь специфицирована, как в эпоху интеллектуализма, не была обособлена от общей телесной жизни, когда телесная переработка веществ была еще тесно связана с духовной переработкой мыслей.

Деметру можно еще переживать, говорит Рудольф Штайнер, как великую представительницу того пра-могущества (*Urgewalt*), «которое сегодня мы называем лишь абстрактным словом «целомудрие»». В Деметре оно обладало «плодотворной действительностью», не было аскетичным и «заклучало в себе пра-любовь человечества». С другой стороны, регентом любви в греческой мифологии, «невинной любви» выступал Эрос. (*Ibid.*) Так переживали греки природу.

В Деметре как плодородие действует изначальная любовь, которая божественного происхождения. На стороне человека, в индивидуальной человеческой любви действует Эрос. Между одной и другой любовью стоит Персефона — сила высшей природы в природе, природы триединой души человека. В настоящее время эта душа обретает способность восходить к нравственным интуициям (взамен древних нравственных законов, черпавшихся человеком через Деметру непосредственно из природной жизни). На пути к ним древняя Персефона (древние ясновидческие способности души) умерла, погрузилась в подсознательные глубины души, где работала над консолидацией человеческого Я; человек же при этом пришел сначала лишь к чувственным восприятиям природы, абстрактному переживанию законов природы и этики. Но наступает время вернуться ему к духовной природе мира, став автономно нравственным Я-существом, предающимся теперь силе не Эроса, а Христа. И Персефона возрождается при этом в душе человека как *богиня свободы*.

Удивительно, как далеко пошел в понимании этих фактов развития Николай Лосский, утверждая, что «вся эволюция природы есть эволюция любви». ¹⁶³⁾ При этом он далек от наивной идеализации природы, понимая, что у любви есть и низшие составляющие: из нее рождаются и сладострастие, и ревность.

В мифологии Грааля «Кундри, — говорит Рудольф Штайнер, — это вновь восставшая Иродиада. Она символизирует плодоносящие силы природы, которые могут быть и целомудренны, и не целомудренны: они не управляемы. ... Кундри должна оставаться черной волшебницей, пока Парсифаль не спасет ее». (ИПН. 97, 29.7.1906.) Эту-то задачу Парсифаля и решает человек, вооружившийся в познании природы антропософской методологией. Его оппонентами (и даже антиподами) являются естествоиспытатель-материалист и парапсихолог. Соединяясь в одном лице, они

образуют «Клингзора» новейшего времени, который порабощает, растлевает и убивает природу.

Природа двойственна: она духовна и материальна, она заключает в себе жизнь и смерть. И стала она таковой потому, что ее, как обуславливающее, поэтапно отслоил от себя человек эволюционный, пробиваясь к самообусловленности в Я. Овладев ею, он станет творцом будущих состояний природы, очищая и одухотворяя ее в «зоне» своего Я. Тогда полярности воссоединятся. Они возникли ради человека, ему их и преодолевать. Как долго? — До тех пор, отвечает Рудольф Штайнер, «пока человек фактически не достигнет того, что в своем сознании повторит Божественное Сознание». (ИПН. 155, 24.5.1912.)

* * *

Будучи взятой во временном аспекте, природа заключает в себе два этапа развития. Первый из них длился от начала земного эона до момента овладения человеком мыслящим я-сознанием; на втором этапе природа будет эволюционировать вместе с индивидуальной эволюцией свободного человеческого Я. Законы, действующие на обоих этапах, не одни и те же; главные из них даже полярно противоположны между собой, что уже заявляет о себе в человеке настоящего времени. Истоки той полярности, как об этом говорит Рудольф Штайнер, коренятся в том, что в природе (такова ее сущность) «закон и действие разделены, и последнее управляется первым, между тем как сущность *свободы* состоит в том, что оба они совпадают, так что действующее непосредственно изживает себя в действии и содеянное саморегулирует себя». (ИПН. 2, S. 117.) Подобное было бы невозможно в Богом пронизанной и Богом обуславливаемой природе. Поэтому в природу пришла смерть и освободила место, где человек мог бы образовывать свои мысли. То место стало трупом природы, но человек получил возможность образовывать в нем свободные мысли и ими импульсировать то, что остается живым, но не входит в сознание, — волю, а далее воздействовать на жизнь природы.

Мировая воля, источник всякого бытия, двояким образом предстает человеку: как феноменология царств природы (включая и человеческое царство) и в виде сил природы. Последние и образуют сущностное ядро мира. Закономерной гармонией господствуют они над миром, во всех его царствах, но они не могут быть даны человеку в чувственном восприятии. Они суть связи элементов системы природы и могут открываться лишь человеческому сознанию. «Поэтому таково призвание человека: основные законы мира, которые хотя и господствуют во всем бытии, но сами к бытию не приходят, переносить в область являющейся действительности». (ИПН. 30, S. 207.) Мы в полном смысле слова даем силам природы, действующим в ней как ее законы, бытие, когда познаем их, и одновременно мы в процессе их познания вживаемся в мировую основу. В таком смысле

можно согласиться с утверждением Шеллинга, что, познавая природу, мы ее творим.

Познанные связи (законы) элементов (феноменов) суть нечто иное по сравнению с непознанными, лишь косвенно наблюдаемыми. Материалисту принять это трудно, но для органического мировоззрения это разумеется само собой. Результаты познания сначала меняют природу в человеке, а остальных ее царств достигают (речь идет об их претворении), когда сознание становится творческим: живым и нравственным.

Мировая воля действует в теле и душе человека, и ему дано в познании вновь соединить действующую в нем волю с ядром мира. Осуществляя соединение ставшего мира с его сущностью, мы в ряду познаваемых законов мира приходим к познанию сути нашего собственного существа. Этот ступенеобразный процесс есть целостность. Царства природы суть части человеческого существа. Я человека есть вершина развития природы. Поэтому «я-познание дает истинное природопонимание. Истинное природопознание достигает своей вершины в Я-познании». (ИПН. 36, S. 76.) Природопознание и духопознание являются двумя частями одного целого. И когда мы их соединяем, то рождается их бывшее, божественное, единство, но на индивидуальной основе человеческого Я: идея свободы, раскрывающая законы бытия самодовлеющей, находящей в себе самой свое значение личности.

Человеку дано свободными мыслями импульсировать свою волю, которая пока остается неосознанной и потому не свободной. Мысли же возникают в минеральном царстве, ставшем трупом, отпавшим от богов. Так в духе человека замыкается мировой кругооборот природы. Человек из мира Иерархий нисходит к своей свободе. Но сначала он развивается как часть природного целого и образует минеральное царство в себе. Оно не содержит в себе Бога, потому и абстрактное мышление не обусловлено ничем. Создавая мотивы деятельности, оно вбирает в себя элемент воли, особенно когда становится чистым. Тогда мировой Дух через человека начинает приходить к Отцу мира.

Человек творит естествознание, когда, наблюдая ковер чувственного мира, вносит в него свои мысли о законах его существования. Законы природы, как мысли, мы извлекаем из своего внутреннего, но благодаря тому, что наблюдаем чувственный мир. Между тем и другим в нас имеется невоспринимаемая связь. Нечто входит в нас извне, мы исчисляем его. Законы счисления даны нашему уму, и они соответствуют тому, что подступает извне. Их соединение мы осуществляем в душе и духе и можем там прийти к чисто идеальным объектам восприятия — к высшей природе в природе.

Протекающему таким образом в нас процессу Рудольф Штайнер дает следующее разъяснение: «Обращая взор на безжизненную природу, обретаешь мир, проявляющийся в закономерных взаимоотношениях. Ища эти взаимоотношения, находишь их как содержание законов природы. Но вместе с тем находишь, что благодаря этим законам безжизненная природа сливается с Землей в одно целое. И тогда можно от этой связи с Землей,

царящей во всем безжизненном, перейти к рассмотрению живого мира растений. Видишь, как из далей пространства мир посылает силы, которые извлекают живое из лона безжизненного. И в этом познается сущностное, вырвавшееся из только земных связей и ставшее откровением того, что воздействует на Землю из далей пространства. В самом невзрачном растении мы познаем сущность внеземного света, как в глазу — находящийся перед ним светящийся предмет. В этом восхождении наблюдения можно видеть разницу между земно-физическим, действующим в безжизненном, и внеземным, эфирным, проявляющим свои силы в живом». (ИПН. 26, S. 16f.)

Поскольку законы природы даны мыслящему сознанию, то родственной оказывается суть и того и другого. Мы рефлектируем мысли, нечто подобное происходит и с законами. Рефлексия, как мы теперь знаем, возникает благодаря тому, что сущностные мировые мысли, достигая в нас очагов небытия, возвращаются к себе, а мы улавливаем этот их возврат нашим астральным телом. В действии законов природы также имеет место некая «рефлексия», но мирового характера. Их действие, говорит Рудольф Штайнер, подобно силе света по отношению к источнику света: оно убывает с удалением от Земли пропорционально квадрату расстояния. И как свет во Вселенной, распространяясь до определенной границы (сферы), возвращается назад как дух, так и законы природы, если они познаны человеком, достигнув некоего «ничто», вновь возвращаются к человеку «как полные смысла творческие мысли». Это есть «мировой эфир». Он не излучается от Земли, а со всех сторон *идет к ней*. «Мир мыслеобразующих сил и мировой эфир суть одно. ... Содержание, формулировка нами законов природы теряет в квадратной степени свое действие с удалением [от Земли] до некой сферической поверхности. Потом они вообще упраздняются, перерастают один в другой и возвращаются обратно, но как образы, облики, формообразования», как имажинации, ибо мысли (астральное) в эфирном — это имажинации. (ИПН. 84, 20.4.1923.)

Когда мы в чистом мышлении познаем принципы действия свободы, то мы создаем их в их *сущем*, но не сразу, а когда они, отразившись от некой духовной сферы, возвращаются к нам как *нравственные интуиции*. Этот процесс выражает правая лемниската на рис. 136. Сфера, от которой отражается мыслесодержание «Философии свободы», являя нам идею и действительность свободы, есть ядро мира, Сама Божественная сущность. Поэтому в мире имажинаций человек переживает это «возвратное» действие «Философии свободы» как интуитивное.

Одно предположение можно сделать на основании приведенных сообщений Рудольфа Штайнера. То абсолютное ничто, которое, мысля, человек образует в себе, должно окружать всю Солнечную систему на каком-то удалении от ее границ. Сфера та должна бы материализующе действовать на импульсы, приходящие от сфер неподвижных звезд, заслонять их сверхчувственное. Их действия, чисто духовной природы, возможно, материализуются лишь в пределах Солнечной системы, и нигде, кроме нее, материи во Вселенной больше нет; но существование материи обуслов-

лено также и звездным миром. Колоссальные расстояния между звездами есть не более чем эффект отражения сверхчувственной реальности на материальной сфере планетной системы, подобной, в своей материальной форме, гигантскому мозгу. Поэтому каждый акт мысли-созерцания, выводящий человека из физического тела, должен вызывать резонанс в масштабах всей Солнечной системы.

4. Эволюция видов в системе природы

В своей работе «Оправдание добра» Вл. Соловьев различает пять уровней, царств бытия: неорганическое, растительное, животное, человеческое и Царство Божие. Все они «представляют собой ряд наиболее твердо определенных и характерных *повышений* бытия с точки зрения нравственного смысла, осуществляемого в бого-материальном процессе». ¹⁶⁴ Владимир Соловьев принадлежит к числу тех немногих русских мыслителей, которых можно назвать предвестниками Антропософии. Его положительная метафизика вписывается в направление развития идей, ведущее от Гёте к Рудольфу Штайнеру. Он пишет далее: «Из того, что высшие формы или типы бытия являются или открываются после низших, никак не следует, что они суть произведение или создание этих низших. *Порядок сущего не есть то же, что порядок явления* (выделено нами. — Авт.). Высшие, более положительные и полные образы и состояния бытия существуют (метафизически) *первое* низших, хотя являются или открываются после них. Этим не отрицается эволюция; ее нельзя отрицать, она есть факт. Но утверждать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, т.е. окончательно из ничего, — значит под факт подставлять логическую нелепость. Эволюция низших типов бытия не может сама по себе создавать высших, но она производит материальные условия или дает соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа. ... Условия явления происходят от естественной эволюции природы; являемое — от Бога». ¹⁶⁵

Повторяя в онтогенезе эмбрионального развития предыдущие ступени эволюции животных видов, человек, однако, рождается человеком. В прародительные времена он обладал тремя телами, как и животные, но то, что было в тех его телах от Бога, коренным образом отличалось от подобного же в трех телах животных видов. Условия эволюции действовали в известном смысле одинаково на всех: и на животных, и на человека, — но даже внутривидовое подобие человеческих особей, проявившееся уже на ступени *Homo sapiens*, оказалось второстепенным в духовном онтогенезе личности. Как в эволюции животных видов, исходя из существующих, нельзя предсказать, каким будет последующий, так об индивидуальном субъекте нельзя сказать заранее, каким будет он, став свободным в своем мышлении и деятельности. С другой стороны, сколь бы ни были различными свободные индивидуальности, у них будет одно общее: их свобода происходит от Бога, не от природы.

Антропософия детально прослеживает вызревание божественного ядра человека в ходе эволюции, когда оно проходит через состояния сознания, жизни, формы. Прохождение человека через состояния формы (глобы) привело в конце концов к тому, что носит название естественной эволюции. Ее первоисток или первопричина состоит в том, что прежнее единство *сущего* и *явления* человеческого существа распалось и образовало при этом ряд ступеней, ставших царствами природы. Оно распалось «по вертикали» развития, простершись от физического плана до высшего Деваханана, а во времени — от первой до пятой, современной, коренной расы. Так образовался крест развития, главный объект которого — человек. Он наиболее полно, по сравнению с другими царствами природы, осуществил его, ибо, низойдя на последнюю ступень явления, он *воссоединился* на ней со своей сущностью — с Я (табл. 14).

	Человек	Животное	Растение	Минерал
Высший Девахан	—	—	—	Я
Нижний Девахан	—	—	Я	Астр. Тело
Астральный мир	—	Я	Астр. тело	Эф. Тело
Физический мир	Я	—	—	—
	Астр. тело	Астр. тело	—	—
	Эф. тело	Эф. тело	Эф. тело	—
	Физ. тело	Физ. тело	Физ. тело	Физ. тело

Табл. 14 (ИПН. 95, 26.8.1906.)

Приведенная таблица делает достаточно наглядным, как к настоящему времени сложились отношения между Творцом и творением. На противоположных полюсах этих отношений стоят человек и минеральное царство. Оба они в наибольшей мере отдалились от Божественного, но так, что человек свой системообразующий принцип — Я — также перенес на сторону не-бытия (тут опять нам необходимо вспомнить рис. 35) и стал в себе, как отдельный человек, микровселенной. Минеральное царство своим системообразующим принципом имеет вселенского Бога, потому оно лишь в масштабах Вселенной есть одна система. В промежуточном положении находятся растительное и животное царства. Поскольку человек нисшел своим Я на физически-эфирный план, то царства природы, по мере их нисхождения из духа, отдаления от мирового Я, свой системообразующий принцип будут все более и более находить в человеке.

Особенно значительным образом то мировое целое природы, к которому мы теперь пришли, Рудольф Штайнер описал еще в комментариях к

естественнонаучным трудам Гёте. Мы приведем из них одну пространную цитату, к отдельным частям которой мы прибегали уже ранее. В ней, по сути, сформулирован духовнонаучный взгляд на все природоведение, на всю систему природы.

Рудольф Штайнер там пишет: «Способ, *каким* понятие (идея) изживает себя в чувственном мире, создает разницу между царствами природы. Если чувственно действительное существо достигает лишь такого бытия, что остается целиком вне понятия и управляется им в своих изменениях лишь как *законом*, то мы называем такое существо *неорганическим*. Все происходящее с ним возводимо к влиянию других существ; и то, как два таких существа (это могут быть и две планеты, и два камня. — *Авт.*) воздействуют одно на другое, объяснимо с помощью стоящего вне их закона. В этой среде мы имеем дело с феноменами и законами, первоначальные из которых можно назвать *прафеноменами*. Таким образом, в этом случае понятийное, которое нужно воспринять, стоит вне воспринятой множественности.

Но чувственное единство способно само указывать за свои пределы; оно может ... понудить нас пойти далее, к более широким, чем воспринимаемым нами, определениям. Тогда понятийно постигаемое является как видимое, очевидное (*sinnenfällige*) единство. Оба, понятие и восприятие, хотя и не идентичны, но понятие является как закон не вне чувственной множественности, а *внутри* ее как принцип. Оно пребывает в его основе как нечто пронизывающее его, как более не воспринимаемое чувственно, что мы называем *типом*. С ним имеет дело органическое естествознание.

Однако и здесь еще понятие не является в своей, присущей ему форме, как понятие, а сначала — как *тип*. Когда же оно ... выступает само в своей понятийной форме, то оно является как *сознание*; тогда, наконец, к явлению приходит то, что на нижних ступенях присутствует лишь по сути (*dem Wesen nach*). Понятие само становится здесь восприятием. Мы имеем (тут) дело с самосознающим человеком.

Закон природы, тип, понятие — таковы суть три формы, в которых изживает себя идеальное. Закон природы абстрактен, стоит над чувственным многообразием ... идея и действительность полностью разъединены. Тип уже соединяет то и другое в одной сущности. Духовное становится действующей сущностью, но оно еще не действует как таковое, а должно, если его желают рассматривать в отношении его бытия, быть *созерцаемым* как чувственное. Так обстоит дело в органической природе. Понятие присутствует воспрятийным (через феномен. — *Авт.*) образом. В человеческом сознании воспринимаемым является само понятие. Созерцание и идея [здесь] тождественны. Именно идеальное является тем, что созерцается. Поэтому на этой ступени могут перейти к явлению также и идеальные сущности бытия низших ступеней природы. Вместе с человеческим сознанием ... то, что на низших ступенях бытия просто есть ... теперь становится также и являющейся действительностью». (ИПН. 1, S. 283.)

Так соединяет человек в своем сущностном ядре сущность мира и природы. *В человеке явлением становится сущее* — поэтому он может стать свободным.

В своей полноте мир имеет 33 уровня бытия. Их, руководствуясь сообщениями Рудольфа Штайнера, систематизировал Эрнст Хагеман.¹⁶⁶ Желаящие глубже войти в тему могут обратиться к его книге. Мы возьмем на себя иную задачу. Ограничившись семеричностью уровней бытия (она является принципиальной), показанной в табл. 14, попробуем развернуть ее в духе учения об эволюции видов Дарвина-Геккеля, но в объеме мировой эволюции, заключающей в себе семь эонов (рис. 139).

Эволюция в таком случае охватывает собой целиком весь процесс нисхождения сущего к явлению, его рождение в человеке и восхождение сущего человека к Богу. Возникающее при этом многообразие явлений, процессов, связей поистине неисчислимо, но все их можно систематизировать в составе основных феноменов и категорий, что мы и показали на рис. 139. Поясим лишь некоторые его части. В первом эоне цикла было создано физическое тело человека. То было «тонкое легкое эфирное тепловое тело... — первый зачаток современного физически-минерального человеческого тела». (ИПН. 13, S. 159.) Оно управлялось физическими законами, проявлявшимися лишь в тепловых действиях. В эоне Земли оно возшло на четвертую ступень своего совершенства и одновременно опустилось на низшую ступень чувственного бытия — стало плотно-материальным и управляется законами также и неорганического мира. Но его высшее — фантом — остается чисто духовным силовым телом.

В эоне древнего Солнца физическое тело было пронизано эфирным телом, которое в эоне Земли стоит на третьей ступени своего совершенства. Астральное тело обладает в земном эоне второй степенью совершенства. На Земле человек получает индивидуальное Я; оно — самый духовный, но и самый несовершенный из его членов; в нем человек подпадает искушениям зла.

Восхождение человека по лестнице эволюции сопровождается отставанием существ и субстанций. Так, с окончанием эона Сатурна «все человечество должно было что-то из себя выделить, а более тонкие части сохранить. Выделенное стало потом животным царством. Другие члены, благодаря выделению, смогли утончиться и подняться на более высокую ступень» (ИПН. 120, 17.5.1910), соединиться в эоне Солнца с эфирной субстанцией. Отставшая часть смогла это сделать лишь в эоне Луны; в эоне Земли она получила астральное тело и стала современным животным царством. В этом смысле *животные произошли от человека*, и т.д.

После эона Земли отставшее начнет наверстывать упущенное. В эоне Юпитера животное царство получит Я, растительное царство — астральное тело и взойдет на ступень животного; минерал станет растением, а минерального царства как такового больше не будет. Человек тогда овладеет индивидуальным Я-Манасом, взойдет на ступень Ангела (табл. 15).

др. Сатурн	др. Солнце	др. Луна	Земля	буд. Юпитер
				человек-Ангел
человек	человек	человек	человек	человек
	животное	животное	животное	животное
		растение	растение	растение
			минерал	

Табл. 15

Та же самая картина получает иной вид, если посмотреть на нее с точки зрения доминирующего над всем становления человека. Тогда нужно будет сказать, что в зоне древнего Сатурна человек стоял на ступени неорганической природы. Что в нем отстало в том эоне, было в конце его выделено и, отставая все более в течение последующих эонов, стало на Земле минеральным царством. В эоне Солнца человек был подобен растению, а то, что как отставшее он тогда выделил из себя, положило начало современному растительному царству. В эоне Луны человек стоял на ступени животного. Часть отставшего на Солнце растительного царства смогла к концу эона Луны воссоединиться с тем, что человек отделил от себя тогда как отставшее, как зачаток современного животного царства; а то, что из отставшего солнечного растительного царства на ту ступень подняться не смогло, и на Луне осталось растительным царством, но лишь более материализованным: минерало-растительным царством, и т.д. (табл. 16).*)

др. Сатурн	др. Солнце	др. Луна	Земля
			1. Я — человек
		Человеко-животное ц-во; начало жив. ц-ва	2. Животное ц-во
	Человеко-растительное ц-во; начало растит. ц-ва	растение	3. Растит. ц-во
Человеко-минеральное ц-во; начало минер. ц-ва	минерал	минерал	4. Минер. ц-во

Табл. 16

*) Мы прослеживаем лишь общие и главные принципы развития, опуская многие детали и особенности. Так, например, в эоне Луны, если говорить точнее, были царства: человеко-животное, животное-растительное и минерало-растительное, т.е. не было чистых царств в современном смысле слова.

Обе таблицы (15 и 16) необходимо осмыслить вместе, чтобы понять истинную суть биогенетического закона, действие которого простирается на весь эволюционный цикл. Земля, прежде чем войти в 4-ю глобу четвертого состояния жизни (рунды), с которой начинается ее собственное развитие, повторила в своем, скажем, планетарном онтогенезе все предыдущие стадии эволюции. В 4-й глобе человек был наделен Я в своем *посюстороннем* развитии и потому вступил с этим развитием в противоречие. Это нашло свое выражение уже на ступени его нисхождения в материальное бытие. В первых коренных расах 4-й глобы происходило в последний раз повторение развития прошлых эонов. В соответствии с ним в действие последовательно вступали тепловой, световой и химический эфиры. Человек же начал свое нисхождение на Землю в жизненном эфире в уже воплощенные и проявленные до первых зачатков минерализации царства природы (о чем, собственно, и повествует Библия), овладевая постепенно химическим, световым и тепловым эфирами.

Этого вопроса мы уже касались, однако остановимся на нем еще раз. В одной из статей 1900 г. Рудольф Штайнер пишет: «Мировоззрение, которое в своих разъяснениях придерживается только «предшествующего» и из него выводит «последующее», есть монизм». (ИПН. 30, S. 403.) Глядя на рис. 139, можно спросить себя: как совместить это определение монизма с предопределенностью будущих состояний мира? — Они предопределены на очень высоком духовном уровне, выше пространственно-временных отношений. Если бы это было не так, то время следовало бы считать непрменной константой всех миров. С другой стороны, и высочайшие откровения входят во временное развитие. Тогда всеобщее становится индивидуально-единичным, а когда это последнее возвращается во всеобщее, то Универсум обретает новое качество. (Это принцип триады элементов 5–7.)

Откровением триединого Бога положен наш семичленный эволюционный цикл. В этом смысле он возник в зоне Сатурна *весь и сразу*, но на высшем Девахане. В процессе его временного развития образуются человеческие монады. Сколько их должно было быть рождено и сколько их достигнет эона Вулкана — это в праоткровении не было предопределено. Лишь в Атлантическую эпоху стало ясно, сколько образовалось таких монад. Но все ли они достигнут эона Вулкана — это будет зависеть от их способности овладевать свободным духом.

В очень высоком духовном смысле предопределено, что люди станут свободными. Но по этой причине они, воплощаясь на Земле, приходят в тотальное противоречие со всем уже ставшим. А кто в такое противоречие не приходит, рискует отстать*). Поэтому монизм естествознания, о котором говорит Рудольф Штайнер в приведенной цитате, — это не монизм «Философии свободы».

*) Отставанием грозит и неспособность то противоречие привести к синтезу.

Чтобы понять свободу, нужно понять перемену *качества* развития, совершающуюся в человеке, когда он из состояния творения переходит в состояние творца, поистине берет на себя крест грядущей эволюции. Недаром его моральные интуиции, его моральная фантазия рождаются из высочайших сфер духа. В этом смысле при их рождении они уже и осуществлены, их духовный импульс простерся тотчас же до последнего момента его действия, и он будет свыше осенять свое пространственно-временное осуществление, которое, конечно, будет лишь отчасти соответствовать ему. И в то же время, оба они, и временное и надвременное, будут представлять собой совершенное единство. Никем, кроме Рудольфа Штайнера, эта коренная проблема развития не была поставлена и решена. В письме Эд. фон Гартману он пишет: «Все приписываемые трансцендентному качества заимствованы из сферы имманентного содержания мира. Я не нахожу двери, ведущей нас из имманентного в трансцендентное. Поэтому я ищу элементы для объяснения мира просто в области имманентного. И с этим теоретико-познавательным взглядом сочетается лишь *этическая* точка зрения, которая нравственным идеалам также дает возникнуть в области имманентного, т.е. *внутри* человеческого сознания. Но это воззрение неизбежно ведет к этическому индивидуализму. Ибо *внутри* имманентного о нравственных идеях можно говорить лишь как о мыслях индивидуального сознания. Поэтому я должен был на место *нравственного понимания* поставить *моральную фантазию*». (ИПН. 39, S. 225f.) Эти фундаментальные идеи философии свободы необходимо хорошо продумать, чтобы, читая главу 12, где моральная фантазия дается на сопряжении дарвинизма и свободной нравственности, не впасть в «консервативный» страх. Я могу, замечает в одном месте Рудольф Штайнер, быть назван прогрессивным философом в том же смысле, в каком Эд. фон Гартман называется консервативным.

5. «Вертикаль» системы природы

Рассмотренный на рис. 35 четырехчастный феномен человеческого Я является для нас ключевым. В форме креста личности повторяет себя крест мировой эволюции, и так происходит овладение высшим Я — основой свободы духа и нравственного воления. Крест личности, которому имманентен крест эволюции, имеет две составляющие. Обе они организуют лемнискату мышления, и в *полном* своем выражении одна из них, горизонтальная, и показана на рис. 139. Теперь в такой же полноте попытаемся рассмотреть вертикальную составляющую. Взяв затем их обе вместе, как единство, мы и получим *систему природы* в самом широком смысле слова. Ее полную проекцию мы носим в нашем мыслящем духе, когда овладеваем созерцающей силой суждения. Наши семичленные метаморфозы мышления, имеющие вид гносеологической лемнискаты, организованы опять-таки мировым крестом. По горизонтальной оси в точке созерцания (элемент 4) человек проходит развитие от души ощущающей до созна-

тельной; три души суть квинтэссенция всей предшествующей эволюции человека. По вертикальной оси мы проходим по ступеням деятельного я: элементы 2, 4, 6.

То, каким образом организована система природы по ступеням нисхождения и восхождения духа, мы уже почти полностью выявили в предыдущих рассмотрениях*). Осталось те рассмотрения систематизировать, без чего не может быть вскрыто их единство.

Так называемые «горизонталь» и «вертикаль» природы едины настолько, что обе они, по сути, есть *одно и то же*, увиденное с двух разных сторон, но поскольку в реальном мире все реально, то изменение точки зрения являет в то же время и иную реальность. Даже одни и те же закономерности, присущие им обоим, обладают в них не однозначным действием. Возьмем, например, закон симметрии. В горизонтали системы ось симметрии имеет временную привязку, в вертикали — она является, *кроме того*, осью всей Иерархии я-феноменов и как таковая проецируется на пространственно-временные отношения и становится моментами горизонтальной оси мирового креста. Горизонтальная ось феноменологична, вертикальная — прафеноменологична; первая из них нечто являет, вторая — объясняет явление. После Мистерии Голгофы в центре мирового креста стоит Я Самого Бога, Христа.

Вертикальная ось мирового креста является также *осью более сложной симметрии*. Она в этом случае есть сам жезл Меркурия-Моисея. Прафеноменально жезл этот являет позицию 2-го Логоса между 1-м Логосом и 3-м Логосом. Это средняя Ипостась Божественного Троиинства. В гносеологической лемнискате силой ее действия (в антитезисе) задается симметричность тезиса и синтеза, что выражается не в подобии элементов, а в *единстве их восхождения***). Конструктивный антитезис отрицает одну сторону явления (ставшее), чтобы *ее же* метаморфизировать в нечто более высокое. Подобное же имеет место и во втором треугольнике элементов, хотя в лемнискате они, вроде бы, лежат на одной линии (но это кривая линия, три ее точки также можно соединить треугольником): 3—4—5. Созерцание отрицает по одну сторону всякое явление мысли в «я», чтобы по другую она явилась (пусть в самом первоначальном зачатке) как сущее. В третьем треугольнике (эл. 5—6—7) индивидуализированное мысле-существо, как часть нашего высшего Я, снимает реальное явление идеи как восприятия некоего *всеобщего*, чтобы, персонифицировав ее, сохранить ее *во всеобщем Бога*: подобно тому, как в зоне Вулкана все человеческие Я сольются в универсальном единстве, и, тем не менее, каждое из них сохранит себя. *Всеобщее в индивидуальном метаморфизуется в индивидуальное во всеобщем*.

*) Довольно подробно этот вопрос рассмотрен нами также в книге «Триединый человек тела, души и духа».

**) Мы имеем тут дело с принципами «двух змей», обвивающих жезл Меркурия (см. рис. 134).

Горизонтальная ось мирового креста сначала рождается в духовных высях, а затем постепенно нисходит в развитие. Именно *ее нисхождением по ступеням вертикальной оси* образуется уже рассмотренная нами «чаша» эволюции. Благодаря откровению Божественного триединства миру Иерархий впервые образуется горизонтальная ось. (Первоимпульс вертикальной оси зарождается в результате первооткровения внутри Троицы, когда Сын стал основанием отношения между Отцом и Духом.)

Перед началом эволюционного цикла, а также между зонами развитие уходит в Великую Пралайю. Тогда Божественное Триединство представляет собой обращенное вовнутрь Единство. Его «овнутрение» следует в таком случае мыслить как тотальное *обоожествление* Вселенной, когда не остается ничего «внешнего», никакого явления. С началом откровения Триединства Иерархиям выступает опосредующая деятельность Серафимов и Херувимов. Благодаря им (тут на помощь следует привлечь образ из геометрии) «точечное» (в мире интуиции) Всебытие, Всеединство, Всесознание принимает образ окружности, но не как мирового Объекта, а как принципа. И в нем Херувимы обозначают ось сознания (в человеке это ось мышления). Она сразу же простирается от зона Сатурна до зона Вулкана (см. далее рис. 141, линия АВ). Херувимами же выводится из Божественного откровения и ось мирового Я — ось Сына (в человеке это ось чувства). На скрещении осей мировое Я выступает центром действия сил, приходящих со всех сторон «равноудаленной» от него бесконечности, что мы и символизируем в виде окружности с точкой центра. Она же есть круг Зодиака и круг воли.

Далее в эволюции возникает некий «конус». Она начинает двигаться «вниз», от сущего к явлению, от духа к материи, спиралеобразно, через ряды метаморфоз, достигая границы сверхчувственного и чувственного миров (точка С, рис. 141), а затем — той границы мира, которую обозначает собой рефлексия. Вернее сказать, образуется два конуса развития: один — в мире Иерархий, другой, как его отражение, — в мире инобытия. Так «горизонтальная» ось развития (АВ) нисходит до границы не-бытия (А'В'); от нее развитие (отразившись) начинает снова восходить, образует спираль противодвижения, объемлющую вначале все формы бытия и сводящую их в точку Я, силой которого проявленное бытие переступает Порог, одухотворяется и далее исчезает постепенно в мире Великой Пралайи (см. рис. 78).

Так вертикальная ось организует развитие, идущее по горизонтальной оси креста. В конечном счете вертикальная ось есть путь Христа к Голгофе и последующее Его вознесение. Сначала *Бог последовал за развитием мира вплоть до его материального «дна», теперь мир следует за Богом*. Таков и путь человека. Но мир божественно определен тремя *субстанциями*: физической, эфирной и астральной. Все они и их совокупность принадлежат вертикальной оси, ось же эта в развитии есть «конус».

Поскольку сверхчувственный мир открывается человеку первоначально в имажинации, т.е. двумерно, то оба конуса, показанные на рис. 141, можно представить себе в виде двух остроугольных треугольников АСВ А'СВ'. Их вершины принадлежат «вертикали» развития, но существуют лишь в составе треугольников. Так геометрически можно составить себе представление об образе действия Божественного Триединства совместно с Серафимами, Херувимами и человеком, который, по сути, образует основание нижнего треугольника (А'В'). Между обоими основаниями разворачивается деятельность Иерархий в мире верхнего откровения и в мире царств природы.

Божественное Триединство, безграничное в Себе, ограничивает Себя в откровении. В том состоит его великая жертва. Его самоограничение имеет вид трех творящих лучей, они суть мировые универсальные Регенты физической, эфирной и астральной субстанций, которые, также жертвенно, приносят на алтарь творения высшие Иерархии.

Мир верхнего откровения, в силу своей совершенной самодостаточности, трансцендентен миру становления, и, в то же время, он имманентен ему в силу своего *отношения* к творению, образующему во всех своих проявлениях мировое единство, будучи объединенным *уже содеянным* как мировой кармой; причинно-следственная связь объединяет их, и так, что в процессе развития причины и следствия меняются местами: по принципу полярной инверсии.

* * *

Всякое действие в эволюции становится возможным лишь при наличии равного ему по силе противодействия — *в силу закона имманентизма*. Поэтому мир Сущего, делаясь причастным к существованию, зеркально отражается на самом его «дне». Высшее Триединство имеет свой противоположный образ в триединстве некоего антимира, персонифицированного тремя родами духовных существ, образовавшихся в результате отставания существ Третьей Иерархии. Это люциферические, ариманические и азурические существа. С точки зрения этического индивидуализма, моральных интуиций и моральной фантазии, они образуют мир зла. Но в объективной мировой эволюции у них, в особенности в ее первой половине, имеются положительные и необходимые функции. Существа Третьей Иерархии обрели Я в ходе нашего эволюционного цикла, где развитие одних существ дается за счет отставания других. Таков закон. Согласно ему, развитие человека обусловило отставание, выразившееся в виде трех царств природы. Но поскольку мир един, то и добро, и зло в нем также представляют собой, в известном смысле, объективное единство. Его элементы и связи имеют следующий вид (рис. 140).

Божественное Троиединство

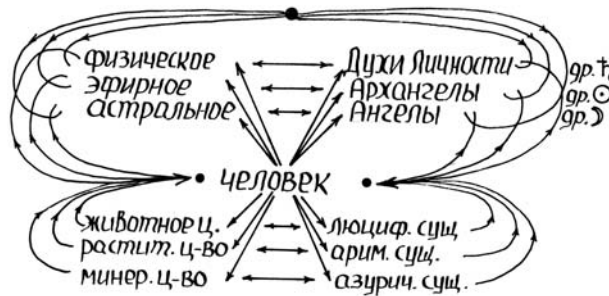


Рис. 140

Показанное на рис. 140 разъясняет нам, что и в противостоянии добра и зла человек представляет собой узловой пункт. Через него мировое зло в пределах эволюционного цикла «конденсировалось» в этической сфере и через него может быть претворено в добро. Просто отказаться, уйти от мира зла человеку не дано.

И в человеке, и в объективной мировой эволюции указанные три рода отставших существ противостоят соответственно: Богу-Духу, Богу-Сыну и Богу-Отцу. При этом следует особо отметить, что имеются отставшие существа и среди Второй и Первой Иерархий, но они пошли на отставание жертвенно, чтобы таким способом *приблизиться* к становлению человека и более непосредственно способствовать ему. Так, например, имеются такие Духи Движения, которые отстали, чтобы способствовать формированию человеческих рас на прошлых этапах развития.

Как говорит предание, Христос низошел в страстную Субботу в антимир супостатов и отразил их чрезмерное действие на человеческие души. Его нисхождение становится особенно актуальным в наши дни, когда по мере развития души сознательной в людях особую силу набирают азурические существа, атакующие непосредственно человека. Вместе с люциферическими и ариманическими существами они стремятся также образовать некоего рода триединство, в котором ариманический и люциферический импульсы, будучи антиподами, не погашали бы взаимно один другой, как это предусмотрено в законах эволюции, а, напротив, усиливали бы. В таком случае положение человека в инкарнации становится крайне опасным. Христос ослабил действие азуров, ввел их в некоего рода латентное состояние, но придет время, о чем повествует Апокалипсис, когда они получат свободу действий. Человеку тогда потребуется несравненно больше сил Я, чем теперь, чтобы им противостоять. Поэтому об укреплении Я следует думать своевременно.

Но как бы ни сложилось будущее развитие мира и человечества, победа

зла в мире исключена. Как мы видим на рис. 141, Божественное Триединство, в силу действия универсального закона симметрии, неким образом отражается в антимире и даже персонифицировано в нём, но так, что при этом образуется лишь *трехчленность*, а не *триединство*. Троица, по сути, четырехсуца (о чём порой можно услышать даже от иерархов православной церкви); ее единство — это не просто идея, абстракция. Оно есть единый Бог Вселенной. Он есть принцип истинного единства во всем, в т.ч. и в антимире. Христос, низойдя в страстную субботу в ад, и явил там это единство. Поэтому *у бездны нет своего единства* и его персонификации. Ибо нет *четвертого* супостата (т.е. отставшего духа формы, Элоима).

* * *

Эволюционный процесс в нашем цикле начинается сразу с двух сторон: в наивысшей и в самой низшей сферах. Первосубстанцию, собственную волю, приносят на алтарь творения Троны в соответствии с волей Бога-Отца. С откровением Тронов в высшей сфере развития выступает Духочеловек (Атма) с намерением стать некогда достоянием высшего Я человека. Сам человек рождается как первоявление инобытия — как элемент тепла, трансцендентно управляемый тепловым эфиром из высшей сферы. Эфир этот становится основанием отношения между сверхчувственным и наметившимся в своем первом зачатке чувственным мирами.

В зоне древнего Солнца высший импульс развития исходит от Духов Мудрости (Вторая Иерархия). Они наделяют тепловые человеческие монады эфирным телом в виде теплового и светового эфиров, действуя в Ипостаси Бога-Сына. Эфирное тело с тех пор имманентно связывается с физическим. В высях эволюции является Жизнедух с намерением стать в зоне Венеры достоянием высшего Я человека. В зоне Луны действуют Бог-Дух и Духи Движения. Человек наделяется астральным телом, а в высях является Манас.

Следует еще отметить, что в ходе трех первых эонов возникает Третья Иерархия божественных существ. В зоне Земли они опосредуют действие триединого духа (Атма, Буддхи, Манас) на триединое тело человека. Возникает некое поле духовного напряжения, в котором индивидуальный человек развивает триединую душу (рис. 141). Две новые троичности, действующие сверху и снизу, повторяют путь становления трех первых эонов, подчиняются тому же действию Трех Ипостасей. В точке соприкосновения двух миров, или в центре мирового креста, заявляет о себе высшее индивидуальное Я человека. Движение через три души к этой точке (С) и описано во втором цикле девятой главы «Философии свободы».

То, что мы описали как нисхождение высших импульсов творения внутри трех границ, трех мировых сил, субстанций, совершалось и совер-

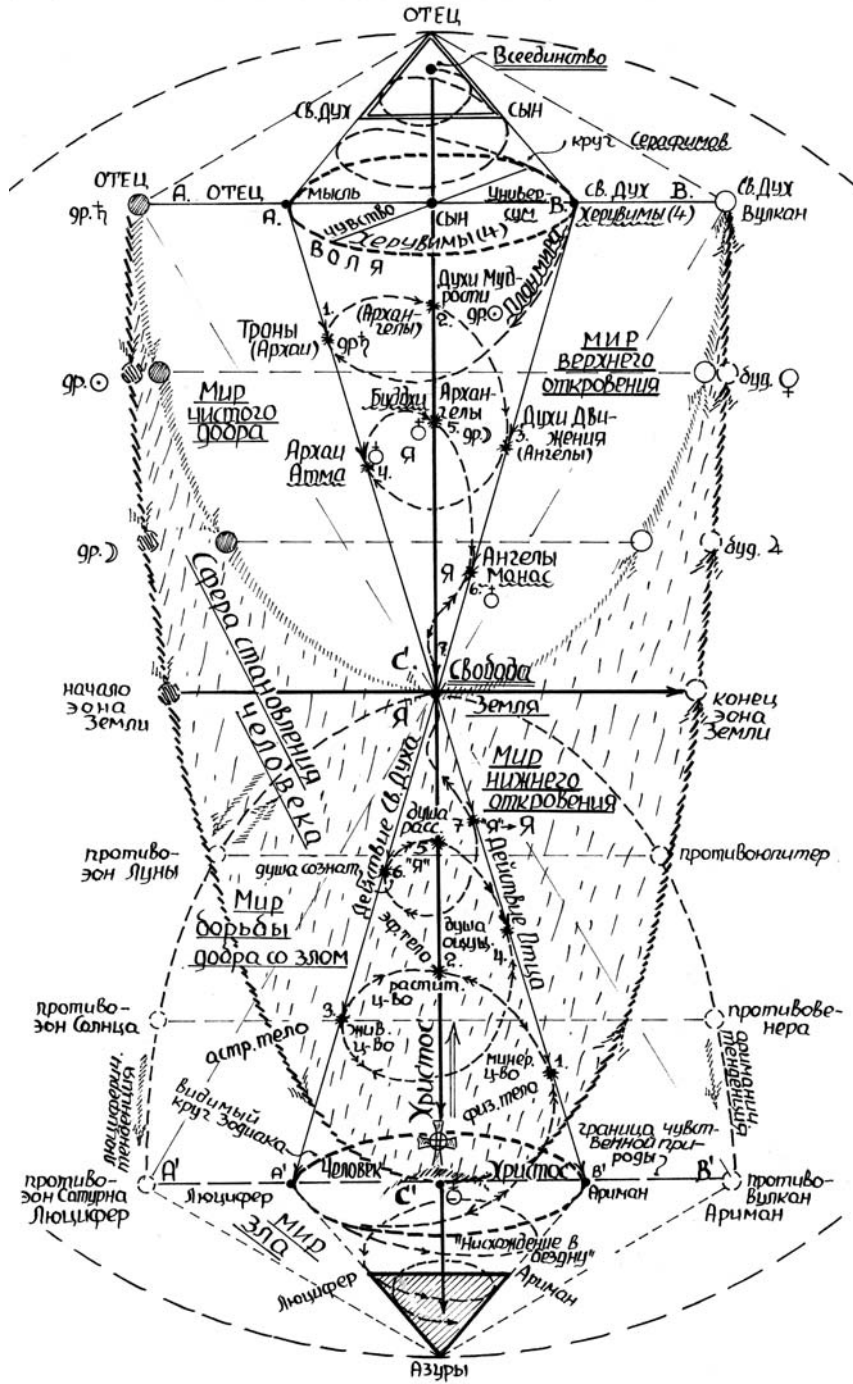


Рис. 141

шается на плане бытия, стоящем выше пространственно-временных отношений. Там начало и конец действующих импульсов выступают вместе. В этой связи прошлым мира обусловлено его будущее, и наоборот, что можно выразить образно в виде семичленной чаши эволюции. Она имеет свой противополообраз, с которым связали свою деятельность люциферические и ариманические духи. Первые из них всегда апеллируют к прошлому, тянут развитие назад к Отчему началу в его исходном откровении, вторые стремятся как можно быстрее, в незрелом состоянии перебрасывать развитие в будущее. Центральной силе Христа противостоят азуры. Таков, своего рода, опрокинутый мир инобытия, зеркальное отражение чаши эволюции, мира первофеноменов и архетипов. Что в верхней чаше является нисхождением, то в нижней — восхождением, и наоборот. Дух, материализуясь, действительно нисходит, сотворенные существа, в первую очередь человек, благодаря тому восходят. Но во второй половине эволюционного цикла отношения между низшим и высшим кардинально меняются. В центре мирового креста, в высшем Я человек должен войти в верхнюю чашу эволюции. Если он этого не сделает, то в нижней чаше он начнет нисходить в царство супостатов.

Таков замысел развития. Что происходит в действительности, где предопределение сильно корректируется, мы показали на рис. 141 в виде третьей, своего рода *суммативной чаши*, образующей синтез находящихся в полярном противостоянии двух первых чаш. В первую очередь, она имеет значение для эволюции человека. В отношении судьбы царств природы в будущих зонах она должна быть исследована особо. В чаше-синтезе человек нисходит до середины эволюционного цикла. Затем он начинает эволюционно, но в душе и духе, освобождаясь от природы, восходить. Он, конечно, не в состоянии в зоне Земли всецело войти в сферу Иерархий, Сущего, он будет к нему лишь все более и более приближаться и лишь в зоне Вулкана вполне сольется с ним.

Мы суммируем наше рассмотрение в виде рис. 141, который, благодаря своей образной форме, способен открыть больше, чем было нами сказано. Он является дальнейшим развитием темы, которой мы занимались в связи с рис. 78 и 116. И он есть образ *второй* (вертикальной) составляющей системы природы. *На рис. 139 дана ее горизонтальная ось.*

6. Итоги

Чтобы лучше подготовиться к тому, что ожидает нас в 11-й и 12-й главах «Философии свободы», необходимо подвести итоги рассмотренного в этой нашей главе.

Известно, что за некоторые положения «Философии свободы» Рудольфа Штайнера обвиняли даже в материализме. Спиритуалисту, духоведу необходимо обладать определенным мужеством в познании, чтобы честно

и осознанно принять такие, например, вещи: «...человеческая жизнь имеет лишь ту цель и назначение, какие дает ей человек». (ИПН. 4, S. 186.)

Во взглядах Рудольфа Штайнера на природу имеется три особенно важных аспекта. Он утверждает, во-первых, что Бог покинул природу и тщетно искать Его в ней, во-вторых, что Бог излился в природу и стал имманентен ей. В-третьих, Рудольф Штайнер развил огромное учение о духовной сути природы, о пронизывающих и населяющих ее духовных существах.

Всякий желающий, оставаясь честным перед собой, найти отношение к «Философии свободы», обязан познать непротиворечивую связь всех этих трех аспектов. Кто сделать этого не в состоянии, лишь лукавит, славословя «Философию свободы», или же отрицает ее как дилетант.

В начале главы мы сослались на мысль Н.Лосского, что, стоя на принципах «неорганического» мировоззрения, мир познать нельзя. В начале нашей книги мы подчеркнули, а потом и показали актуальность системного метода познания в гетеанизме. Именно лишь рассматривая природу как систему (содержащую множество, *иерархию*, подсистем), можно совместить три вышеназванных аспекта. В великом целом природы обусловленные им части образуют иерархию ступеней нисхождения и восхождения вселенского Духа. Каждая нижестоящая ступень имеет свои законы как производные от законов вышестоящей ступени. Поэтому ступень чувственного бытия имеет законы двоякого рода: *имманентные*, обуславливающие ее самобытие и самодвижение как целого, и *трансцендентные*, в которых выражается ее бывшее *отношение* к вышестоящему, а также *возможность* вновь взойти к нему, но в новом качестве, в будущем. Оба рода законов могут находиться в тесном взаимодействии и, тем не менее, быть совершенно различными. Таковы, например, законы мышления и созерцания. Созерцание присутствует уже в диалектическом мышлении, но не является в нем определяющим. Созерцающее мышление, имеющее родство с имажинативным, требует снятия рефлектирующего «я».

Семь состояний формы (глоб) образуют систему природы в широком смысле. Современная, чувственно наблюдаемая форма природы есть средняя, четвертая, часть той системы. Как элементы (царства) этой части связаны с целым, было показано в табл. 14. В таблице отражено не их становление, а их *данность* на современном этапе развития. Что же касается становления, то в пра-отдаленном прошлом в нем имело место прямое воздействие сверхчувственных сил на возникающее в чувственном мире. Каким образом сверхчувственное постепенно отдалялось от чувственного, можно опять-таки проследить с помощью табл. 14, двигаясь от человеческого царства к минеральному. Минеральное царство оказывается в таком случае наиболее покинутым Богом. В человеке реальное трансцендентное присутствие Бога сохранилось в душевной и духовной жизни. Лишь через них оно трансцендентально может соотноситься с другими царствами природы. Благодаря этому развивается пятое (Вл. Соловьев) царство природы, и мы говорим, что познание мира есть объективно значимый для него факт.

Отдаление Бога от чувственного мира носит для каждого царства природы конкретный смысл. Так, от минерального царства Он отделился тройко: эфирно, астрально и в Я; от животного — только в Я. Поэтому законы природы отражают некое, соответствующее каждому царству статус кво бывшего трансцендентного действия Бога в нем. *В этих «статус кво» Бог теперь имманентен природе.* В минеральном царстве они носят характер законов и прафеноменов природы, в растительном и животном — законов и типов. Имманентизм Божественного присутствия многообразен. Что касается мира элементарных духов, а в особенности групповых Я царств природы, то они являются самой подлинной *реальностью* всего, что мы чувственно воспринимаем в природе. *В них, собственно, и коренится Божественное статус кво*, а не в вымышленных атомах материи. Можно, конечно, говорить об отличии материального явления камня от материального явления цветка, но было бы куда продуктивнее для познания природы мочь говорить об отличии действия элементарных духов, бытием которых обусловлено явление камня, от действия тех, которыми обусловлено явление цветка. Но главное — не следует допускать ошибку, думая, что материально явленная природа — это одно, а мир духов природы — нечто другое, трансцендентное.

Что касается человека, то с ним Бог нисшел в чувственное бытие в Я и потому не стал в нем некой, если можно так выразиться, константой. Трансцендентный Бог присутствует в человеческом Я имманентно и динамично. Но это высшее Я. В этом заключается основа становления человека свободным духом: когда он с имманентизмом своей личности, низшего «я», входит в трансцендентное и остается в нем. Остальной мир природы движется словно самозаводящийся механизм. Но это, разумеется, не некое перпетуум мобиле. Не забудем, что суть системы — в ее *сверхсуммативности*. Сотворенное принуждает, не побоимся так сказать, Божественное некоторое время воспроизводить циклы метаморфоз, какими они были некогда сотворены Иерархиями и с тех пор поддерживаются групповыми Я. И вот эта *воспроизводящая себя взаимосвязь Иерархий, групповых Я (душ), элементарных духов природы, элементов, эфиров, процессов, существующая именно как взаимосвязанное целое, за пределами которого в мире ничего больше нет, и выражает имманентизм Бога миру.* На этом этапе пожелай Бог, так сказать, «свыше» вмешаться в процесс бытия и изменить его законы вопреки тому, как они образовались, то в таком *трансцендентальном* действии Он вступил бы в противоречие с Самим Собой.

Но разве может мир вечно существовать таким, каков он сейчас? Он постоянно развивает свои более высокие состояния. Но в этом участвуют все его взаимосвязи. Где находится перводвигатель таких перемен? В Самом Боге, который имманентен природе. Элементы (формы) мира, накапливая бытие путем метаморфозы форм, постепенно «истощаются», и возрастает бытие чисто идеального — законов, связей элементов. Они начинают высвобождаться из феноменов и вести отдельное от них существо-

вание. Кульминирует этот процесс в мыслящем сознании человека, когда оно снимает себя и тем не менее продолжает существовать как чистая актуальность. *Приведение именно этой последней в имманентную связь с Богом происходит согласно принципу: «Не я, но Христос во мне».* Таков источник мирового прогресса.

Имманентные законы природы будут и далее осуществлять эволюцию видов. Но эволюция эта замкнута в себе. В ней наравне с существующими видами могут появиться еще другие, как в мышлении можно до бесконечности производить идеи — будет лишь возрастать их число. Иное дело — самосознающее Я человека, обращенное на познание законов природы и мышления. Оно становится в мире системообразующим принципом, следовательно, их двигателем. И чтобы это его свойство могло стать безграничным, в нем должен ожить Бог, а с Ним — должны обрести господствующее положение законы пятого царства природы: законы любви, красоты, истины, добра, свободы. Этими законами движется мир к своему более высокому состоянию.

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Глава 11 (4). Цель мира и цель жизни. (Назначение человека)

Одиннадцатая глава играет во второй части «Философии свободы» ту же роль, что четвертая в первой. Она образует переходное звено от первых трех глав к трем последним. В связи с ней можно повторить все те симметричные построения, какие мы получили, исследуя главу 4.

Почему в ней не семь циклов, а только один — нетрудно понять. В первой части читателю нужно было много упражняться, чтобы научиться восходить от диалектического мышления к созерцающему. Там шло *возведение в теории и на практике логики созерцающего мышления*. Во второй части все подано в ключе созерцания. А для того, чтобы осуществить необходимые *структурные взаимосвязи*, средней главе достаточно вместо семи циклов иметь систему из семи элементов.

Как и в главе 4, в главе 11 особенно интересен ее средний, четвертый, элемент. Он является *центром* всей второй части; он в созерцании, в «познании разом» является ее *началом*. Чтобы понять это, необходимо обратиться к большим смысловым взаимосвязям в составе всей «Философии свободы». В главе 9 нам было показано, что свобода и нравственность теснейшим образом взаимосвязаны между собой: свободный мотив (побуждение) является нравственной интуицией. В начале же главы 1 было процитировано утверждение Д.Ф.Штрауса, что «нравственная оценка человеческих поступков и взглядов» не зависит от нашего взгляда на свободу выбора, которой, как полагает он, не существует. Мы имеем здесь дело с двумя принципиально различными позициями, на второй из которых стоит и Гамерлинг. Три фактора взаимосвязаны в этом противостоянии: свобода воли, нравственность, целеполагание. От их интерпретации зависит понимание того, каково назначение человека, цель, смысл и ценность его жизни. Вопросы эти являются коренными и первоначальными; ради решения именно их и написана «Философия свободы». И они не могут быть решены просто теоретически, тут нужно показать «действительность свободы». И то, что ей противостоит самым элементарным и непосредственным образом, как раз и выражает Гамерлинг.

В первой части, где нужно было развивать «науку свободы», первоначальным элементом, как мы помним, было данное в элементе 4 цикла IV главы 4 описание того, как восприятия, по мере их усложнения, влияют на картину мира, которую вырабатывает себе человек. Из этого зерна там была развита одна из фундаментальных идей книги: о своеобразии восприятия мышления, о становлении мышления объектом восприятия. Во второй части мы были подведены к *переживанию* интуитивной природы идеальных восприятий, с чем связана свобода духа, а следовательно, свободное целеполагание, присущее человеку.

Способен ли человек ставить себе первичные, самообусловленные цели? — С этого вопроса *начинается* вторая часть «Философии свободы», если мы чисто созерцательно, «сферически» переживаем ее структуру. И «лучи» решения его простираются в обе стороны: вплоть до начала *первой главы* и окончания *третьей части*, в которой даны «Выводы монизма». Начнем поэтому с четвертого элемента, с познания позиции «воинствующего» наивного реализма.

ЭЛЕМЕНТ 4

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

Подобно тому, как образование члена человеческого тела определено и обусловлено не какой-нибудь витающей в воздухе *идеей* этого члена, а связью с более крупным целым — с телом, которому принадлежит член, так и образование каждого природного существа, будь то растение, животное или человек, определено и обусловлено не витающей в воздухе *идеей* такового, а принципом формы большого, целесообразно себя изживающего и формообразующего целого природы». А на стр. 191 в том же томе стоит: «Теория цели утверждает только то, что, *несмотря* на тысячи неудобств и мук этой тварной жизни, в образованиях и стадиях развития природы явно содержится высокая целесообразность и планомерность, однако планомерность и целесообразность, осуществляющие себя только в пределах естественных законов и не могущие иметь своей целью страну с молочными реками и кисельными берегами, в которой жизни не противостояло бы смерти, становлению — переходу со всеми более или менее безрадостными, но совершенно неизбежными промежуточными степенями. ...»

Когда противники понятия цели противопоставляют с трудом собранную кучку половинчатых или же цельных, мнимых или действительных нецелесообразностей миру чудес целесообразности, каким являет его во всех областях природа, то я нахожу это также смешным».

Что это начало затем последовательно развивается до конца главы, доказательства не требует. Но последовательная логическая связь мысленных форм имеет место и в случае движения от середины главы к ее началу:

Элемент 4: наблюдение мира неопровержимо доказывает пронизанность его целесообразностью;

Элемент 3: (но) цель есть понятие, а идеи имеет только человек;

Элемент 2: (лишь) наивное сознание пытается перенести воспринимаемое туда, где может быть признано лишь идеальное;

Элемент 1: стало быть, лишь в человеческих поступках правомерно присутствует понятие цели.

В таком обратном движении мысли мы приходим к синтезу в элементе 1, который тогда занимает место четвертого элемента, а следовательно, представляет собой объект созерцания. Это онтологическое движение мысли. Его итог является как нечто самоочевидное. Такой процесс мышления не может стать формальным.

Исходя из центра главы 11 как начала второй части, можно проследить и более широкие ее смысловые взаимосвязи, вплоть до ее начала и конца (рис. 142).

В главе 8 речь шла о философии чувства (мистике), приверженцы которой хотят *пережить* то, что следует *знать*. Не довольствуется мыслительным пронизанием мира и философия воли. Оба воззрения коренятся в ошибочном понимании целесообразности. А приводит это к неспособности преодолеть

дуализм родового и индивидуального — тема главы 14. Целеполагание как родовый принцип исключает право человека на индивидуализацию и т.д. Иного рода, и также целостные, концепции представляют собой и другие, образованные по принципу симметрии, цепочки мыслеформ второй части.

Можно проследить обратный порядок логического развития мыслей, двигаясь от середины главы 11 к главе 8 и беря лишь главную суть содержания глав. Мы тогда от мысли, что для целесообразной деятельности необходимо двигаться окольным путем, через построение представления, придем в главе 10 к мысли, что целеполагание в человеке обусловлено частично внешним по отношению к его Я миром, а частично — свободно. В главе 9 мы проследим, что происходит с наличием цели в процессе движения импульса воли между двумя основами трехчленной души. В сфере нравственных интуиций мы придем к целеполаганию, не обусловленному ничем внешним нашему Я.

Несколько ранее мы пережили, двигаясь в обратном порядке изложения, полемику с противниками свободы, по сути говоря, лишь абсолютизирующими понятие цели в человеческих поступках. Завершается такое обратное рассмотрение в главе 8, где речь идет о том (это внешний для «Философии свободы» мир), почему люди так упорно склоняются к дуализму наивного и метафизического реализма, к принятию внемировых целей бытия, к вечной, фактически, несвободе.

Однако обратимся к развитию мысли в главе 11 в прямом порядке. Ее тезис сформулирован с позиций монистического взгляда на отношения, которыми связаны понятие и восприятие. *Здесь работают методологические принципы*, обоснованные ранее и вступающие теперь в сферу новой проблематики. Элемент тезиса большой и, несомненно, семичленно структурированный. Переживая его структуру, можно хорошо почувствовать возникновение идеи, ее развитие и завершение и так безошибочно определить начало антитезиса.

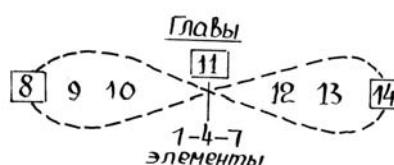


Рис. 142

ЭЛЕМЕНТ 1

Среди разнообразных течений в духовной жизни человечества (1.-2.) нам необходимо проследить одно, которое можно назвать преодолением понятия цели в областях, к которым оно не имеет отношения. ‡ *Целесообразность* представляет собой определённый род чередования явлений. Целесообразность поистине имеет место лишь тогда, когда, в противоположность причинно-следственной связи, где предыдущее событие определяет позднейшее, происходит наоборот, а именно, последующее событие действует определяющим образом на более раннее. Это имеет место, прежде всего, только в человеческих поступках. Человек хочет совершить поступок, который он себе *заранее* представляет, и даёт этому представлению определить себя к поступку. Позднейшее — поступок — действует с помощью представления на более раннее, на совершающего поступок человека. И этот окольный путь через представление решительно необходим для целесообразной связи.

В процессе, который распадается на причину и следствие, следует восприятие отличать от понятия. Восприятие причины предшествует восприятию следствия; причина и следствие оставались бы в нашем сознании просто существующими рядом друг с другом, если бы мы не могли соединить их между собой посредством соответствующих им понятий. Восприятие следствия может всегда следовать только за восприятием причины. Если следствие должно иметь реальное влияние на причину, то это может произойти лишь с помощью понятийного фактора. Ибо до фактора восприятия причины фактора восприятия следствия попросту не существует. Кто утверждает, что цветок является целью корня, т.е. что он имеет влияние на корень, тот может это сделать только относительно того фактора в цветке, который он констатирует в нём посредством мышления. Фактора восприятия цветка ещё не существует во время возникновения корня. ‡ Для целесообразной же связи необходима не только идеальная закономерная связь позднейшего с более ранним, но также, чтобы понятие (закон) следствия реально, посредством какого-нибудь воспринимаемого процесса, влияло на причину. ‡ Однако воспринимаемое влияние понятия на что-нибудь другое мы можем наблюдать только в человеческих поступках. ‡ Здесь, стало быть, только и применимо понятие цели. (4.) (5.) (6.) (7.)

В антитезисе слово предоставляется «наивному сознанию» с его претензией на абсолютизм воззрения.

ЭЛЕМЕНТ 2

Наивное сознание, придающее значение лишь воспринимаемому, пытается — как мы неоднократно замечали — переносить воспринимаемое и туда, где можно обнаружить только идеальное. В воспринимаемом событии оно ищет воспринимаемых связей, а если не находит таковых, то *примышляет* их. Имеющее значение в субъективном поведении понятие цели является подходящим элементом для таких

вымышленных связей. Наивный человек знает, как он выполняет какое-нибудь дело, и выводит отсюда, что природа поступает точно так же. В чисто идеальных природных связях он усматривает не только невидимые силы, но и невоспринимаемые реальные цели. Человек целесообразно строит свои орудия; по такому же рецепту наивный реалист заставляет Творца строить организмы. Лишь очень постепенно исчезает из наук это ложное понятие цели. В философии оно продолжает ещё и теперь играть свою довольно зловредную роль. Здесь всё ещё ставят вопрос о внемировой цели мира, о внечеловеческом назначении (следовательно, и о цели) человека и так далее.

Было бы преждевременным уже в тезисе заявлять о том, что наша позиция во взгляде на сущность целеполагания монистическая. Теперь же, когда антитезис выразил себя недвусмысленно дуалистически, синтез с необходимостью побуждает нас обратиться к монизму.

ЭЛЕМЕНТ 3

Монизм отвергает понятие цели во всех областях за исключением одних только человеческих поступков. Он ищет законов природы, а не целей природы. *Цели природы* суть такие же произвольные допущения, как и невоспринимаемые силы (см. стр. 531). Но и жизненные цели, которые человек ставит себе не сам, являются с точки зрения монизма неправомерными допущениями. Исполнено цели лишь то, что человек сперва сделал таковым, ибо только посредством осуществления идеи возникает целесообразное. Действенной же, в реальном смысле, идея становится только в человеке. Поэтому человеческая жизнь имеет лишь ту цель и назначение, какие дает ей человек. На вопрос: какую задачу имеет человек в жизни? — монизм может ответить только так: ту, которую он ставит себе сам. Моё призвание в мире не предопределено; оно во всякое мгновение то, которое я сам себе избираю. На свой жизненный путь я вступаю не с заранее начертанным маршрутом.

Идеи осуществляются целесообразно только людьми. Поэтому неуместно говорить о воплощении идей через историю. Все выражения типа: «история есть развитие людей к свободе» или «она есть осуществление нравственного миропорядка» и т.д. — несостоятельны с монистической точки зрения.

Элемент 5 с такой непосредственностью следует из созерцания взглядов Гамерлинга, что его, собственно, нет нужды и комментировать. «Правильно выбрать выражения» означает, по сути, изменить взгляд на роль восприятия и мышления в вопросе о целесообразности.

ЭЛЕМЕНТ 5

Что называется здесь целесообразностью? — Согласование восприятий в некое целое. Но поскольку в основе всех восприятий лежат законы (идеи), которые мы находим посредством нашего мышления, то планомерное согласование членов воспринимаемого целого есть именно идеальное согласование содержащихся в этом воспри-

нимаемом целом членов одного идейного целого. Когда говорится, что животное или человек не определены «витающей в воздухе идеей», то это всего лишь неудачное выражение, и осуждаемое здесь воззрение, при правильном выборе выражений, само собой теряет свой абсурдный характер.

В элементе индивидуализации вопрос о целеполагании рассматривается подобно тому, как в главе 1 рассматривался вопрос о свободе воли (большая цитата из письма Спинозы и проч.). И это взаимосвязанные вещи: отрицать свободу, не отличая слепой мотив от осознанного, и утверждать наличие целей в природе. И наоборот: отличать осознанный мотив от неосознанного — значит понимать различие действия причины в природе и в человеке.

ЭЛЕМЕНТ 6

Животное, конечно, определено не витающей в воздухе идеей, а врожденной ему и составляющей его закономерную сущность идеей. О целесообразности нельзя говорить как раз потому, что идея находится не вне вещи, а действует в ней как её сущность. И тот, кто отрицает, что природное существо определено извне (витающей ли в воздухе или существующей *вне* творения в духе мирового Творца идеей — в данном случае совершенно безразлично), как раз он-то и должен признать, что это существо определяется не целесообразно и планомерно извне, а причинно и закономерно изнутри. Я лишь тогда строю машину целесообразно, когда привожу её части в такую связь, которой они не имеют от природы. Целесообразность её устройства состоит тогда в том, что способ действия машины я положил в её основу как её идею. Машина вследствие этого стала объектом восприятия с соответствующей идеей. Таковы же и существа природы. Кто называет вещь целесообразной потому, что она закономерно построена, тот может приложить это обозначение и к существам природы. Но только эту закономерность не надо смешивать с закономерностью субъективных человеческих поступков. Для цели совершенно необходимо, чтобы действующая причина была понятием, и притом понятием следствия. В природе же нигде нельзя указать понятий как причин; понятие всегда оказывается лишь идейной связью между причиной и следствием. Причины существуют в природе только в форме восприятий.

Мы знаем, какую роль играет в человеческой деятельности мышление. В нем мировое мышление, сотворившее природу и отождествившееся с ней в качестве ее законов, вновь приходит к себе. Поэтому в мыслящем сознании могут рождаться мотивы деятельности со свободным, первичным целеполаганием. Прафеномен человека, т.е. его истинная суть, нисходит в него в актах свободного и нравственного определения целей жизни. Это означает, что человек как Я-сущность полностью нисходит в земную инкарнацию, чем и исчерпывается ее смысл, и задачей становится восхождение к духу, освобождение от физического плана. До этого момента задачи

инкарнации и освобождения от нее сложным образом сочетаются, переплетаются в земной жизни человека.

ЭЛЕМЕНТ 7

Дуализм может говорить о мировых и природных целях. Где для нашего восприятия обнаруживается закономерное сочетание причины и следствия, там дуалист может допускать, что мы видим лишь подобие некоей связи, в которой абсолютная Сущность мира осуществила свои цели. Для монизма вместе с абсолютной, не переживаемой, но лишь гипотетически умозаключаемой мировой сущностью отпадает также и основание для допущения мировых и природных целей.

Следует еще отметить, что вторая половина главы 11 стилем напоминает цикл III главы 9 — она экзистенциально полемична, в ней предпринимается попытка помочь читателю метаморфозировать самого себя, пережить себя свободным духом. Так на практике обнаруживается, что субъект познания является составной частью методологии Антропософии.

Общий характер главы как четвертой ступени мыслительного цикла выражен и в ее содержании. Целеполагание, проистекающее из высшего Я, рождается из созерцания, которое *есть снятое представление*.

Небольшое дополнение к главе имеет целью указать на связь «Философии свободы» с общим антропософским содержанием, с эзотерикой.

Дополнение к изданию 1918 года.

- 1.-2. Если непредубежденно продумать изложенное в этой главе, то никак нельзя прийти к мнению, будто автор этого изложения со своим отрицанием понятия цели применительно к фактам внечеловеческого порядка стоял на почве тех мыслителей, которые отклонением этого понятия создают себе возможность понимать всё лежащее вне человеческой деятельности, а затем и её самое как *только* природное свершение.
3. От этого его должно было бы защитить уже одно то обстоятельство, что процесс мышления изображается в этой книге как чисто духовный.
4. Если здесь отвергается мысль о цели также и для *духовного*, вне человеческой деятельности лежащего мира,
5. то это делается потому, что в том мире приходит к откровению нечто более *высокое*, чем осуществляемая в среде человечества цель.
6. И если о мыслимом по образцу человеческой целесообразности целесообразном назначении человеческого рода здесь говорится как об ошибочной мысли, то лишь в том смысле, что цели ставит себе отдельный человек, а из них слагается результат совокупной деятельности человечества.
7. Этот результат есть тогда нечто более *высокое*, чем составляющие его члены — человеческие цели.

XIV. Высший, духовный мир природы

1. Четыре Архангела в цикле года

Не только физически, но, до определенной степени, и духовно человек есть продукт природы. Да и сама она есть дух. Тот дух, который произвел природу — изначальный дух, — он произвел и ее венец: мыслящий дух человека.

Мировой Дух в себе, став Мировым Духом для себя, образовал природу. В ней он через человеческое сознание вновь становится Духом в себе. Это принцип земной эволюции, где совершается (начинается) тотальное овнутрение природы через органически мыслящий дух человека. Поэтому долг человека состоит в том, чтобы углубить свою связь с природой и начать проходить по ее ступеням в обратном порядке, но сознательно. Природа понятийно мыслящего сознания должна воссоединиться с природой для себя, т.е. с жизнью природы. Так человек найдет отношение к будущему мира.

Первый шаг на осознанном пути к *жизни* природы человеку надлежит сделать с помощью сопереживания ее годового цикла. Ведь именно из этого последнего выкристаллизовалось человеческое самосознание: из годовой ритмики жизни Земли и ее космического окружения. *Становление годовых циклов природы было выражением движения Мирового Духа к мировому имманентизму. К пониманию этого факта взывают все истинно религиозные праздники года. В их «колыбели» был вскормлен индивидуальный мыслящий дух человека. До сих пор он хранит в себе память о том, во всей своей структуре продолжает со-звучать с ритмом года в его духовной сути, просветляющей, одухотворяющей чисто естественное начало. Путь духа в сверхчувственное проходит сквозь «врата форм», и естествознание в таком случае, вбирая в себя понятия сверхчувственного, соединяется с религией.*

Что это значит для человека, спрашивает Рудольф Штайнер, иметь индивидуальный дух? Пантеистический дух, о котором говорит философия, навсегда останется для человека лишь умопостигаемым духом, на факт существования которого никак не откликается душа. Лишь дух, открывающийся нам во всех конкретных отдельностях жизни, неся нам реальное утешение, радость, «живой дух, говорящий к нам в природе», лишь он способен наполнить и возвысить душу. (ИПН. 223, 1.10.1923.)

Душа рождена из мира звезд. Поэтому «от звезд приходят силы, позволяющие человеку основать праздники, имеющие значение для его внутреннего». (Ibid., 1.4.1923.) Первейшая из тех сил заявила о себе в во-человечении Самого Бога, совершившемся *в строгом соответствии с ходом природы, рождающим индивидуальное в человеке. Христос «исполнил»*

законы духа природы и дал новое направление их действию, возвысив мыслящего спиритуально человека над природным свершением. С тех пор учрежденные от звезд праздники — дар божественного мира Земле — служат человеку напоминанием о том, что прежнее божественное деяние он теперь должен постепенно брать на себя и совершать его в созвучии с бытием природы вне и внутри себя. Для всех главных праздников года определяющим, по словам Рудольфа Штайнера, является завет Христа: «Сие творите в Мое воспоминание». (Лк. 22, 19) Речь при этом, конечно, идет не об исторической памяти, а о той, о которой говорится в краеугольной антропософской медитации:

«Упражняйся в памятовании о Духе
В душевных глубинах,
Где в правящем
Бытии Создателя Мира
Собственное Я (человека)
В Божественном Я
Обретает существование (erweset);
И ты будешь поистине жить
В мировом существе человека».

«Собственное Я» человека было и остается в «божественном Я», но, чтобы осознать это, человеку нужно было пережить противоположность между своим малым «я» и миром, природой. Эту природу «боги произвели из себя и явили миру как свое зеркало...» (Ibid., 27.9.1923.) (См. рис. 141.) «Зеркало природы» в человеке — его высшая нервная система. Она есть инструмент отражения. Поэтому наше «я», смотрящееся в это «зеркало», повторяет деятельность божественного Я в его отношении к природе. А в таком случае естественен вопрос: как в познании природы прийти к духопознанию? Отвечая на него, следует начинать с изучения ритмов. Все бытие природы и человека подчинено законам ритма. Ритмически совершаются дыхание и кровообращение, смены состояний сна и бодрствования и т.д. И всеми этими процессами обладает и Земля. Дыхание ее столь глубоко, что вызывает смерть и возрождение растительного царства, зимнюю спячку и пробуждение части животного царства.

Своим природным органическим существом человек в значительной мере эмансипировался от ритма природной жизни, но он продолжает сильно влиять на тонкое дыхание восприимчивой и мыслительной жизни человека.

Мы уже говорили ранее о том, что весной Душа Земли вместе с гигантской совокупностью элементарных духов воспаряет в небесные выси, «вытягивая» за собой из земли растения, а осенью возвращается назад. Обычный человек в своем самосознании игнорирует этот ритм и потому в подсознании поработается им. В другом случае он соперничает с ним, но жертвуя самосознанием. И то и другое вредно человеку. Соперничать

природный ритм следует опираясь на ритм собственного духа. Тогда, например, «умирая» с природой осенью, мы будем испытывать повышенную пробужденность духа, «прорастая» с нею весной, испытаем возрастание созерцающего мышления. Учась мыслить семичленными циклами, мы всего лишь имитируем жизнь природы, но духовная «органика» этого процесса должна стать истинным питанием нашего духа, и в этом нам способно помочь «духовное питание», приносимое природным циклом. Этой задаче и служат великие праздники года.

Ритмическое годовое движение земной ауры совершается в две стороны — к северу и к югу. Между ее крайними положениями образуются два промежуточных. Поэтому годовой цикл содержит в себе четыре части (рис. 143).

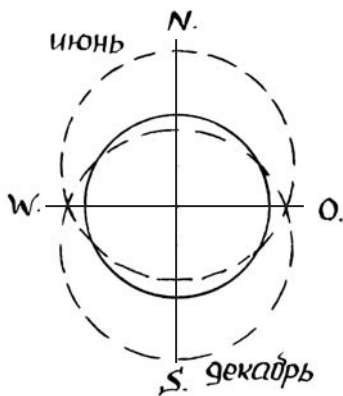


Рис. 143

Человек далеко не сразу осознал эту четырехчастность. Было время, когда, например в Индии, переживали только три времени года: жаркое (апрель-июль), влажное (август-ноябрь) и холодное (декабрь-март). Состояние человеческого духа тогда было мало индивидуализировано, но зато пронизано задатками к созерцанию пра-троичности во всем ткани и действии природы.

Те переживания, собственно говоря, и подготовили то, что в V–IV вв. до Р.Х. восстало из души наиболее развитых греков как диалектическая форма мышления. Ныне законы диалектики проявляются в человеке подобно законам неорганического мира.

Чтобы их оживить, вернуть диалектику (в ее качестве) к временам Сократа и Платона, нужно вновь найти живое отношение к ритму года; следуя за ним, научиться переживать, «как духовная и физически-материальная жизнь образуют двоичность, а ритмическое тkanie одного в другом образует треть...». (Ibid. 2.4.1923.)

Имеется в человеке и дуализм иного рода: троичности его высшего духа противостоит четверичность земной природы (здесь необходимо вновь вспомнить эзотерический смысл молитвы «Отче наш», рис. 92). Преодолевается он тем, что высшая троичность, как мы помним, работает внутри четверичности. Поэтому движение культур пошло в ту область земли, где цикл года стали переживать четверичным.

Рудольф Штайнер называет число четыре «вторичным». На высшем плане его вторичность выразилась во вторичном по отношению к Божественной Троице деянии четырех Херувимов. Вся эта высшая совокупность стала на нижестоящих планах семичленным законом развития. Но при этом на них проявляется в опосредованиях и действие высших троичности и четверичности. Так, в условиях, когда уже полностью сфор-

мировалась Солнечная система, четыре Архангела приняли на себя праженоменальную работу Херувимов, дабы способствовать росту человека душевного из человека природного. «Четыре могущественных возвышенных облика, — так описывает это Рудольф Штайнер, — стоят в мировом (имагинативном, разумеется. — *Авт.*) пространстве по четырем сторонам света. Они образуют космический крест. Они ведут мировые процессы, управляют ими, являясь служителями Одного, Который есть Жизнь Солнца. В ходе каждого космического дня (т.е. года. — *Авт.*) они попеременно инспирируются Духом Солнца. Они являются пра-силами, которые в Космосе и в человеческой душе отражаются в трех силах: мышлении, чувствовании и волеии. Один из них — самый могущественный и заключает в себе силы трех других; он самый совершенный, и через него могут быть поняты три других [Архангела]. Он является прямым служителем великого Духа Солнца [Христа] и управляет будущим, чтобы оно становилось настоящим». (ИПН. 265, S. 336.) Имя его Михаэль.

Михаэль открывается имагинативному созерцанию действующим с востока. Оттуда в розовом, пронизанном золотистым блистанием свете изливается его действие на мир Земли, неся человеческим душам свет познания. По правую руку от Михаэля, на севере, в голубоватом сиянии открывается Уриэль. На западе в золотом блистании являет свою силу Рафаэль. С юга в серебристом свете выступает Габриэль.

Земное человечество прошло через три состояния жизни и находится в четвертом. Здесь оно опустилось в четвертое состояние формы, образуемое развитием семи т. наз. «коренных рас». Современная, 5-я, послеплатоническая, коренная раса состоит из семи культурных эпох. Именно внутри них Архангелы являются хранителями универсальных законов семичленной метаморфозы: инверсии, восхождения, симметрии, диалектики и др.

Поскольку законы развития нижестоящих уровней бытия представляют собой проекцию законов вышестоящих уровней, то названные четыре Архангела определенным образом приводят культурно-исторический процесс в связь с четырьмя первыми состояниями жизни (рундами) земного зона. Архангел Михаэль в своей работе соотносится с современной, четвертой, рундой, благодаря чему человеческое Я берет под контроль и сводит в единство мысли, чувства и волеизъявления. Так полагается начало метаморфозе трехчленной души в трехчленный индивидуализированный дух. Сами же эти и другие трехчленности (например, три тела) были потенциально подготовлены в эволюции, которую человек претерпел в первых трех состояниях жизни; к ним восходит деятельность трех других Архангелов.

Архангелов еще называют Ангелами начал. Они хранят предыдущее для последующего, пребывают при начале тех или иных этапов развития, например, когда из племенных масс возникают народы, когда народы вступают в историю. Архангелы обуславливают процесс эмансипации человека от природы, они работают на переходе человека от природного

к культурно-социальному и заботятся о том, чтобы этот переход не вел к душевно-духовному отрыву человека от природы, от Космоса.

Природное в человеке — три его тела. На их основе сложилась трехчленность обмена веществ, ритма, нервов и чувств. Обе трехчленности суть плод эволюции, они произошли от триединого Бога. Первой из них человек связан с кругом Зодиака, второй — со сферой планет, поэтому переход от одной троичности к другой означает нисхождение из мира неподвижных звезд в Солнечную систему.*) При следовании от одной инкарнации к другой тот переход обуславливает Херувим, стоящий за знаком Водолея. Именно его позицию занимает в земной сфере Михаэль. Это позиция высшего Я, которым овладевает человек. Силой этого Я даже три тела были в зоне Земли метаморфизированы таким образом, что и жизненные процессы в них, и восприятия чувств оказались приспособленными к развитию индивидуального духа. Естественное развитие человека в каждый момент его настоящего обуславливалось задачами будущего индивидуального ду-

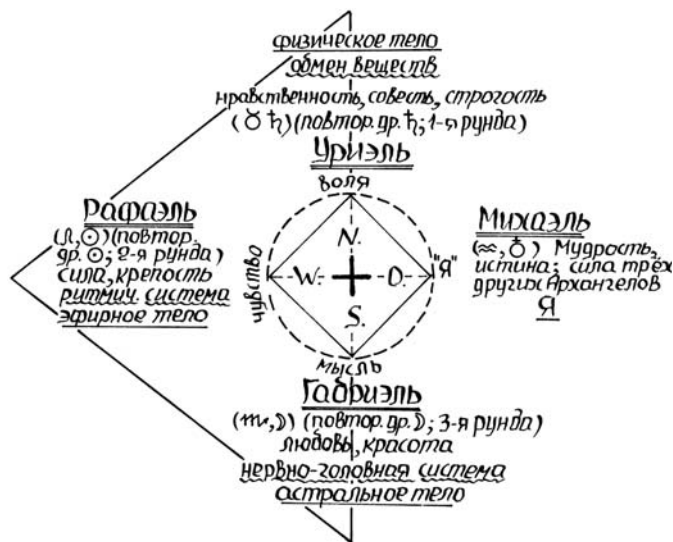


Рис. 144

ховного становления. Но это не было предопределением. Так выражается в эволюции взаимодействие Св. Духа с Богом Отцом, где в центре выступает Ипостась Сына, опосредуемая Архангелами. Здесь будущее и прошлое воссоединяются, в равной мере обуславливая друг друга, но доминирует над ними реальность *настоящего*: в первую очередь душевно-духовная.

Так мы касаемся еще одной стороны божественного имманентизма.

Эволюция видов проистекла из человека, но в его макрокосмическом бытии. Сойдя на Землю, человек сам прошел через эволюцию видов. Эта имманентная эволюция воссоединила его с законами духа как совершенно индивидуальное существо. «Человек вообще», всечеловек, стал конкретным Я-человеком. Поэтому в Евангелии от Иоанна (если его правильно

*) Поскольку вторая троичность также имеет свой прафеномен в единой мировой основе, то и она коренится в круге Зодиака: в ее связи с космосом *органов чувств*. В связи с *жизненными процессами* она планетарна.

перевести) и сказано о Христе: «К Я-людям пришел Он». (1; 11) В констелляции четырех Архангелов настоящее, прошлое и будущее Я-человека имеет следующий вид (рис. 144).

В показанной на рисунке системе Архангелы связаны *не со становлением* двух естественных троичностей в человеке, а с их фундаментальным *преобразованием*, ориентированным на свободную Я-деятельность человека. И при прохождении человека через эволюцию видов Архангелы с особой силой действовали в астральном потоке сил, входящих в развитие природы из будущего, закономерно связывающихся с эфирно-физическим потоком и действующих в естественных троичностях человека, в его силах наследственности. Поскольку же в эволюции шел интенсивный процесс материализации и в ней действовали отставшие духи, то Михаэль с отдаленнейших времен ведет борьбу с люциферически-ариманическим драконом, чтобы человек, стремящийся в инобытии породить в себе закон свободного духа, не стал инструментом для этого дракона. Поэтому столь важно пронизание эволюции нравственным началом, и не в отрыве от природы, а в тесной связи с ней.

В соответствии с перечисленными задачами развития человека исторический центр цивилизации в пятую культурную эпоху переместился в такую зону, где отчетливо проявляются четыре времени года. Их освятил Христос, став после воскресения Духом Земли, что и нашло свое выражение в христианских праздниках. Взаимосвязи здесь таковы:

Зима — Габриэль — Рождество.

Весна — Рафаэль — Пасха.

Лето — Уриэль — Праздник Иоанна (24 июня).

Осень — Михаэль — Праздник Михаэля (29 сентября).

Праздники эти, правда, существовали и до Пришествия Христа, но они тогда служили *подготовлению* людей к Его Пришествию. Они имели другие названия и соответствовали той ступени развития человека, на которой он значительно теснее, чем теперь, был связан с циклом природы, поскольку жил в групповом сознании. Рудольф Штайнер говорит: «В Бальдуре, подпадающем смерти, но не могущем воскреснуть, видим мы для севера (Европы) предтечу Христа, Который ... может воскреснуть». (ИПН. 228, 10.9.1923.) В халдейских и египетских Мистериях грядущего Христа наблюдали в отраженном Лунной солнечном свете. Праздник Рождества справляли в Мистериях Митры; там с помощью его указывалось на связь эфирного тела человека с элементарным миром природы (см. ИПН. 169, 6.6.1916), и т.д.

После Мистерии Голгофы те древние праздники получили новое содержание, оттого и форма их стала иной. С царствами Земли соединился Бог, прошедший через земное воплощение, т.е. Он соединился с ними *в поюстороннем*. Он вознесся в ауру Земли, а земные субстанции стали с тех пор телом и кровью Христовой. Соединился Христос и с внутренним

человека, освятив его индивидуализированную связь с природой, что особое выражение получает в празднике Михаэля. Церковные круги, к сожалению, имеют самое туманное представление об этом празднике. Рудольф Штайнер пишет о его сути следующее: «Человек должен найти силу пронизать светом свой мир идей и пережить его просветление также и в том случае, когда он не опирается им на оглушающий чувственный мир. В этом переживании самостоятельного, просветленного в своей самостоятельности мира идей пробудится чувство связи с внеземным Космосом, из чего [в свою очередь] возникнет основание праздника Михаэля». (ИПН. 26, S. 230.) Если в дополнение к сказанному подумать о том, что Михаэль есть Лик Христов, то мы почувствуем, сколь глубоко значение этого праздника, но также — сколь далеки еще христиане от понимания сути Христианства.

2. Три плана мирового бытия

Бесконечно много превращений совершилось в Космосе с тех пор, как на мировой крест, явленный в начале всех времен четырьмя Херувимами, была возложена Престолами первая жертва. В зоне Земли жертва приняла четырехчленный характер, и ее, как прафеномен многих земно-космических явлений, имагинативно представляют четыре Архангела, действующие от четырех сторон света.

Весь путь от первожертвы до земного человека имеет в себе несколько ключевых этапов, на последнем из них возникает уникальное многочленное единство человека и Бога (табл. 17). Оно представляет собой пятичленность (таков высший прафеномен человека на плане Нирваны; см. рис. 40), которая разворачивается в тринадцатичленность, состоящую из четырех трехчленностей и общего принципа единства.

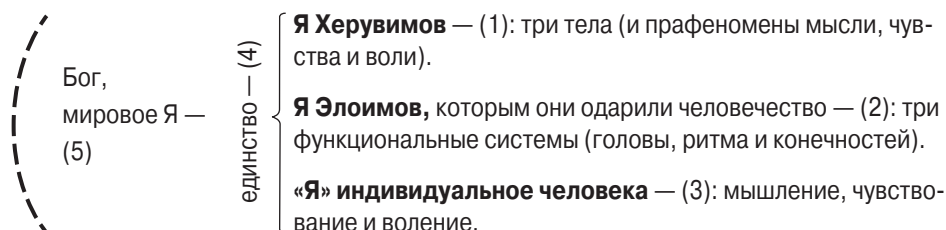


Табл. 17

Полнотой 13-членности обладает система Зодиака. Из нее изошли первоимпульсы рождения планетной системы. В зоне Земли в Зодиаке произошли изменения, которые, образно говоря, выразились в том, что первоначальный крест творения как бы «субъективировался» — повернул-

* * *

В природу Земли человек нисшел из духовных высей. Три существенных этапа содержит в себе это нисхождение. По ним человеку предстоит и восходить. Все их мы достаточно детально показали на рис. 141, но один аспект там был опущен.

«Первокруг» мира (Зодиак) со временем явил совокупную силу двенадцати Я-существ. Поэтому в действительности это не круг, а нисходящая спираль. Она же есть и вертикаль системы природы, и ее горизонталь. В ней действуют *три* тенденции: горизонтальная, нисходящая и восходящая. Равнодействующая их сил имеет форму чаши эволюции. Горизонтальная тенденция периодически получает пространственно-временное

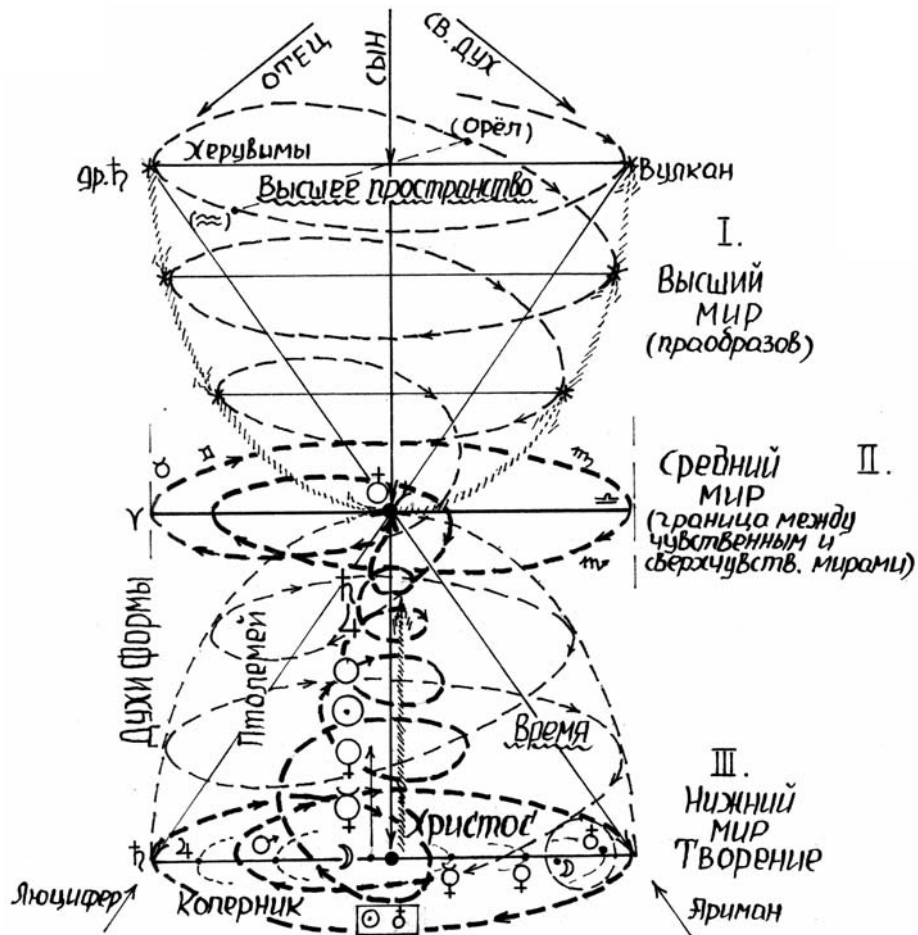


Рис. 146

выражение. Птолемея Солнечная система может быть приведена в связь с вертикальной тенденцией. Ею человек увлекается к духу. — Этим путем он идет каждый раз, закончив земное воплощение. Проявленный в инобытии кругооборот природы (система Коперника) удерживает человека в «вечном возвращении» (рис. 146).

Всмаываясь в рисунок, можно представить себе, что за колоссальная сила отражается от чувственной вселенной, с какой силой отрицается мир материального бытия. И всю мощь этого отрицания Христос принес в человека. Потому столь тяжел младенец на плечах Христофора. Его тяжесть — не материальная. Но *отрицание во Христе означает индивидуализацию*. Она заявляет о себе во 2-м, 4-м и 6-м элементах мыслительного цикла; в особенности в 6-м.

Можно образно говорить о «толщине» чувственного мира, что она нулевая. Что мы принимаем за третье измерение, есть движение по замкнутому кругу, совершаемое планетами. Своим астральным телом мы следуем за «я», а «я» идет за астральным телом. Таков процесс восприятия и мышления, протекающий в нас с природной необходимостью. Но стоит активизировать деятельность «я» и перейти к чистому мышлению, и мы начинаем выходить из чувственной реальности. Семичленному циклу мышления соответствует семичленная иерархия Птолемея системы планет. Как за Сатурном начинается переход к миру неподвижных звезд, так за созерцающей силой суждения открывается мир имагинаций. Человек входит в двумерность имагинативного сознания и далее достигает одномерного и точечного мира инспираций и интуиций. Три плана мирового бытия соединяет он в себе в единство.

3. Пятичленность в семичленном цикле года

Антропософия Рудольфа Штайнера во всех своих импульсах: научных, художественных, религиозных — пронизана из сверхчувственного мира новыми ритмами, из которых может родиться моральная фантазия. Ритмы эти созвучны с деятельностью тех духов в природе, которые выражают себя в великих праздниках года. Поэтому вхождение в Антропософию означает не просто ее познание, а повышение осознанной связи с бытием мира.

С позиции антропоцентризма человек образует средоточие планетной системы, что можно представить себе в виде вершины повернутого вниз треугольника. Но изначально планетная система имеет свое средоточие в Боге; и это можно выразить в виде треугольника, повернутого вершиной вверх. Оба принципа мы отразили на рис. 146. О том, что было получено нами там как спираль развития, Рудольф Штайнер говорит следующее: Внешний облик планеты создают Духи Формы. Жизнь в планете регулируют существа, которых мы называем Духами Движения. Вся планета в

целом имеет также сознание, ибо она есть некое существо; и это сознание в планете регулируют Духи Мудрости. Оно подобно сознанию человека в астральном теле: подсознанию. «Что планеты ведет через пространство ... подчинено Духам Воли... Согласованность движения одной планеты с другими ... обусловлена деятельностью Херувимов». Планетная система, находясь под водительством Херувимов, ведет разговор с соседними системами относительно своего значения и места в пространстве. «От одной неподвижной звезды к другой идет действие взаимного согласия. Лишь благодаря этому возникает космос. И тот, так сказать, разговор, что ведут одна с другой планетные системы, чтобы стать Космосом, он регулируется... Серафимами». (ИПН. 136, 7.4.1912.)

Такова сверхчувственная реальность системы природы, представляющая собой деяния и отношения высоких космических Интеллигенций, Божественных Иерархий. Из них родилась Третья Иерархия подобных им существ. Среди этих последних Архангелам поручено представительство космической интеллигенции непосредственно в Солнечной системе, которая является эволюционной ступенью человека. Из нее человек, как микрокосм, перевоплощается на Землю. Его земное и планетарное бытие остаются однако двумя ипостасями единого целого. Пребывая в одной из них, человек ищет отношение к другой, чтобы некогда вполне охватить их единым самосознанием.

Самосознание человека должно стать космичным и восприимчивым. Достигнуть этой цели можно, лишь соединив сознание с космической интеллигенцией. К своей планетарной сути человек может найти отношение через Архангелов планет (их семь), но ему не хватает для этого самосознания. В земных условиях он самосознание обретает, однако оно таково, что *отражает* импульсы интеллигенции. На помощь ему могут прийти духовные ритмы природы, импульсируемые четырьмя Архангелами, опосредующими мировую деятельность Херувимов.

Восходя от четырех Архангелов к семи Архангелам планет, к полноте планетарной интеллигенции (а значит, к осознанию своего доземного и посмертного бытия), человек, следуя за циклом праздников года, не прерывает своей связи с природой, а возводит ее на более высокую ступень. Четыре Архангела играют решающую роль по той причине, что они представляют в условиях земного развития мировой, всеопределяющий крест. Именно они с помощью культурной работы, инспирируя культурно-исторический процесс, возлагают крест мировой эволюции на человека, когда тот начинает сознательно идти к своему будущему.

В кругообороте года это совершается во всеобъемлющем смысле. Импульсами, исходящими от Архангелов, в человеке тогда приводятся в особое взаимодействие его органические функции и жизнь души и духа. В ходе года действие Архангелов достигает человека однажды из духовных высей, другой раз — с противоположной стороны Земли. Тогда природно-космическое в их импульсах, проходя сквозь Землю, ослабляется. Так, в

Иоанново время Архангел Уриэль действует в высях. В том, что через него излучается из Космоса в земные облака, дождь, рост растений и т.д. человеку желает открываться Божественная Мудрость. Она указывает ему на его совесть, на то, что стоит выше царств природы и должно быть внесено в мышление. Зимой действие Уриэля останавливается в человеческой голове. Тогда летнее «суждение» о нас природы делает нас гражданами космоса; Космос отражается в нашей голове, и мы становимся обладателями человеческой мудрости.

Архангел Рождества Габриэль зимой действует в космосе, а летом он взятые им из Космоса силы питания переводит в человека. По мере приближения праздника Михаэля Габриэль начинает направлять свои импульсы в систему дыхания, в ритмическую систему человека, где правит стоящий осенью на стороне человека Архангел Рафаэль; и тогда сила питания становится в человеке силой исцеления (см. ИПН. 229, 13.10.1923). В соответствии с этим взаимодействием Архангелов движется и Импульс Христа. Поэтому Он — целитель, Он спасает-исцеляет от болезни греха, источника физических болезней.

Михаэль осенью действует в природно-космическом, он своим активным указующим взглядом побуждает человека обратиться к окружающему миру. А внося осень в констелляцию весны, Михаэль, действуя сквозь Землю, в созвучии с Рафаэлем живет в человеческом движении, в воле; он превращает (силой космического железа, из которого выкован его меч) взятую от Уриэля силу мысли в волю. Рафаэль в это время пребывает вверху. Он смотрит на человека глубокомысленным взглядом, в его руках — жезл Меркурия, который «теперь в воздухе стал подобен огненной змее, сверкающей в пламени змее». Рафаэль в это время не опирается на землю, ему более нужны силы воздуха. «Все, что как огонь, вода, земля существует в Космосе, он как бы смешивает, приводит во взаимодействие, чтобы превратить в исцеляющие силы, которые живут и ткнут в Космосе». Он получает человека из Космоса как мировой медик. «А снизу, сквозь Землю, к человеку подступает Михаэль... с взглядом, как бы указывающим в мир. ... Весной он завершает Рафаэля и стоит возле человека». (Ibid.) В таком своем действии Михаэль проявлялся и в дохристианскую эпоху, когда он был Ликом Ягве. Он тогда смягчал действие Я Духа Формы на человека, импульсируя вычленение из естественного бытия человека культурно-исторического процесса. Потому мы и говорим в позднейшие времена не о подрасах, а о культурных эпохах.

Планетная система, управляемая семью Архангелами, начинает с определенного момента под водительством солнечной пан-интеллигенции, регентом которой является Михаэль, проецироваться на культурно-историческую жизнь человечества. Это началось уже в персидской культуре Заратустры, но с особой силой стало проявляться в 4-й и 5-й культурных эпохах. Здесь временное действие Архангелов на культурное развитие распределилось следующим образом (табл. 18).

	—	200 г. до Р.Х.	—	Михаэль (тогда в конstellляции ☉—☽)
200 г. до Р.Х.	—	150 по Р.Х.	—	Орифиэль (♃)
		150 — 500	—	Анаэль (♀)
		500 — 850	—	Захариэль (♄)
		850 — 1190	—	Рафаэль (♃)
		1190 — 1510	—	Самаэль (♁)
		1510 — 1879	—	Габриэль (♃) (Выше мы уже говорили о его последнем даре человеку.)
		1879 — 2300 (2400)	—	Михаэль (☉)

За этой эпохой Михаэля вновь придет эпоха Орифиэля и т.д.

Табл. 18

В лекциях Рудольфа Штайнера имеется целый ряд описаний того, как характер правящих в разные эпохи Архангелов многообразно отражался на духовной, социальной и даже политической жизни человечества. Особую роль при этом играли отношения внутри самих планетарных интеллигенций. Как характерное следует еще отметить порядок вступления Архангелов в их земное регентство: он *обратный* (в его планетном выражении) по отношению к порядку следования эонов. Это значит, что он импульсируется Св. Духом, по преимуществу астральной природы. А потому в культурно-историческом процессе может участвовать лишь человек сознательный. И в цикле недели, в эмпирическом времени, Архангелы также воздействуют на астральное тело человека.

Мы можем далее сказать, что благодаря метаисторическому правлению Архангелов Христианство соединилось с историческим ходом человеческого развития. Особенно большую роль в этом процессе играет Архангел Михаэль. Религии, не находящие к нему отношения, являют собой протест против истории.

Христианство приводит человека и в более глубокую связь с природой, делая это на индивидуально-духовной основе. Цикл главных христианских праздников года слился с годовыми метаморфозами в природе и стал выражением нового, христианского обожествления природы.

Чтобы последовательно проследить, как четверичность праздников становится семеричностью, нужно вспомнить, что земной эон управляется двумя планетами: Марсом и Меркурием, — а также учесть решающую роль Михаэля при возведении связи человека со Христом. Ибо Михаэль является регентом пан-интеллигенции и еще с дохристианских времен

имеет отношение к я-сознанию человека; в новое время он является подателем индивидуальной спиритуализированной интеллигенции человека. Все это дает нам основание крест творения увидеть в новой констелляции, соответствующей эпохе души сознательной и будущей эпохе Самодуха. Этот крест берет на себя микрокосм, поэтому надлежит знать, как прийти с этим крестом в новое отношение. Эта картина представляется нам такой, как это показано на рис. 147.

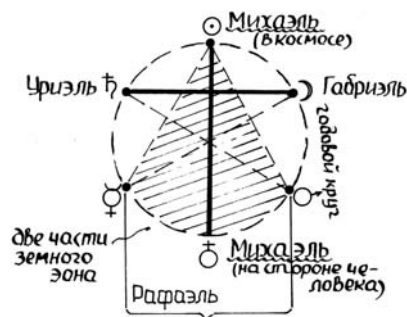


Рис. 147

Михаэль, встающий на сторону человека, есть водитель ко Христу. Во времена Пришествия он стоял на стороне Иисуса из Назарета — человека, в наибольшей степени достигшего в себе единства жизни и сознания путем полного принятия в себя Христа. На мировом кресте является: «Се Человек», пентаграмма микрокосма, несущая в себе мировое Я. Чтобы участи Иисуса некогда сподобился каждый человек, Бог внес Свою Мистерию также и в кругооборот года, освятив его. Все его части выражают теперь этапы соединения Христа с Землей и с человеком. Вживаясь в праздники года, сопереживая их вместе с естественными процессами вовне и в себе, человек преодолевает в себе ветхого Адама и рождает нового — Христа. Христос рождается в душе человека (рис. 148).

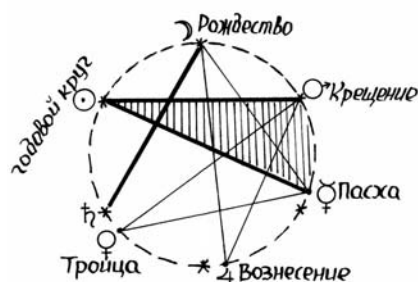


Рис. 148

Он рождается двойко: во времени и в вечности. В первом случае человек являет собой пентаграмму, в которой его голова связана с Луной. Это приходящий к абстрактному мышлению человек, в которого, однако, из Космоса входит эфирный поток, приводящий его эфирное тело в связь с эфирными силами планетной системы. У нас об этом уже шла речь. Такой человек, следуя за природой, конечно, не умирает и не рождается каждый год, однако под действием природных процессов дыхания ауры Земли его связь с собственными оболочками существенно меняется, а вместе с тем — и характер мышления, чувствования и воления (рис. 149).



Рис. 149

Планеты, соединенные в таком микрокосме по вертикали (♃, ☉, ♀), выражают собой триединство головы, ритма и конечностей, заложенное в человека еще в праотдаленные времена.

Интересно еще отметить, что полученная планетарная взаимосвязь, если ее рассмотреть по кругу, в который замкнута пентаграмма, образу-



Рис. 150

ет правильный цветовой ряд, спектр. Все планеты, согласно сообщениям Рудольфа Штайнера, имеют свой аурический цвет. Сочетание их цветов образует спектр, лишь если их порядок организован пентаграммой микрокосма. Сатурн при этом, имеющий зеленый цвет, оказывается между желтым и синим; и образуется зеленый от смешения именно этих цветов. Столь глубоко идет обусловленность человека природой.

В вечности, или *навечно*, Христос рождается в человеке на Пасху. В голове такого

микрокосма действует Меркурий — планета, обуславливающая вторую половину земного эона, где возобладает созерцающее мышление. В этой связи человек имеет задачу осознать в себе свой собственный эфирный поток, объединяющий планетную систему индивидуальной волей высшего Я. Он уже движется в нем, этот поток: через эфирное тело, из точки Я во лбу, где находится 2-хлепестковый лотос, в форме пентаграммы он идет в обе ноги, оттуда крестообразно — в обе руки, а затем через сердце — из руки в руку. От положений тела движение этого потока не зависит. И цветное решение у него иное (рис. 150).

Иной характер (по сравнению с тем, что показано на рис. 77) носит и движение эфиров в микрокосме с такой констелляцией планет. Из точки Я, обретшего созерцающую силу суждения, исходят жизненный эфир (1) и мысль-эфир (2). Они затем метаморфозируются и рожают химический (4) и световой (3) эфиры. Эти последние приходят во взаимосвязь в ритмической системе через тепловой эфир. Он в таком случае образует осознаваемую границу между чувственным и сверхчувственным мирами.

Так мыслящее по законам логики созерцающего мышления Я начинает становиться творящим. Михаэль при этом действует в человеке согласно принципу своей пентаграммы, намеченной на рис. 147. Он импульсирует в нем развитие эфирного мозга силой созерцания. В том мозге («эфирном сердце») мы получаем возможность нашу собственную интеллигенцию

вновь соединить с солнечной пан-интеллигенцией Михаэля, войти как индивидуальные существа в сущность и бытие мирового мышления.

Как пятичленному существу, в форме своего высшего прафеномена человеку надлежит сораспяться со Христом на мировом кресте творения, чтобы мочь нести его далее. Начинать свою Мистерию Голгофу человеку надлежит также на Земле, духовно соединяясь с ритмами природы. В них после пришествия Христа совершается великая Мистерия. У нее две части. Одна из них есть Мистерия Бога в человеке. Ее выражением являются пять

первых праздников, начиная с Рождества.*) Другая часть представляет собой Мистерию человека, совершаемую им пред лицом Бога. Она заключена в праздниках Иоанна и Архангела Михаэля. Их действие обращено к двум основам нашей души: характерологической и понятийной, о которых говорится в главе 9 «Философии свободы»; они же суть колонны Якин и Боас. В целом человек как субъект, в котором приходят к единству обе части указанной Мистерии, вписывается в цикл праздников года таким образом, как это показано с помощью рис. 151.

В духе миссии Иоанна Крестителя и земно-космической деятельности Уриэля можно переживать в душе восхождение в мир нравственных интуиций. Действуя в духе посланничества Михаэля, мы даем миру нравственных интуиций получать в нас индивидуализированное выражение *в соответствии с потребностями земного развития.*

4. Закон свободного человека

Архангелы управляют планетарными интеллигенциями и сами суть космические интеллигенции. Отождествляясь с ритмами природы, они воздействуют на Я-сознание человека, подводя его к той границе, за которой оно может самоопределяться с помощью моральных интуиций, т.е. свободно. Архангелы и планетные сферы есть целостная одновременно сверхчувственная и пространственно-временная система. Ее макрокосмическая сущность отражается в недельном цикле земного бытия. Этот

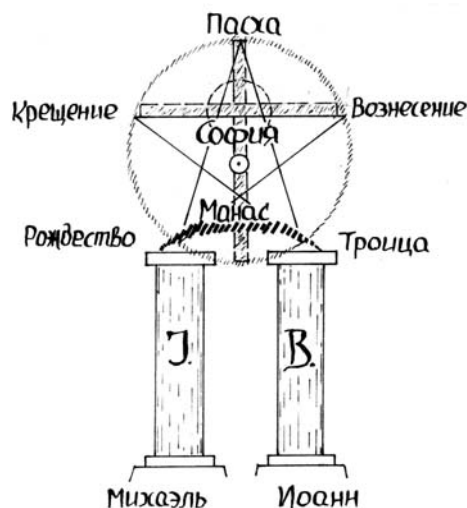


Рис. 151

*) См. также главу IV в нашей книге «Триединый человек тела, души и духа».

последний дает человеку возможность нюансировать протекание годового цикла, придавать ему 52 (это 4 раза по 13 — по 13 недель в каждом сезоне) оттенка, облегчая нахождение к нему отношения в мысли, чувстве и воле, а тем самым — и ко всей космической интеллигенции, поскольку год совершает свой кругооборот внутри действия 12-ти зодиакальных сил.

Семеричность годовой жизни, как мы уже видели, имеет лишь спиритуальное выражение. Это высшая природа в природе — ее пятое царство. В нем действуют Архангелы планет. Рудольф Штайнер с самых разных сторон характеризует этих Архангелов и их действия. Для целей нашего исследования мы выберем те из них, которые обладают особым значением для самопознания человека.

Габриэль, Архангел Луны, обуславливает явления, происходящие в майе-материи. Это окоченение, затвердение, застывание. Всё это, в конечном счете, повторяется в процессах физического тела, возникающих в результате абстрактного мышления, которое, в свою очередь, обусловлено действием астрального тела в физическом.

Самаэль (Марс) — это сознание, мужество; введение в жизнь чувств через красную кровь. Так в ходе эволюции произошло соединение дарованного Духами Формы Я с человечеством. Поэтому Самаэль выступает Архангелом Крещения — нисхождения мирового Я в человека.

Рафаэль (Меркурий) — он выражает принцип божественной интеллигенции, выводит из чувственной жизни силой *Св. Духа*. Человеку он несет познание Мистерии Голгофы.

Захариэль (Юпитер) — это сила, способствующая освобождению Я; тут выражается *Бог-Отец*. «Я иду к Отцу» — таков смысл праздника Вознесения. Природа есть творение Отца; Христос, вознесясь, становится Духом Земли: Он идет к Отцу через Его творение и с творением. Таким же путем должен идти и человек (см. рис. 126).

Анаэль (Венера) — он опосредует переход от Бога к человеку, вызывает восхождение к чистой любви. *Бог — Сын*. Анаэль в предвосхищении готовит эон будущей Венеры. Это Буддхи. Христос воскресил тело Иисуса в Жизнедухе. Пятидесятница выражает нисхождение Манаса на человека. Это праздник всех трех Божественных Ипостасей.

Орифиэль (Сатурн) (Уриэль) — он выражает духовно принцип Сатурна — и древнего эона, и современной планеты — в физической основе человека. Поэтому в центре праздника Иоанна стоит человек: такой, который способен быть свидетелем явления Бога на Земле, быть его предтечей. Архангелом Уриэлем в празднике представлена его божественная часть. Божественное может войти в каждого человека, но при определенных условиях.

Действуя таким образом в человеке, Архангелы в кругообороте года сведены в единство также семичленной природой человека, которая является выражением семичленности нашего эволюционного цикла. Но *единство* Архангелов — это еще и мировой факт, это эон Вулкана, возводящий

седмицу эволюционного цикла в октаву после того, как эон Земли разделился на две части: в своем роде на *два эона* — Марса и Меркурия. Марс в таком случае выражает единство трех первых эонов, Меркурий — трех будущих. Столь, позволим себе так выразиться, «плотно сколочена» эволюция мира методологией числа.

В цикле праздников года восьмой элемент присутствует чисто эзотерически и в различных смыслах. В одном из них — это своего рода «восьмая сфера» года — как предвосхищение следующего года. Но главным образом — это присутствие реального Христа в семи христианских праздниках года.

Переход к восьмому элементу цикла сокрыт, как нам представляется, в особенности праздника Иоанна, в том, что два Архангела — Уриэль и Орифиэль — действуют в нем, а между ними стоит человек. При этом Уриэль не имеет связи с какой-либо конкретной планетой. Он, можно сказать, надпланетарен и открывается лишь как Архангел той Мистерии вершины лета, в которой к человеку говорит космическая совесть. Но главное в ней состоит в том, что она открывает, как у Матери-Земли и Отца-Неба рождается Сын. Три праздника, по сути, соединены в празднике Иоанна: Рождество, Крещение и Пасха. Это некоего рода «обратная» Троица — праздник не нисхождения Св. Духа на человека, а *восхождения* человека к Св. Духу.

Итак, кругооборот года есть Мистерия человека и Бога, в которой циклически проходят через метаморфозу семичленный человек, интеллигенции Солнечной системы и пространственно-временное развитие царств природы (рис. 152).

Основу кругооборота составляет мировой крест, представленный четырьмя Архангелами и четырехчленным человеком как *плодом* творения.



Рис. 152

Крест основан на предопределении; седмица праздников дает человеку возможность то предопределение метаморфизировать в самоопределение. Но это требует большой работы Я.

* * *

Сколь бы ни были возвышенны элементы и связи внутри годового цикла природы и человека, все они при формальном подходе к ним представляют собой нечто ставшее и потому приходят в противоречие с тем, что должно быть рождено индивидуальной эволюцией человека, которая, тем не менее, коренится в них. Противоречие это носит мировой характер, поэтому и его решение имеет мировые последствия.

Человек является продуктом естественного развития, но в ходе его он подошел к возможности и к необходимости всё обуславливающее действие природы снять. Если попытаться в понятиях планетарного бытия и эволюции мира составить совокупное образное представление о том, что Рудольф Штайнер обосновывает в «Философии свободы» как «действительность свободы», то это можно сделать с помощью еще одного рисунка (рис. 153). В нем годовое движение Земли и его праздники приведены в связь с системой планет Птолемея, т.е. с духовным аспектом Солнечной системы. Септаграмма внутри круга показывает эволюционный порядок эонов, отраженный в каждой неделе эмпирического времени. Весь рисунок в целом обращен к человеческому сознанию, проникнутому волей к восхождению.



Рис. 153*)

*) Пятый праздник называется Пятидесятница и совершается на пятидесятый, а четвертый — Вознесение — на сороковой день после Пасхи.

Человек задает великим праздникам года направление, приводя их в связь с восходящими ступенями своего духа, по которым обычно он движется, развиваясь между двумя инкарнациями. В одном же воплощении это путь посвящения *мыслящей воли*, а также *религия* мыслящей воли. Семичленность круга, показанного на рис. 153, выражает закон свободного духа человека, его собственный закон, согласно которому он из себя сводит в единство макрокосмофеномены планетной системы. Он в таком случае в познании и переживании природы, в религиозном поклонении идет по этапам Мистерии Бога и человека как по ступеням планетарных интеллигенций и, достигая их внешнего предела — сферы Сатурна, одновременно в системе своей микрокосмической семичленности, т.е. всем своим существом, приходит к пан-интеллигенции Михаэля — в сферу духовного Солнца. Это двойное движение удерживается в единстве высшим Я человека. Лемнискатообразные метаморфозы являются инструментом его деятельности. Бог и человек образуют две их стороны, а потому *антропоморфизм есть лишь иная форма теоморфизма. Это субъективность мирового Субъекта в человеке.*

Септаграмма праздников года, с которой, переживая их, отождествляется семичленный человек, во всех своих частях астрософийна. Она вся пронизана принципом троичности, повторенном в ней семь раз (в гносеологической лемнискате — четырежды). Попробуем дать самое сжатое описание всех этих триединств.

Первое из них образует троичность Рождества, Пятидесятницы и Вознесения (I—V—IV). В нем взаимодействуют, образуя единство, физическое тело, Самодух и высшее, еще не индивидуализированное Я (в отличие от того Я, которое стоит в центре круга). Все в этом треугольнике обращено к становлению я-сознания, берущего свое начало от рефлектирующего мышления, существованием которого мы обязаны физическому мозгу. По мере развития это я-сознание восходит в сферу нравственных интуиций — Самодуха. Для решения этой задачи человек ежегодно как бы рождается заново.

Во *втором* триединстве полноту переживания Крещения человек обретает, памятуя о празднике Иоанна Крестителя и Троице (II—VI—V). Здесь взаимодействуют эфирное тело, Жизнедух и Самодух. Это дает возможность силой чистого мышления, понятийных, нравственных интуиций внести Я-сознание в эфирное тело, образовать в нем эфирный мозг, чем полагается начало индивидуальному овладению Жизнедухом. Крещение — это праздник освящения эфирного тела Жизнедухом. Тогда на человека может низойти Св. Дух. На Троицу апостолы переживают свой «Иордан».

В *третьем* триединстве (III—VII—VI) соединяются три мировые субстанции: астральная, физическая и эфирная. Благодаря обретению на древней Луне астрального тела, человек примирил противоположность между физическим и эфирным телом, которая остается и на уровне Атма

и Буддхи. Человек тогда стал автономной, самодвижущейся монадой: человеко-животным. Праздник Пасхи ориентирует человека на примирение высшего противоречия, что выражается в обретении тела воскресения. Духочеловек воскресает в Жизнедухе; начало же этого процесса коренится в астральном теле, благодаря которому зародилось низшее «я» и повело человека навстречу божественному Я. Из астрального тела восходят побуждения, полагающие начало душевной жизни.

Четвертое триединство (IV–I–VII) показывает путь движения человеческого Я в ходе метаморфоз года. Как «младенец духа» — часть высшего Я, вошедшая в низшее — начинает оно свой путь на Рождество. Как свою высшую надежду переживает оно вознесение Христа-Солнца к Отчему Я. Как серьезную и трудную задачу переживает оно «могилу» тела, в которую возвращается к осени из высей духа и которую оно должно победить, претворив ее в Духочеловека. Такую, скажем, «подъемную силу» может дать душе праздник Вознесения Христова.

Переходя к *пятому* триединству (V–II–I), мы вновь сталкиваемся с тремя субстанциями, образующими мир. Но взгляд на них тут иной по сравнению с третьей триадой. Он теперь направлен сверху вниз. Из нисходящего на Троицу Самодуха взирает человек на свою жизненную основу, в которую вошло на Иордане Существо Христа и обожествило ее. Св. Дух являет тут человеку Свою мировую задачу: вернуть Отцу Его первооткровение, от которого начался эволюционный цикл. Таков праздник Троицы.

Шестое триединство поднимает для человека пятое на ступень выше. Праздник Иоанна — это «обратная» Пятидесятница.

И теперь нам открывается еще один значительный аспект духовной ритмики года, для которого мы должны сделать паузу в рассмотрении триединств праздников. Мы помним, что развитие мира идет в смене манвантар и пралай. Импульс развития нисходит из духовных высей и вновь возвращается к ним, обогащенный новыми качествами. Так дышит Вселенная. Дышит она и в ритме праздников года, что дает право рассматривать их одновременно и как взаимосвязанные с законами природы, и как возводящие те законы на ступень индивидуального духа — в пятое царство природы.

Цикл праздников начинается с Рождества — с самого земного из них. Крещение приходит из высей. Это праздник вселенского Я, жертвенное нисхождение которого на Землю переживает Иоанн Креститель. Пасха получает свой смысл непременно в связи с тем, что Христос воскресает *на Земле* в земном теле. Вознесение направлено от Земли к духу. Оно есть своего рода «обратное» Крещение. Люди опять созерцают Дух, но на этот раз их 12. На Пятидесятницу Дух вновь направляется к Земле — к этим 12-ти. Праздник Иоанна празднуется в духовных высях, откуда на Крещение низшло вселенское Я. Теперь Иоанн — или единичный индивидуум — восходит в те выси. На Михаэля этот единичный индивидуум возвращается к Земле. Таким образом, праздники образуют следующую ритмическую картину (рис. 154).



Рис. 154

Поскольку в ходе праздников совершается множество превращений и, вообще, главный смысл их заключается в том, что в цикле года происходит развитие, то их ритм есть также череда лемнискат. Поэтому, *мысля тем методом, каким написана «Философия свободы», мы действуем в соответствии с законами развития природы и духа.*

В ритмику праздников года вписано семичленное существо человека. Прафеноменально он был рожден в начале земного эона четырехчленным существом на мировом кресте, осененном Божественным Троиединством. Так что *потенциально человек несет в составе своего существа и три Логоса*, благодаря чему он и станет некогда существом из мира Иерархий. Прафеномен человека прошел определенное развитие в круге Зодиака, как это было показано на рис. 145. Крест четырех праздников года занял положение

«в интервалах» между элементами человека конечностей, ритма, головы и Я. Все это спроецировалось и на земной план. Произошла метаморфоза всех элементов прафеномена, и в конечном счете образовался современный семичленный человек с четырехчленной земной структурой и триединым высшим духом, который хотя и входит уже в состав человека, но в основном остается сверхсознательным. Это полная семичленная структура отражена в молитве «Отче наш». Рассмотрение праздников позволяет нам углубить ее религиозно-творческий смысл (рис. 155).

Как видно из рисунка, триединый дух человека связан с тремя, скажем, «верхними» праздниками (см. рис. 154), четырехчленный человек — с «нижними». Между членами (элементами) этого последнего верхнее триединство работает как связи, как движущие принципы. Между Рождеством и Пасхой работает Духочеловек, готовя Мистерию Воскресения в физиче-

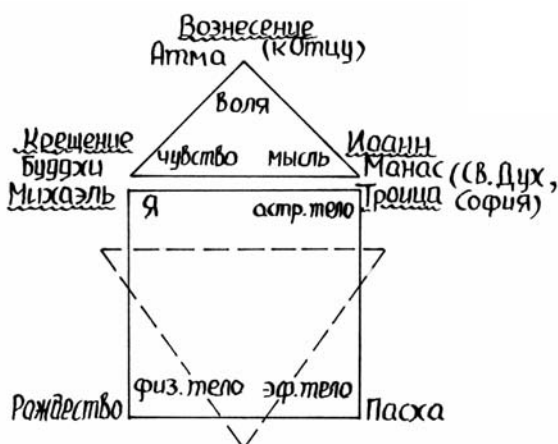


Рис. 155

ском и эфирном телах человека по мере того, как тот возвращает эволюции свои «долги». Между Пасхой и Троицей зреют дары Св. Духа, первым выражением которых является идеальное восприятие. Рождество и Праздник Михаэля соединяет принцип Жизнедуха. Михаэль — Лик Божий и Регент живого, эфиризированного мышления в человеке. Связь своего астрального тела с высшим Я человек должен осуществлять сам, работая с низшим «я» в триединой душе. Это сфера, где рождается свобода. У нее два великих покровителя: Божественная Премудрость София и Архангел Михаэль.

Теперь вернемся еще раз к шестому триединству. Иоанн, крестящийся на Иордане, был причастен к посвящению Лазаря-Иоанна, совершенному Самим Господом, и через Лазаря же присутствовал духовно при Голгофском кресте, где тот «взял к себе», как велел Господь, Марию-Софию.*) Это «взятие к себе» Софии и составляет суть праздника Иоанна Крестителя, когда нужно суметь вместе с элементарными духами Земли вознестись в выси собственного сознания и пережить инспирирующее действие иминации Уриэля.

Наконец, в *седьмом* триединстве (VII—IV—III) человек переживает, как благодаря смерти Христа, приведшей к воскресению, можно осенью спокойно лечь в «могилу» зимней Земли, поскольку и нас ждет воскресение. На Рождество мы пробудимся в нашем мыслящем духе, которым полагается начало нашему грядущему вознесению. Мы взяли с собой частицу Божьего Вознесения. Она работает в нашем теле, претворяя его в Духочеловека. Божественная воля правит в нас, и «врата ада» (Ариман) не одолеют нас. Следуя за Христом по принципу «Не я, но Христос во мне», человек постепенно отождествляется с Атма. Тем самым планета Земля, впервые родившаяся в зоне древнего Сатурна, становится звездой, Солнцем. Таков смысл праздника Михаэля. Сводя в земном опыте к единству разрозненные интеллигенции планет, человек в Я возводит их к октаве пан-интеллигенции. Она начинает тогда править в седмице великих праздников года.

*) Более подробно в эту тему, как ее освещает Рудольф Штайнер, мы входить не будем.

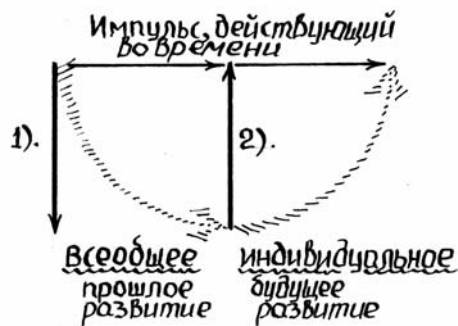
«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Глава 12 (5). Моральная фантазия. (Дарвинизм и нравственность)

Монизм философии свободы (гл.10) позволяет выработать понимание цели мира и найти отношение к назначению человека (гл.11). Достичь этого чисто теоретически, абстрактно — если дело идет о свободном мотиве деятельности — невозможно, поскольку всеобщее тут становится действительным лишь в форме этического индивидуализма, способного рождать мотивы деятельности из моральной фантазии, коренящейся в сфере нравственных интуиций — в том всеобщем, которое являет себя лишь в индивидуальном выражении. Трудностью понимания этого факта была вызвана необходимость дописать к главе 10 первое дополнение.

Мы наилучшим образом пойдем дальнейшее содержание «Философии свободы», если опять привлечем на помощь элементы эзотерики, к чему нас побуждает и дополнение к главе 11. Антропософия признает дарвино-геккелеву теорию эволюции видов, но рассматривает ее как сравнительно небольшой фрагмент в составе универсального учения о духовно-материальном развитии мира и человека. Главными факторами этого развития являются два импульса: один из них действует во времени, другой направляет эволюцию из духа в материю, ведет развитие ко все большей материализации (см. рис. 139, 141, 156). Силой действия этих импульсов человек эволюционировал (подобно животным) как вид, т.е. в составе всего человечества. Он вырабатывал тогда три тела. Духовным всеобщим для него было высшее Я человечества.

Но с середины Атлантической коренной расы в развитии человеческого рода стал назревать перелом. (Он достиг своего апогея с окончанием Кали-юги). *Отдельный человек в своей душевно-духовной эволюции становится видом в себе. И именно эволюция, постепенное развитие всей структуры личности, а не прыжок в другой мир вводит человека в это новое состояние бытия, в котором он может полагать свое развитие исходя из Я.* Со временем он сможет это делать также и после смерти, когда его душа выработает отношение к моральным интуициям.



1. Импульс нисхождения в материю
2. Импульс восхождения к духу

Рис. 156

Плоды работы с «Философией свободы» скажутся после смерти еще значительнее, чем при жизни.

Структура главы 12 образована тремя циклами. Это обусловлено, во-первых, тем, что вся структура книги начинается во второй части от семичленности постепенно возвращаться к трехчленности: двух частей и «Выводов монизма». Во-вторых, 12 глав книги (3х4) образуют собой целостность, и идея главы 12 является в ней решающей и завершающей. Это идея «моральной фантазии» — ключевая, по сути говоря, в трехчленности книги.

Содержание главы рождается как идеальное восприятие того, что мы созерцали в главе 11. Там мы отождествлялись с различными уровнями бытия в поисках источника целеполагания. В результате внутри нас должен был родиться вопрос: если целеполагание есть идея, то какова она у свободного духа? Глава 12 дает нам на этот вопрос ответ. Его разработка ведется диалектическим методом, но в сфере его (метода) онтологического осмысления. В первом цикле мышления мы соединяемся с понятием моральной фантазии, вводим его в духовную структуру нашей личности, уже измененную предшествующей работой с «Философией свободы». Во втором цикле то понятие приводится в связь с господствующей в мире теорией развития — фактически, главным оппонентом этики. В третьем цикле мы переживаем, как идея свободы может быть примирена с природной необходимостью. Для этого нужно преодолеть узость дарвинова подхода к изучению природы: снять границы естествознания и открыть этике доступ в теорию развития.

От начала второй части и даже еще ранее происходило «накопление» противоречия между индивидуальным и естественным (природным), всеобщим, которое своим могучим действием как-будто бы не оставляет места необусловленному даже в духовной сфере человека. Их взаимное отрицание не плодотворно. Это, по сути, один из аспектов мирового дуализма, в котором человек переживает мир противостоящим себе. Образы представления, мы приходим к единству мира, данного в восприятиях, и нашего я. Но это лишь познаваемое единство. А как быть с другими факторами жизни (гл. 8)? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо теорию развития продумать в ее целостном характере — как систему. Тогда нравственность и свобода естественным образом увенчают ее. Именно это и познаем мы в главе 12.

По духу дискуссионности глава 12 напоминает цикл III главы 9. Вся она построена на столкновении противоположностей, что может показаться нам необычным, поскольку пятый элемент цикла является идеальным восприятием. Но нужно вспомнить, что вся вторая часть стоит под знаком *созидающего антитезиса*: идея свободы завоевывает себе место в противостоянии всему ставшему, обусловленному. Поэтому и созерцаем мы в этой части, и идеально воспринимаем — противоположности. Характер их мы описали как диалектически-онтологический.

Семичленность второй части «Философии свободы» и семичленный

цикл первой части образуют два этапа становления одного единства, в ходе которого совершается полярная инверсия следующего рода. В первой семичленности, как мы помним, нижняя часть лемнискаты (главы 1–3) была диалектической, верхняя — созерцательной. Во второй семичленности нижняя часть (главы 8–10) была диалектически-созерцательной, а *при переходе в ее верхнюю часть (главы 12–14) мы замечаем вновь возрастание диалектического принципа*. Но тут нужно быть внимательным: это именно *диалектика сущего в бытии индивидуальной души*. Здесь диалектика, созерцание и душевные результаты мыслительных рассматриваний слиты воедино. Пройдя середину второй части, мы выходим с плодами предыдущего во внешний мир: мы дискутируем, мы вновь увеличиваем силу понятийного мышления, но это уже *мышление этического индивидуалиста*, работающего с моральной техникой и моральной фантазией. Кто он, этот мыслитель, — гносеолог? онтолог? — И то, и другое, и еще нечто третье, новое: философ свободы. *Он работает одновременно с идеями «до вещей», «в вещах» и «после вещей», т.е. не с тенью космической интеллигенции, а с нею самой, хотя и в ее земном явлении*. Ничего подобного история человеческой мысли на ее эзотерическом пути не знала, потому так трудно найти доступ к «Философии свободы». Философ свободы обязан понимать всех и быть готовым к тому, что его самого понимать будут с большим трудом.

В диалектической триаде первого цикла Рудольф Штайнер раскрывает тайну свободного поступка, его истока. Это моральная фантазия — необычайно сложное явление в жизни индивидуального духа, достигшего способности наблюдать интуитивно. Поскольку дело тут заключается в апелляции к воле в мышлении, а методологически мы с помощью диалектики решаем онтологическую проблему, то рождение первой диалектической триады в главе оказывается сложным. Нам дается наглядный пример того, как абстрактно-диалектический принцип метаморфозируется в диалектически-онтологический. Тезис и антитезис, подобно скульптору, «лепят» синтез, подступая к нему с разных сторон, меняясь *местами и ролями*, возводя синтез путем *насыщения* его содержанием.

Сначала в цикле I тезис и антитезис противостоят один другому знакомым нам образом, но в виде не двух идей, а двух субъектов деятельности.

ЦИКЛ I

1. *Свободный дух* действует согласно своим импульсам, т.е. интуициям, избранным им из совокупности его мира идей с помощью мышления.
2. Для *несвободного духа* основание, почему из своего мира идей он выделяет определённую интуицию, чтобы положить её в основу действия, лежит в данном ему мире восприятий, т.е. в бывших у него до сих пор переживаниях. Прежде чем прийти к решению, он вспоминает, что сделал или посоветовал сделать кто-нибудь в аналогичном случае, или что повелел для подобного случая Бог, и т.д., и сообразно с этим он действует.

Далее вместо синтеза опять выступает тезис, но уже в роли антитезиса: 1'; роль же тезиса начинает играть прежний антитезис 2.

Итак, в качестве тезиса берем еще раз элемент 2 и противопоставляем ему элемент 1', т. е. элемент 1, который, впитав в себя элемент 2, изменил, расширил свое содержание.

- 1' Для свободного духа такие предварительные условия не являются единственными побуждениями к действию. Он принимает в прямом смысле слова *первичное* решение. Ему при этом столь же мало дела до того, как поступали в подобном случае другие, сколь и до того, что они в отношении этого предписали. У него чисто идеальные основания, которые побуждают его выделить из суммы его понятий как раз одно определенное и претворить его в поступок. Но его поступок будет принадлежать к воспринимаемой действительности. То, что он совершит, будет, следовательно, тождественным с совершенно определенным содержанием восприятия. Понятие должно будет осуществиться в отдельном, конкретном событии. Как понятие, оно не может содержать в себе этот отдельный случай. Оно сможет относиться к нему только так, как вообще понятие относится к восприятию, как, например, понятие льва — к отдельному льву.

Теперь появилась возможность для обоих субъектов деятельности найти *предварительное* единство. Мы берем его из цикла I главы 6. Оно состоит в том, что оба они соединяются в представлении, только свободный дух идет в построении его от идеи к восприятию, несвободный — наоборот.

- 3' Средним звеном между понятием и восприятием является *представление* (см. стр. 472).

На следующем этапе предварительный синтез 3' используется как тезис, и ему, модифицируясь, вновь противостоит старый антитезис (2'). Далее возникает возможность сформулировать окончательный синтез. Он должен вобрать в себя двойное: а) тему, внесенную в рассмотрение предварительным синтезом 3', и б) снятый тезис 1. Так порой довольно причудливо совершаются метаморфозы элементов, когда диалектический метод работает в сфере онтологии. В пояснение сказанного дадим рисунок (рис. 157).

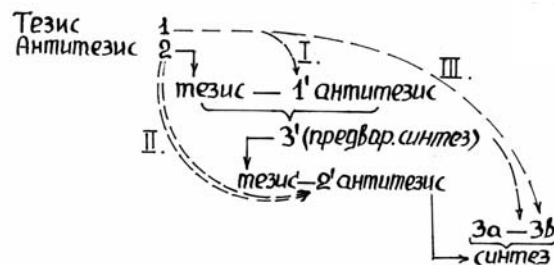


Рис. 157

Итак, предварительный синтез 3' используется как тезис, и ему противопоставляется модифицированный антитезис. Окончательный синтез формируется в два этапа: 3а, 3б.

- 2' Несвободному духу это среднее звено дано заранее. Мотивы уже заранее содержатся в его сознании как представления. Если он хочет что-нибудь совершить, то делает это так, как это, как он видел, делали раньше [другие] или как ему предписывается поступить в данном случае. Поэтому авторитет действует лучше всего посредством *примеров*, т.е. посредством сообщения совершенно определённых отдельных поступков сознанию несвободного духа. Христианин поступает не столько по учению, сколько по *примеру* Спасителя. Правила имеют меньше значения для положительной деятельности, чем для отказа от совершения определённых поступков. Законы только тогда принимают общую форму понятий, когда запрещают поступки, а не тогда, когда повелевают их совершать. Законы, говорящие о том, что человек должен делать, несвободному духу необходимо давать в совершенно конкретной форме: подметай улицу перед твоим крыльцом! Плати налоги в таком-то размере в налоговом управлении номер такой-то! и т.д. Форму понятий законы имеют для того, чтобы помешать каким-нибудь действиям: Не кради! Не прелюбодействуй! Но эти законы действуют на несвободный дух также лишь через указание на конкретное представление, например соответствующих временных кар, или мучений совести, или вечного осуждения и т.д.
- 3а Как только появляется побуждение к действию в общепонятийной форме (например: делай добро твоим ближним! Живи так, чтобы наилучшим образом способствовать своему благополучию!), так в каждом отдельном случае возникает необходимость сначала найти конкретное представление поступка (отношение понятия к содержанию восприятия).
- 1'' У *свободного духа*, которого не подгоняет никакой образец для подражания, никакой страх перед наказанием и т.п., это преобразование понятия в представление всегда необходимо.
- 3б Конкретные представления человек производит из суммы своих идей прежде всего посредством фантазии. Следовательно, то, в чём нуждается свободный дух, чтобы осуществить свои идеи, чтобы проявить себя, — это *моральная фантазия*. Она есть источник деятельности свободного духа. Поэтому нравственно продуктивными являются, собственно говоря, только люди с моральной фантазией. Простые проповедники морали, т.е. люди, выдумывающие нравственные правила, не будучи в состоянии уплотнить их до конкретных представлений, — морально непродуктивны. Они похожи на критиков, которые умеют разумно объяснить, какими качествами должно обладать произведение искусства, но сами не способны создать даже самого незначительного.

Особенность этого синтеза состоит в том, что он не может быть вполне выведен одним лишь логическим методом. Чтобы получить его, необхо-

димо от мыслимого совершить переход к идеально воспринимаемому. Мы многократно делали это ранее. Новым в данный момент является то, что мы черпаем идеальные восприятия не из внешнего мира, а *из нас самих*. Мы полагаем, таким образом, начало нашей свободы и индивидуальной духовной эволюции. Такковы плоды мышления о мышлении.

Далее, совершенно естественно, следует созерцать плоды, достигнутые *Homo liber* в противостоянии с *Homo sapiens*. Поскольку оба они коренятся в одном виде: человек, — то и следует геккелеву теорию эволюции видов распространить на генезис индивидуального духа, который есть вид в себе.

Понятие «моральная фантазия» звучит как решающее слово для всего содержания книги, что приводит на память происходящее в «Сказке» Гёте. Теперь обретен мост между сторонами любых противостояний. И он — *методологичен!*

4. Для того, чтобы осуществить своё представление, моральная фантазия должна вмешаться в определённую область восприятий. Поступок человека не создаёт восприятий, но преобразует уже имеющиеся восприятия, сообщает им новый облик. Чтобы быть в состоянии определённый объект восприятия или сумму таковых преобразовать сообразно моральному представлению, нужно сначала понять закономерное содержание (бывший до того времени образ действия, которому хотят придать новую форму или новое направление) этого образа восприятий. Далее необходимо найти способ (*Modus*), каким эта закономерность может быть превращена в новую. Эта часть моральной деятельности основывается на знании мира явлений, с которым приходится иметь дело. Её, следовательно, нужно искать в какой-нибудь отрасли научного познания вообще. Итак, моральная деятельность предполагает наряду со способностью постигать моральные идеи*) и с обладанием моральной фантазией ещё способность преобразовывать мир восприятий, не разрывая его природно-закономерной связи. Эта способность есть *моральная техника*. Ей можно научиться в том же смысле, в каком вообще можно научиться науке. Люди в общем и целом более способны находить понятия для уже готового мира, чем продуктивно определять посредством фантазии ещё не существующие, будущие поступки. Поэтому вполне возможно, что люди, не обладающие моральной фантазией, будут воспринимать моральные представления других и искусно напечатлеть их действительности. Возможен и обратный случай, когда людям с моральной фантазией будет не хватать технического умения, тогда они должны будут пользоваться другими людьми для осуществления своих представлений.

*) Только поверхностное суждение могло бы в употреблении слова «способность» в данном и в других местах этой книги увидеть возврат к учению старой психологии о душевных способностях. Связь со сказанным на стр. 416 выявляет точное значение этого слова.

И тут пришло время понять, что такое истинно нравственное а *posteriori*. Оно возникает согласно принципу, внутренне присущему эволюции видов, и потому ему чужды как трансцендентализм, так и метафизика ду-

ализма. В актах моральной фантазии индивид рождает формы самобытия как *видовую* реальность. Это абсолютно новая истина. На ней возводит себя человечество будущего.

После такого созерцания не станем удивляться, находя в элементе 5 черты всеобщности — элемента 7. В онтологических рассматриваниях метаморфоза мыслеформ, с которой мы работали в первой части, идет как бы с опережением, что и является проявлением ее повышенной созерцательности.

5. Поскольку для морального действия необходимо знание объектов сферы нашей деятельности, то оно основывается на этом знании. Что здесь принимается во внимание, так это законы *природы*. Мы тут имеем дело с естествознанием, а не с этикой.

Моральная фантазия и способность к моральным идеям могут стать предметом знания лишь *после* того, как они произведены индивидуумом. Но тогда они больше не регулируют жизнь, а уже урегулировали её. Их следует понимать как действующие причины, подобные всем другим причинам (целями они являются только для субъекта). Мы занимаемся ими в плане *естественного учения* (Naturlehre) о моральных представлениях.

Пятый элемент подвел итог всему предшествующему рассмотрению в цикле I, но родился он из созерцания, а не в результате спекулятивных противопоставлений. Этим объясняется некоторый смысловой разрыв между элементами 4 и 5. Связь же элемента 5 с элементом 6 — тесная и самая непосредственная: рожденная из созерцания идея тотчас же устремляется к индивидуализации. Но на пути у нее встают родовые понятия о морали. Мы вновь и вновь имеем дело с главной характерной особенностью второй части, которая является антитезисом части первой.

Новая идея есть, несомненно, мыслесущество. Ему, говоря словами Евангелия, — должно расти, идее же нормативной этики — умалеться. На этом принципе стоит истинная христианская этика. Полученная мыслеформа и индивидуализирует себя в духе Христианства.

6. Наряду с этим не может существовать этики как нормативной науки.

Нормативный характер моральных законов пытались сохранить по крайней мере постольку, поскольку понимали этику в смысле диетэтики, которая из жизненных условий организма выводит общие правила, чтобы затем на их основании влиять в отдельных случаях на тело (*Паульсен*. «Система этики»). Это сопоставление неверно потому, что нашу моральную жизнь непозволительно сравнивать с жизнью организма. Деятельность организма протекает без нашего участия; мы застаём его законы в мире готовыми, следовательно, можем их искать и, найдя, затем применять. Моральные же законы сначала *творятся* нами. Мы не можем их применять до того, как они сотворены. Заблуждение возникает по той причине, что моральные законы не творятся по своему содержанию в каждый

момент заново, а наследуются. Будучи приняты от предков, они затем кажутся просто данными, подобно естественным законам организма. Однако применяются они последующими поколениями вовсе не с тем же правом, как диетэтические правила. Ибо они имеют отношение к индивидууму, а не к экземпляру какого-либо рода, подобно закону природы.

Заключительный элемент цикла возводит биогенетический закон в сферу человеческой нравственности. Мы, таким образом, оказываемся на другом «берегу» бытия, в царстве свободы. В нем нам нужно сначала осмотреться, а затем утвердить себя в новой аксиоме, которая есть метаморфоза старой всеобщности.

7. Как организм, я есть такой экземпляр рода, и я живу сообразно природе, когда в моём особом случае применяю природные законы рода; но как нравственное существо я — индивидуум и имею свои, всецело собственные законы.*)

*) Когда Паульсен говорит в упомянутой книге: «Различные природные предрасположения и жизненные условия требуют различной как телесной, так и духовно-моральной диеты», — то он очень близок к верному познанию, но все же не попадает в решающую точку. Поскольку я индивидуум, я не нуждаюсь ни в какой диете. Диетэтикой называется искусство приведения отдельного экземпляра в согласие с общими законами рода. Но как индивидуум я вовсе не экземпляр рода.

Не следует обольщаться надеждой, что новая идея — новый тезис нравственного космоса человеческой индивидуальности — тут же будет принята старым миром «блуждающих огней», что по наведенному мосту тут же, под пение хора из девятой симфонии Бетховена, пойдут миллионы свободных людей. Нет, здесь предстоит работа, которая продлится века и даже тысячелетия. Первый из противников новой «переправы» — старый «революционер»: теоретик развития. Он и сам не желает идти в новую реальность, и другим мешает, возводя на их пути баррикады из «глубоко научной обоснованности». Не следует его «баррикады» радикально разрушать. В них содержится рациональное зерно. Их нужно камень за камнем аккуратно разобрать и употребить на строительство нового. Таков характер цикла II, составляющего антитезу циклу I. Диалектическая триада построена в нем таким образом, что он начинается сразу же с антитезиса, а тезисом берется весь цикл I или, по меньшей мере, его элемент 7, что выражено в совсем краткой фразе.

ЦИКЛ II

Тезис: элемент 7 из цикла I или:

1. Представляемое здесь воззрение
2. кажется находящимся в противоречии с тем основным учением современного естествознания, которое называют *теорией развития*.

Синтез рождается плавно, органично из совместной работы со старыми теоретиками развития. Дается им это, правда, с большим трудом в силу их определенной потерянности в мире отражений. Рудольф Штайнер рассказывает в одной из лекций подлинную историю, произошедшую однажды с Эрнстом Махом. Тот, входя в омнибус, увидел, как с другой стороны в него входит еще один господин, и Мах подумал: до чего отвратительный вид у того господина. В следующий момент он обнаружил, что перед ним зеркало, висевшее при входе в омнибус, и что он увидел в нем свое собственное отражение. Теоретику развития достаточно лишь по-иному отнестись к собственным результатам исследований, и для него откроются новые горизонты развития.

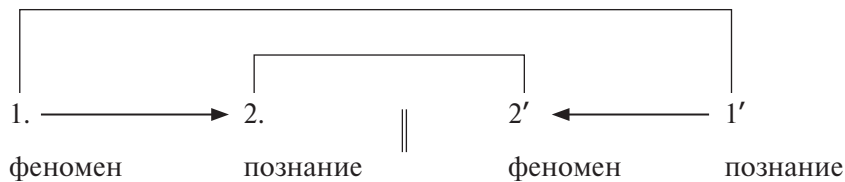
3. Но это только *кажется*. Под *развитием* понимается *реальное* происхождение более позднего из более раннего согласно законам природы. Под развитием в органическом мире разумеют то обстоятельство, что более поздние (более совершенные) органические формы являются реальными потомками более ранних (несовершенных) форм и произошли от них естественным путем. Сторонники органической теории развития должны были бы, собственно говоря, представить себе дело так, что некогда на земле была эпоха, в которую какое-нибудь существо могло бы собственными глазами проследить постепенное возникновение пресмыкающихся из первичных зародышевомешочных, если бы присутствовало при этом в качестве наблюдателя, обладая достаточно долгой жизнью. Подобным же образом теоретики развития должны были бы представить себе, что какое-нибудь существо могло бы наблюдать происхождение Солнечной системы из канто-лапласовской первичной туманности, если бы оказалось в состоянии в течение бесконечно долгого времени свободно пробывать в соответствующем месте в области мирового эфира. Что сущность как первичных зародышевомешочных, так и канто-лапласовской мировой туманности следовало бы при таком представлении мыслить *иначе*, чем это делают материалистические мыслители, тут не имеет решающего значения. Но ни одному теоретику развития не следовало бы утверждать, будто он из своего понятия первичного зародышевомешочного способен вывести понятие пресмыкающегося со всеми его свойствами, даже в том случае, если бы никогда пресмыкающегося не видел. Равным образом и Солнечную систему нельзя было бы вывести из понятия канто-лапласовской первичной туманности, если бы это понятие первичной туманности мыслилось отнесённым непосредственно только к восприятию первичной туманности. Другими словами, это значит: теоретик развития, если он мыслит последовательно, должен утверждать, что из более ранних фаз развития реально происходят более поздние и что, имея данными понятие несовершенного *и* понятие совершенного, мы способны распознать их связь; но он ни в коем случае не должен был бы допускать, что понятия, полученного относительно более раннего состояния, достаточно для того, чтобы из него можно было вывести более позднее. Отсюда для размышляющего об этике следует, что хотя он и способен понять

связь более поздних моральных понятий с более ранними, но ни одна-единственная новая моральная идея не может быть им добыта из прежних. Как моральное существо индивидуум сам производит своё содержание.

Элемент созерцания в цикле — напряженный и, как почти все другие элементы, двуполосный. Характерной чертой главы 12 является то, что ее *идеальные восприятия* вынуждены тотчас же вступать в дискуссию с *рассудочными тезисами* теоретиков развития.

4. Для размышляющего об этике это произведенное содержание является совершенно так же данным, как для естествоиспытателя являются данными рептилии. Рептилии произошли из первичных зародышевомешочных; но естествоиспытатель не может из понятия первичных зародышевомешочных вывести понятие рептилии. Более поздние моральные идеи развиваются из более ранних; но размышляющий об этике не может из нравственных понятий более раннего культурного периода выводить таковые более позднего. Путаница здесь вызывается тем, что мы, как естествоиспытатели, имеем перед собой факты уже готовыми и лишь задним числом рассматриваем их познавательно, между тем как в случае нравственной деятельности мы сначала сами создаём факты, которые затем познаём. В процессе развития нравственного миропорядка мы совершаем то, что природа совершает на более низкой ступени: мы изменяем воспринимаемое.

Из созерцания нам является еще раз известное. Идя от двух сторон мира, друг с другом соприкасаются полярности. Но это не сущность и ее отражение, а две реальности, выступающие здесь в симметричном противостоянии.



Из рассудочно-созерцательного синтеза обеих реальностей рождается элемент 5.

5. Итак, этическая норма не может быть *познана* подобно закону природы, а должна быть сначала *создана*. Только когда она уже налицо, она может стать предметом познания.

Индивидуализацию мыслетформы читателю следует пережить в самом себе. Элемент всеединства состоит в воссоединении с эволюционистом геккелевского типа, если он откажется от самоограничения в познании.

6. Однако нельзя ли новое проверить на старом? Не придётся ли каждому человеку произведённое его моральной фантазией соразмерять традиционными нравственными учениями? Для того, что хочет проявиться как нравственно-продуктивное, это такая же нелепость, как если бы мы вздумали новую форму, появившуюся в мире природы, сравнить со старой и сказали бы: поскольку рептилии не согласуются с первичными зародышевомешочными, то они суть неправомерная (болезненная) форма.
7. Итак, этический индивидуализм не противоречит правильно понятой теории развития, но следует непосредственно из неё. Геккелевское «родословное древо», идущее от первичных животных вплоть до человека как органического существа, следовало бы, не прерывая естественной закономерности и не нарушая единого процесса развития, проследить дальше вверх, до индивидуума как в определённом смысле нравственного существа. Нигде, однако, нельзя было бы из *сущности* какого-либо рода предков вывести *сущность* последующего рода. И если верно, что нравственные идеи индивидуума воспринимаемым образом происходят из таковых же его предков, то столь же верно и то, что этот индивидуум нравственно бесплоден, если у него самого нет моральных идей.

Третий цикл состоит в выработке взаимопонимания (синтеза) между этическим индивидуализмом с его моральной фантазией, явившимся плодом правильно построенной теории познания, и традиционным эволюционизмом. Рудольф Штайнер говорит, что, двигаясь с самого начала лишь путями последнего, он смог бы прийти к тем же результатам, которые получил на собственном пути. Попытку такого рода он однажды, хотя бы отчасти, все-таки предпринял в большой статье, написанной в защиту Геккеля. Она была издана в 1899 г. и называется «Геккель и его противники». (ИПН. 30, S. 152–201.) Статья сохранила свою актуальность по сей день для всякого, стремящегося постичь развиваемую Рудольфом Штайнером идею свободы. И было бы чрезвычайно поучительно взять ту статью в качестве дополнения к циклу III.

Диалог с теоретиком развития берется Рудольфом Штайнером настолько серьезно, что он почти целиком встает на его точку зрения. Поэтому тезис и антитезис в цикле-синтезе заняты *согласованием* точек зрения. Ну а достижение согласия в поиске истины и является целью истинной диалектики.

ЦИКЛ III

- 1.-2. Тот же самый этический индивидуализм, который я развил на основе вышеприведённых воззрений, мог бы быть выведен и из теории развития. Конечное убеждение было бы тем же самым; лишь путь, на котором оно было бы добыто, был бы другим.

Появление совершенно новых нравственных идей из моральной фантазии не является для теории развития чем-то внушающим

большее удивление, чем происхождение нового животного вида из другого. Но только, будучи монистическим мировоззрением, эта теория в нравственной жизни, так же как и в природной, должна отрицать всякое не переживаемое в мире идей, а только умозаключаемое, потустороннее (метафизическое) влияние. Она при этом следует тому же принципу, которым руководствуется, ища причины новых органических форм и не ссылаясь при этом на вмешательство некоего внемирового существа, вызывающего каждый новый вид сообразно новой творческой мысли посредством сверхъестественного влияния. Как не может монизм для объяснения живых существ нуждаться в какой-то сверхъестественной мысли о творении, так же невозможно ему и нравственный миропорядок вывести из причин, не лежащих внутри переживаемого нами мира. Он не может считать сущность какого-нибудь нравственного воления исчерпывающей тем, что он возводит её к постоянно происходящему сверхъестественному влиянию на нравственную жизнь (божественному правлению миром извне) или к временному особому откровению (дарованию десяти заповедей), или к появлению Бога (Христа) на земле. То, что происходит благодаря всему этому с человеком и в человеке, становится нравственным лишь после того, как оно в человеческом переживании стало для человека индивидуальным достоянием. Нравственные процессы для монизма суть такие же мировые продукты, как и всё остальное существующее, и причины их надо искать *в мире*, т.е. в человеке, потому что человек является носителем нравственности.

Синтез в данном случае рождается по типу элемента 5. Сила согласования-примирения в цикле III работает подобно силе рефлексии в умо-зрительной триаде. Особую же жизненность ей дает религиозное начало, выраженное в духе эзотерического Христианства. Ведь когда Христос говорит, что человеку надлежит взять на себя свой крест и нести его, то Он имеет в виду два направления-стремления, образующие крест развития: то, которое ориентирует человека сверху вниз, в инкарнацию, а затем снизу вверх — от материи к духу, и другое, горизонтальное, которое и есть эволюция видов, а потом — Я-вида. Чтобы быть истинным христианином, следует взять на себя «крест» в его двойных направлениях, что требует напряжения сил и подвижности духа.

3. Таким образом, этический индивидуализм является увенчанием здания, которое Дарвин и Геккель стремились воздвигнуть для естествознания. Он есть одухотворённое учение о развитии, перенесённое на нравственную жизнь.

Элемент созерцания в цикле III по стилю и содержанию подобен элементу 4 в цикле II. Но он возникает как бы после пятой ступени, двуполусен, персоналистичен. Созерцают друг друга два старых, прошедших через все содержание книги, противника. Им необходимо сопоставить их отношение к наблюдению — таков их путь к взаимопониманию.

4. Кто в скупости сердца заведомо отводит понятию *естественного* произвольно ограниченную область, тот легко может прийти к тому, что не найдёт в ней места для свободного индивидуального поступка. Поступающий же последовательно сторонник теории развития не может впасть в подобную узость. Он не может естественный порядок развития закончить на обезьяне, а за человеком признать «сверхъестественное» происхождение; он должен, также и отыскивая естественных предков человека, уже в природе искать дух; он также не может остановиться на органических отправлениях человека и считать естественными только их, но должен и нравственно свободную жизнь рассматривать как духовное продолжение органической.

Сторонник теории развития может, согласно своему основному воззрению, лишь утверждать, что современная нравственная деятельность происходит из других видов мирового свершения; характеристику этой деятельности, т.е. определение её как *свободной*, он должен предоставить *непосредственному наблюдению* над ней. Ведь он утверждает только, что люди развились из предков, стоящих ещё на нечеловеческой ступени. Каковы суть люди — это должно быть установлено посредством наблюдения над ними самими. Результаты такого наблюдения не могут оказаться в противоречии с правильно понимаемой историей развития. Лишь утверждение, будто бы результаты эти таковы, что исключают естественный мировой порядок, невозможно было бы привести к согласию с новейшим направлением естествознания.*)

*) Называя мысли (этические идеи) объектами наблюдения, мы поступаем правильно. Ибо хотя мысленные образования во время мыслительной деятельности и не вступают в поле наблюдения, они всё же могут стать впоследствии предметом наблюдения. Как раз этим путём и получена нами наша характеристика человеческой деятельности.

Пятый элемент представляет собой прекрасный пример того, как элемент 3, пройдя через созерцание, восходит на более высокую ступень. Его формулировки просты, необычайно четки и ясны.

5. Этическому индивидуализму нечего опасаться понимающего самого себя естествознания: наблюдение выявляет в качестве совершенной формы человеческой деятельности *свободу*. Эта свобода должна быть признана за человеческим волением в той мере, в какой оно осуществляет чисто идеальные интуиции. Ибо они не являются результатом какой-либо действующей на них извне необходимости, но суть нечто покоящееся на себе самом. Если человек находит, что поступок является *отображением* подобной идеальной интуиции, то ощущает его как *свободный*. В этом признаке поступка и заключается свобода.

Ну а далее вновь всплывают старые оппоненты. С ними следует считаться как угодно долго, поскольку дело идет не о победе над ними, а о спасающем человека познании. Но понимание достигается с трудом, что

придает индивидуализации полученного в элементе 5 особенно обостренную форму.

6. Как же обстоит дело, с этой точки зрения, с уже упомянутым выше (стр. 230–232) различием между двумя положениями: быть свободным — значит мочь *делать* то, что хочешь, и другим: по произволу мочь желать и не желать — вот настоящий смысл догмы о свободной воле? — Гамерлинг своё воззрение на свободу воли основывал как раз на этом различии, объявляя первое положение правильным, второе же — нелепой тавтологией. Он говорит: я могу *делать*, что хочу. Но сказать: я могу хотеть, чего хочу, — это пустая тавтология. — Могу ли я сделать, т.е. перевести в действительность то, что я хочу и что я, следовательно, поставил себе в качестве идеи моего действования, — это зависит от внешних обстоятельств и от моей технической умелости (см. стр. 769). Быть свободным — значит быть в состоянии посредством моральной фантазии из себя определять лежащие в основе деятельности представления (побудительные основания). Свобода невозможна, если что-нибудь вне меня (механический процесс или всего лишь умозаключаемый внемировой Бог) определяет мои моральные представления. Я, следовательно, свободен лишь в том случае, если *сам* произвожу эти представления, а не тогда, когда *могу* осуществить побудительные основания, вложенные в меня другим существом. Свободным является существо, которое может *хотеть* того, что оно само считает верным. Кто делает что-либо иное, нежели то, что он хочет сам, тот к этому иному должен быть побуждён мотивами, лежащими вне его самого. Такой человек поступает несвободно. Мочь по своему желанию хотеть того, что считаешь правильным или же неправильным, означает, таким образом, не что иное как: мочь по собственному желанию быть свободным или несвободным. Это, конечно, столь же нелепо, сколь видеть свободу в возможности мочь делать то, что ты должен хотеть. Однако последнее и утверждает Гамерлинг, когда говорит: это совершенно верно, что воля всегда определяется побудительными основаниями, но нелепо думать, будто она оттого несвободна; ибо для неё нельзя ни желать, ни мыслить большей свободы, чем свобода осуществлять себя в меру своей собственной силы и решительности. —

Стремление идеи к всеединству есть ее стремление к Богу. Внешним препятствием на ее пути встает плохо понимающая свой предмет теология. Тут приходит на память приведенное в начале главы 1 высказывание Д.Ф.Штрауса о том, что будто бы нравственная оценка человеческих поступков не затрагивается вопросом о свободе воли. — Теперь мы видим: затрагивается! И самым решительным образом.

Заметим еще, что, завершая главу 12, мы совершили ретроспективный обзор существенных положений первой части, вернулись к самому ее началу, дав ответ на поставленные тогда вопросы. Таким способом мы в лемнистике второй части из созерцательной «петли» мышления низошли в диалектическую, не переходя при этом к абстрактному.

7. Ну, как сказать! Можно желать большей свободы, и только она и есть истинная свобода. А именно: свобода самому определять основания своего воления.

Под влиянием обстоятельств человек позволяет себе порой отказать от осуществления того, что он хочет. Но позволять кому-нибудь предписывать себе, что ты *должен* делать, т.е. хотеть того, что не ты сам, а другой считает правильным, — к такому человека можно склонить лишь постольку, поскольку он не чувствует себя *свободным*.

Внешние власти могут помешать мне делать то, что я хочу. Тогда они просто обрекают меня на ничегонеделание или на несвободу. Когда они порабащают мой дух и изгоняют из моей головы мои побудительные основания, а на их место хотят внедрить свои, тогда они замышляют мою несвободу. Поэтому церковь обращается не просто против *делания*, но главным образом против *нечистых мыслей*, т.е. побудительных оснований моих поступков. Она делает меня несвободным, когда нечистыми ей кажутся все побудительные основания, указанные не ею. Церковь и любое другое сообщество творят несвободу, когда их священники или учителя делают себя повелителями совести, т.е. когда верующие *принуждены* получать от них (из исповедальни) побудительные основания своей деятельности.

Порывая с родовым и переходя к индивидуальному волению, человек рискует надеть ошибку. Этого, собственно, и опасаются противники свободы. Но им недостает понимания духовного онтогенеза личности, достигающей интуитивного способа восприятия, требующего основательно-го нравственного совершенствования. Указать им еще раз на это и имеет своей целью небольшое дополнение к главе.

Дополнение к изданию 1918 года.

1. В этих рассуждениях о человеческом волении представлено, что может пережить человек в своих поступках, чтобы посредством этого переживания прийти к сознанию: моё воление свободно.
2. Особенно важно здесь то, что право называть воление свободным достигается посредством переживания: в волении осуществляется идеальная интуиция. Прийти к этому *можно* только в результате наблюдения, но оно и *есть* таковой результат в том смысле, в каком человеческое воление наблюдает себя в потоке развития, цель которого заключается в достижении такой, обусловленной чисто идеальной интуицией, возможности воления. Последняя может быть достигнута в силу того, что в идеальной интуиции не действует ничего, кроме её собственной, на себе самой основанной сущности.
3. Если в человеческом сознании присутствует такая интуиция, то она развивается не из процессов организма (см. стр. 638 и след.), напротив, органическая деятельность отодвигается на задний план, чтобы очистить место идеальной.

4. Когда я наблюдаю воление, являющееся отображением интуиции, то из этого воления также оказывается удалённой органически необходимая деятельность.
5. Такое воление свободно. Эту свободу воления не сможет наблюдать тот, кто не в состоянии узреть, каким образом свободное воление состоит в том, что интуитивным элементом *сначала* ослабляется, оттесняется необходимая деятельность человеческого организма и на её место становится духовная деятельность наполненной идеей воли.
6. Лишь не способный сделать *это* наблюдение двучленности свободного воления верит в несвободу *всякого* воления. А кто сделать его в состоянии, тот пробивается к пониманию, что человек несвободен постольку, поскольку не может довести до конца процесс оттеснения органической деятельности, но что эта несвобода стремится к свободе, и эта свобода отнюдь не является каким-то абстрактным идеалом, а есть заложенная в человеческом существе направляющая сила.
7. Человек свободен в той мере, в какой он в состоянии осуществлять в своём волении тот душевный строй, который живёт в нём, когда он осознаёт образование [в себе] чисто идеальных (духовных) интуиций.

Поскольку возведение «Философии свободы» основано на законе числа, то совокупностью *двенадцати* глав достигается определенная полнота. Это подчеркнуто в дополнении к двенадцатой главе. Можно сказать, что двенадцатью главами исчерпывается содержание книги. Мы овладели *познанием* идеи и действительности свободы. И вот теперь внутри двенадцатичленного круга этого познания его субъект встает в процессе работы над главой 13 в самый центр с решающим вопросом в душе: а повышает ли овладение моральными интуициями реальную, данную в переживании ценность моей жизни? Дуализм познания вновь подступает к нам, но уже с другой стороны — внутри души. Он, как и в философской рефлексии, исключает (на этот раз экзистенциально) возможность свободы. Мы увидим далее, что как односторонний оптимизм, так и односторонний пессимизм (два основных фактора, определяющих ценность — не цель, не смысл — жизни) лишают нас всякой возможности быть свободными.

В иных структурных взаимосвязях вторая часть книги продолжает развиваться как семичленная метаморфоза, приближаясь к границе внешнего мира, с которым нужно теперь по-новому, неся в себе плоды познания и чувства, прийти в продуктивную взаимосвязь. Этому служит глава 14.

XV. «Соломоново» и «натаново» Христианство в Мистерии года

Рудольф Штайнер раскрыл миру одну из величайших тайн Христианства, рассказав о двух мальчиках Иисусах, один из которых родился в царской, соломоновой линии, и его родословная описана в Евангелии от Матфея; а другой — в жреческой, натановой; его родословная описана в Евангелии от Луки. В соломонова мальчика, родившегося на несколько месяцев раньше натанова, был воплощен один из величайших посвященных человечества, под водительством которого развивалась вторая, древнеперсидская, культурная эпоха. Позже он вновь воплотился под тем же именем и тогда стал известен истории как Заратустра, ибо древнеперсидская культура (5–4 тысячелетие до Р.Х.) была еще доисторической. В натановом мальчике в первый раз на Земле воплотилась безгрешная часть души человечества, удержанная от грехопадения и от земных воплощений. Она хранилась Иерархиями в надземной духовной сфере и опосредовала действие импульсов Христа, шедших к земным людям до Его вочеловечения.

В 12-летнем возрасте в натанова мальчика Иисуса, который, не имея земного опыта, не имел и развитого индивидуального Я, перешло Я Заратустры. Так величайшая по чистоте душа соединилась с самым зрелым человеческим Я, ибо Заратустра прошел через множество воплощений.*) Таким образом, в Иисусе из Назарета, пришедшем на Иордан к Иоанну, были соединены оба принципа мирового и человеческого развития: Отчий, пролегающий через 3,5 зона, и тот, который нисходит свыше, — путь Сына. Мистерией Христа они сведены воедино, и так крест развития был запечатлен в мировой истории и с тех пор движется ее путями. Это отражено, как мы видели, и в характере христианских праздников, в их четырехчленности и семичленности. В понимании этих вопросов коренится эзотерическое обоснование человеческой свободы, как ее гносеологическое обоснование следует искать в «Истине и науке» и «Философии свободы».

1. Дыхание Земли и человека

Реально историю, в которой человек выступает субъектом социально-культурного процесса, можно начинать с момента зарождения души рассудочной, которая тождественна земному, повседневному «я». Став достоинством человека, она делается активным центром превращений, идущих

*) Мы не станем пересказывать подробностей этой удивительной истории. Она столь замечательно и с такой эзотерической глубиной рассказана Рудольфом Штайнером, что всякий пересказ лишь обедняет ее. Существует немало произведений живописи и даже пластики, в которых выражена тема двух Иисусов; значит, тайна эта была известна людям и в прошлом.

по лемнискату в человеческом трехчленном теле, в трехчленности физического тела и в трехчленной душе. По этой причине она особенно тесно связана с дыхательной, ритмической системой и с эфирным телом. И нам становится, таким образом, понятно, почему Рудольф Штайнер говорит, что при крещении на Иордане Христос погрузился в эфирное тело Иисуса из Назарета и после того охватывает человека своим действием с той стороны, «где душа рассудочная, или душа характера, действует вплоть до эфирного тела». (ИПН. 116, 25.10.1909.)

Лишь благодаря Христу человек становится душой в истинном смысле слова — душой, которая *живет и мыслит*. Душа, вожделеющая восприятий (ощущающая), не развитая высшими запросами духа, не облагороженная эстетическим и этическим вкусом, — еще не вполне человеческая, она еще слишком зависит от тела. Душа, рождающая нравственные интуиции (сознательная), приобщена к Богу-Духу, дабы от Него получать *познание* Христа.

Импульсы, идущие в душу рассудочную из низшей и высшей души, вызывают в ней раздвоение, кризис, без которого, однако, не бывает претворения. Когда, мысля, человек умирает в своей нервной системе, в дуализм жизни и смерти может быть внесена ритмика превращений, свойственная феномену жизни. Мысля, человек умирает потому, что теряет связь с ритмом, застревает в одной нервно-чувственной системе. Душа же рассудочная связана с ритмической системой. И душа Земли, которая есть реальное духовное существо, в цикле всего года живет не чем иным, как этой проблемой ритма человеческой души и мышления. Словно в колыбели, душа человека была вскормлена в ритмике Земли.

Земля в течение года совершает вдох-выдох, и дышит она сонмами элементарных духов природы. На выдохе оно делает некую задержку и насыщается силой высших духов, на вдохе, задержав дыхание в глубинах зимы, претворяет ту силу в силы для земного роста, цветения, а главное — в достояние человеческого духа, если он способен соучаствовать в этом процессе. Органическое в природе человек переживает как нечто неизбежное, духовное в природе подступает к нему через великие праздники. Земля выдыхает свою ауру от Рождества до Иоанна и вдыхает от Иоанна до Рождества. Сами эти праздники соответствуют задержкам дыхания. Праздники Пасхи и Михаэля соответствуют подвижным, активным фазам дыхания. Так образуется четырехтактный кругооборот года. Его природная сторона с особой силой сказывается в трехчленном человеке головы, ритма и конечностей; духовная — обращена к трехчленной душе, к мысли, чувству и воле, в деятельность которых следует привносить фактор свободы. Для этого в кругооборот года вчленена деятельность триединого Бога. В летнее время Иоанна в человеке особенно деятельна система обмена веществ. Тогда в нем возрастает действие Отчего начала. На Рождество активизируются нервно-чувственная система и действие Св. Духа. Пасха и Михаэль связаны с ритмической системой. Это праздники Сына.

От Рождества к Иоанну в человеке идет движение, с одной стороны, от низшего «я» к Я высшему, а с другой — от души сознательной к душе ощущающей. Первое движение несколько надличностно, второе находится целиком в ведении человека. Времена года крайне важны для индивидуализации Я-сознания. В ходе их человеческий дух совершает колебание от скованности в силах рассудочности (на Рождество), дающих, однако, обостренное переживание низшего «я», до осененности Самодухом (на Иоанна). При этом процессы в природе и человеке (духовно) идут противоположными путями, что подвигает человека к эмансипации от сил природы.

Следует вспомнить, что дыхание есть «матерь» всякого обособления, индивидуализации. Уже в эоне Солнца первый шаг к обособлению монад был сделан благодаря тому, что возник их обмен с внешней средой. Он был тогда необычайно тонок. Его можно уподобить современному восприятию органов чувств, но благодаря ему было положено начало развитию процессов дыхания и питания. В эоне Луны эти последние приняли более определенный материальный характер, и именно как два отдельных процесса, что повлекло за собой возникновение психических функций в человеческих монадах. На Земле человек развил свою психическую жизнь до степени тонкого дыхания органами внешних восприятий чувств и потому начал вырабатывать индивидуальное «я».

В системе всего эволюционного цикла земной эон играет роль некой «дыхательной системы». Он «вдыхает» прошлое, метаморфизирует его и «выдыхает» будущее. Процесс этот идет и в обратном направлении. В первом случае Земля «выдыхает» *формы*, во втором — *сознание*. Жизнь она оставляет себе. Человек, дыша, колеблется между жизнью и сознанием, себе оставляя форму — будь то тела, или души, или духа. Учась мыслить в созерцании, человек начинает осознанно вдыхать восприятия, как чувственные, так и идеальные, т.е. формы, а выдыхать сознание, т.е. входить в свое будущее все более сознательным (уже и в сверхчувственном смысле) существом. Тогда себе он станет оставлять жизнь. Он сделается творцом *живых мыслеформ*, которые будут частями его высшего Я, т.е. он начнет созидать свой собственный дух.

Дыша, Земля опосредует связь прошлых эонов с будущими. И это также соединено с праздниками года. Через праздники Рождества и Иоанна опосредуется связь древней Луны с будущим Юпитером. Рождество, можно сказать, — самый земной праздник года: «именно в зимнее время Земля в наибольшей мере представляет собой замкнутое в себе существо... в наибольшей мере является Землей». (ИПН. 229, 6.10.1923.) Она целиком вбирает в себя свое душевное*), что напоминает собой человека, сделавшего вдох и задержавшего дыхание. В это время солевое и меркуриальное, пребывавшие летом в смешанном состоянии, разделяются. Солевое содержание, на-

*) В северном полушарии. Того, что при этом происходит в южном полушарии, мы рассматривать не будем за недостатком места.

ходящееся под поверхностью земли, особенно консолидируется и тем самым становится проницаемым для духовного. Земля пронизывается зимой духовным; и особенно деятельными становятся лунные силы, оставшиеся в ней после выхода Луны. Вода зимой получает тенденцию стать шарообразной, поэтому Земля не только застывает в соляном и прооухотворяется, но и переводит это пронизанное духом материальное в живое, разворачивает под своей поверхностью жизнь. В этой жизни также действуют преимущественно лунные силы. Сульфур-процесс как таковой зимой вообще затихает, от него остается лишь упавший в землю продукт сгорания — пепел. Благодаря этому пеплу Земля получает тенденцию лунное переводить в земное, разворачивать жизнь не лунным, а земным образом.

В вершине лета, на Иоанна, аура Земли оказывается выдохнутой в наибольшей мере и сотканной с силами Космоса. Являющийся в высях Уриэль сочетает «природное с моральным», вызывает состояние, которое в полной мере человек будет переживать в зоне будущего Юпитера.

На Рождество человеку дано пережить с особой силой свою земную *самостоятельность*, что неизбежно сопровождается обострением его противопоставленности Универсуму. Случись такое в зоне Луны, человек, говорит Рудольф Штайнер, сгорел бы от стыда, ибо он чувствовал тогда себя в полной гармонии с Универсумом. Правда, и современный человек болезненно переживает порой, как сильно грешит он против гармонии, красоты и нравственности мирового строя благодаря своему эгоцентризму. Но зато, обособившись, он обрел одну из главных своих добродетелей: способность опираться на мыслящее я-сознание. Обладание этой добродетелью, правда, сопряжено с риском отпасть от мирового бытия, который особенно возрастает именно зимой. Человек в глубине зимы, говорит Рудольф Штайнер, переживает «искушение злом», «искушение адом». (ИПН. 223, 8.4.1923.) И потому из мудрости Мистерий к нему в это время звучит призыв: «Остерегайся зла!» Рассудок создает иллюзию самодостаточности, рождает самонадеянность; действует же в нем при этом, как было сказано выше, земно-лунное и пеплообразное.

Из таких переживаний в человеке рождается стремление претворить древнелунное наследие Земли в качество, присущее будущему Юпитеру. Для этого на Рождество следует упражняться в рассудительности, осмотрительности; тогда к Иоаннову дню это претворится в моральный импульс, самосознание возрастет. Когда с природным в человеке соединяется моральное, то уже в земных условиях он может приблизиться к Самодуху. Но для этого на Рождество нужно не подпасть искушению суперэгоизмом, а на Иоанна не потерять себя вовне, не запутаться в природе, не истаять в экстазе. Тогда в вершине лета человек услышит призыв, идущий из высокой сферы Софии: «Восприми свет!» (Ibid.)

Вертикаль человеческого духа связывает в ходе года праздники Рождества и Иоанна. Если жить вместе с циклом года, то ее крайних точек мы достигаем, двигаясь, так сказать, по кругу, переживая в себе ряд метаморфоз.

Но вертикаль эта присутствует в духе человека постоянно, в виде некоего напряжения между полюсами низшего и высшего я. Этой осью, собственно, держатся наши гносеологическая и онтологическая лемнискаты. Они, таким образом, также вписаны в годовой кругооборот. Горизонтальной осью этих лемнискат (она же есть горизонталь системы природы) служит отношение, в которое поставлены между собой праздники Пасхи и Архангела Михаэля. По этой оси Земля, как «орган» дыхания эволюционного цикла, опосредует связь эонов древнего Солнца и будущей Венеры. Это план Жизнедуха, Буддхи. К нему устремлено развитие трехчленной души человека.

Не следует удивляться, что с Пасхой особую связь находит душа ощущающая, которая некогда станет душой интуиции. Христос же низошел во всего человека, в том числе и в его низшие члены, почему Он и говорит, что в Царстве небесном больше радости о раскаявшемся грешнике, чем о подвигах добродетельного человека. Сильный идет к духу сам. Он — не блудный, а оставшийся верным Отцу сын. Слабого же нужно поддержать.

Душа сознательная может иметь свой праздник на Михаэля. Она есть то искомое нами состояние, в котором мы надеемся гармонично сочетать любовь и свободу.

Так пришли мы к пониманию того, как система природы связана с человеком на его пути к высшему Я и к свободе. Четырехчастный годовой круг, управляемый четырьмя Архангелами, опосредующими в ауре Земли девачанический прафеномен человека, рожденный в сфере Херувимов, гармонично эмансипирует нашу душу и дух от законов природы, метаморфизирует законы природы в законы развития, деятельности

свободной индивидуальности. Он дарует триединому человеку опору, некоего рода духовный «скелет», что позволяет ему сжиться с семичленной метаморфозой праздников года. Тогда его сознание начинает жить по законам жизни. Индивидуальный дух получает новую форму, в которой глоба вбирает в себя законы следующей рунды, состояния жизни, что сказывается на подготовке будущих эонов.

Дадим с помощью рисунка еще один синтетический образ этого развития (рис. 158). Он представляет собой метаморфозу того, что было дано на рис. 144.

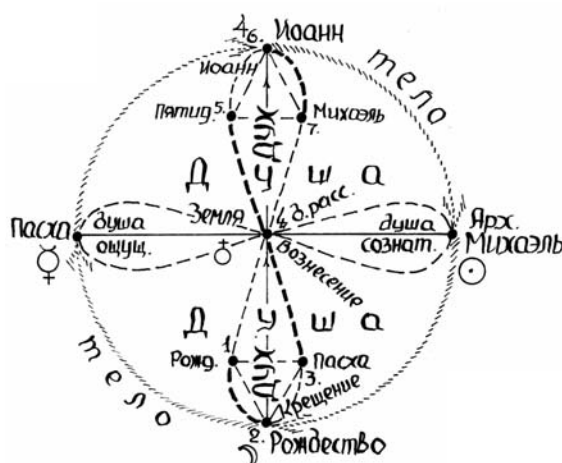


Рис. 158

2. «Жена, облеченная в Солнце»

В праздниках года человек имеет средство для преодоления природной и духовной необходимости, обусловленности на пути к свободе духа. По типу деятельность эта подобна органической, по сути же — она чисто духовная. Как многообразны функции физических органов в составе организма, так многообразно взаимодействие макро- и микрокосмических факторов при построении духовного организма внутри природной целостности.

Чтобы усилить нашу мысль, рассмотрим кратко еще один аспект человеческой деятельности в кругообороте (вернее сказать, в спиралевидном движении) года.



Рис. 159

шей воли, т.е. направление, ведущее от Я к Буддхи. Исходную позицию ученика, как субъекта такой Мистерии, показывает рис. 159. В многочленном существе человека образуется иерархия процессов: от физиологических до высоко духовных. Господствующее над ними положение высшего Я выражается в единстве пяти принципов.

Исходное единство человека коренится в первой половине земного эона. Человек возобновляет его каждый раз, как приходит на Землю: рождается из Бога, из всей полноты Солнечной системы, которая в начале эона была еще не дифференцирована. Рождение на Земле ставит человека перед дилеммой смерти и воскресения. Начало ее разрешению полагается отношением Крещение — Пятидесятница (см. рис.). На Крещение, как в акте созерцания, мы приносим в жертву низшее, земное «я» в надежде, что в нас оживет Я Христа. Поэтому в Евангелии сказано, что Христос крестит Духом Святым. Плоды наших усилий сказываются на Пятидесятнице. В нравственных интуициях происходит нисхождение на нас Св. Духа в оболочке нашего высшего Я. Таков смысл Пятидесятницы для философа

Соединим показанное на рис. 151 с пентаграммой пяти эфиров человеческого эфирного тела (см. рис. 150). С образованием мысле-эфира человек начинает интенсивно индивидуализировать свое эфирное тело. Процесс этот одновременно и эволюционный, и религиозный, и философско-алхимический. Все эти три аспекта сливаются в единство, если годовой цикл переживать как Мистерию, как путь посвящения, на котором всеопределяющую роль играет религия мысля-

свободы. Она наступает для него по мере образования им мысле-эфира и эфирного мозга.

Человек во многих отношениях является двойственным существом. Прежде всего, он существо земно-космическое. Именно эту двойственность отражают праздники Рождества и Иоанна. На Рождество Земля всё душевно-духовное вбирает в себя: «Глубоко во внутреннем Земли покоится все то, что Земля развивала в летнее время, чему она давала получать побуждения из Космоса». (ИПН. 223, 1.4.1923.) Она тогда становится особенно восприимчива к деятельности внутри себя лунных сил. Суть этой земной констелляции в древности раскрывалась ученикам хтонических Мистерий; их называли еще «подземными». В христианское время подобная Мистерия длится от Рождества до Пасхи. Она включает в себя и праздник Крещения — тайну вочеловечения Бога с ее макрокосмической стороны. Путь этой Мистерии — для Иисуса Христа она длилась 33 года — полон опасностей. Они выражены в образе царя Ирода, искушений в пустыне, синедриона фарисеев и саддукеев. Ариман и Люцифер угрожают душе в каждой ее непросветленности, если на этом, «подземном», пути она намеревается родить дитя духа. Но именно идя от глубин Земли и зимы должен быть переориентирован человек, а с ним и царства природы, на восходящее развитие. Поэтому зимой Бог соединяется с человеком.

Если мы вспомним рис. 141, где изображен вертикальный принцип системы природы, то показанная там точка C' соответствует в полной мере позиции человека в рождественские дни. От нее начинается восхождение к свету, когда и Солнце поворачивает на север. В ходе эволюции так начинается путь к будущему Юпитеру. Мешают человеку двигаться из земной тьмы к свету воскресения главным образом силы наследственности, все родовое, групповое, с чем так энергично боролся Христос Иисус в годы Своего земного странствия. Силы наследственности коренятся в интеллектуализме. Чтобы преодолеть их, нужно апеллировать к силам, стоящим *выше* Луны. «Всё живущее на Земле, — говорит Рудольф Штайнер, — обрело свою суть благодаря тому, что сначала Солнце (в Гиперборейскую эпоху. — *Авт.*), а потом Луна (в Лемурийскую) отделились от Земли и стали во внешнее к ней отношение. В этом отношении заключена тайна взаимопринадлежности человеческого духа и Духа всего Универсума... Логоса. Он объемлет одновременно и Солнце, и Луну, и Землю». (ИПН. 54, 14.12.1905.) Восходящее в человеческой душе из сил Логоса возводит полученное человеком благодаря Луне на более высокую, солнечную ступень. Это выражено символически в 5-й апокалиптической печати, на которой изображена «Жена, облеченная в Солнце; под ногами ее Луна, а на главе ее венец из двенадцати звезд» (Апок. 12, 1) (см. фото 5, 6). Некогда вся Земля будет преобразована и сделана зрелой для соединения с Солнцем: «Христос как духовное Солнце (действуя из полноты шести солнечных Духов Формы; это называется «Плеромой». — *Авт.*) дал импульс к тому, чтобы Земля и Солнце однажды вновь слились в единое тело». (ИПН. 105, 12.8.

1908.) Именно силой этого импульса совершается в человеке эфиризация крови, а также индивидуализация эфирного тела по мере овладения им созерцающей силой суждения. Из таких человеческих эфирных тел, которые уже не растворяются после смерти, образуется вокруг Земли сфера для воссоединения Земли с Солнцем.

Духовный кругооборот года способствует образованию такой сферы, если человек, сопереживая его, наполняет свой интеллект содержанием тех высших Души и Духа, из которых он был рожден как из единства Солнца, Земли и Луны.

Рудольф Штайнер дает описание (эскиз) имагинации Рождества. Ее переживал Рафаэль, рисуя «Сикстинскую мадонну» (без дополнительных фигур, разумеется). В той имагинации голова Марии являет собой «нечто небесное во всем своем выражении», «звездно лучащееся». В области груди, где господствует процесс дыхания, можно пережить, как «из облаков, через которые в атмосфере струятся солнечные лучи, образуется солнечное дитя».



Рис. 160

Далее внизу мы имеем то, что определяется лунным, солеобразующим, что внешне получает свое выражение благодаря тому, что человек свои конечности вносит в динамику земного и дает им сформироваться из солеобразующе-лунного Земли». (ИПН. 229, 6.10.1923.)

Если эту имагинацию привести в связь с рис. 144 и 158, то мы можем дать ей астрологическое выражение внутри кругооборота года (рис. 160).

На этом рисунке мы представили Землю в четырех положениях, какие она занимает в четырех временах года, двигаясь вокруг Солнца. Рождественскую имагинацию следует представлять себе зарождающейся в небесных высях Иоаннова праздника. Там открывается человеку голова Марии-Софии, космической Мудрости. И таковой она является и на Рождество. Лишь положение человека по отношению к ней меняется.

Если бы человек смог сверхчувственно заглянуть внутрь своей головы, он увидел бы там «мерцающие звезды». (ИПН. 216, 17.9.1922.) Это мир божественных мыслей, которыми творилась «мировая туманность» земного эона. В ней была жизнь, она-то и стала Солнцем. Форму Божественному Сознанию и Жизни дали Земля и Луна.

В своей голове человек несет наследие трех прошлых эонов; в его ко-

нечностях заключен исходный пункт трех будущих. Ритмическая система целиком принадлежит Земле (см. ИПН. 202, 26.11.1920). Таким вплетен человек в кругооборот года. Через сферу Сатурна звездная интеллигенция Рождества входит в планетную систему. Дитя на руках Богоматери — персонифицированное Солнце, мировая Жизнь. Чтобы воспринять ее, женское в человеке должно в некотором роде стать Луной: дать солнечному содержанию кристаллизующую форму. Грааль как духовная сила Солнца, покоящаяся в видимом лунном серпе, является чувственно созерцаемым образом этой земно-небесной Мистерии, которая содержит в себе тайну земного и духовного рождения человека. Своей душой он окончательно нисшел на Землю в момент рождения натанова мальчика Иисуса. Вобрав в себя лунное начало, земная человеческая душа стала мыслящей; рождая живое, созерцающее мышление, она «облекается в Солнце».

3. Кругооборот человека в природе

Приходящие от Солнца силы оплодотворяют земную жизнь; что дает жизни форму — приходит от Луны. В особом сочетании жизни и формы родилось человеческое сознание, и звездная интеллигенция обрела теневое существование. В этом смысле земной человек представляет собой нечто противоположное рождественской имажинации. Он рождается снизу — от опыта Земли поднимается к космическому сознанию. Его «рождество» надлежит изображать по-другому. В процессе становления Солнечной системы, говорит Рудольф Штайнер, «силы Луны некогда пронизывали человека таким образом, что сначала действовали на его конечности, а затем пронизывали снизу вверх все остальное. После выхода Луны из Земли лунные силы действуют с противоположной стороны — от головы вниз». (ИПН. 233а, 21.4.1924.) Их древнее действие также сохраняется в человеке. Оно было и остается возбудителем репродукции (см. ИПН. 180, 8.1.1918). в физическом теле. В новом положении Луна действует на эфирное тело, на его внешнее и внутреннее строение. Она опосредует действие других планет на человека, что дает его эфирному телу определенную конфигурацию при воплощении на Землю. Например, через связь Луны с Марсом человек обретает дар речи, коренящийся в эфирном теле; благодаря связи Луны с Меркурием в эфирном теле концентрируется способность к движению; связь Луны с Венерой рождает красоту души, с Юпитером — мудрость, с Сатурном — душевную теплоту. Луна также оберегает от непосредственного воздействия Солнца эфирное тело человека, что позволяет ему быть замкнутым в себе я-существом.

Луна (серп Луны) представляет собой в определенном роде перевернутую над человеком чашу Грааля, из которой благие силы изливаются на его душу (рис. 161). Но чтобы их сознательно переживать, ему необходимо силой Солнца в себе образовать в «чаше» своего мозга эфирное

«сердце», эфирный мозг. Так становятся «рыцарями Грааля», способными эзотерически, т.е. изменяя весь состав своего существа, идти от Рождества Господня через Голгофу к Воскресению, к Пасхе. Но, решая эту задачу, человек наталкивается, в первую очередь, на противоречие между своим физически-физиологическим и душевным.

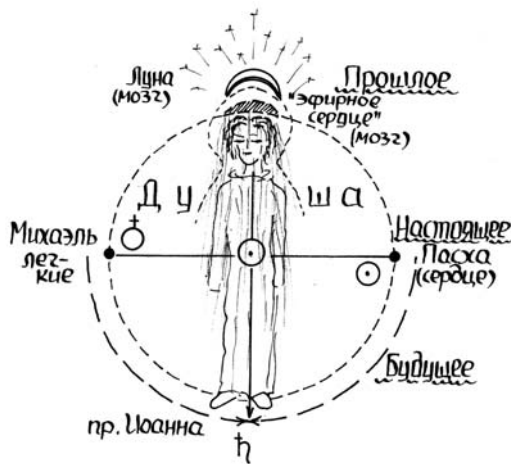


Рис. 161

которые пронизывают Землю солнечной жизнью и возвращаются назад, в Солнце, в его третью часть. Другой поток существ пронизывает Луну. Имеется и еще один род существ, которые, в то время как второй род существ идет к Луне, выходят из Солнца и возвращаются в него. В этой имажинации явлен прафеномен человека, ибо все перечисленные течения существ, их действия повторяются

и в человеке, в его большом и малом кругах кровообращения. Материальное выражение все это получило благодаря вмешательству Люцифера и Аримана.

Органическое начало в человеке благодаря христианским праздникам года постепенно претворяется в космически-духовное. А в целом человек оказывается в такой своеобразной констелляции, что, будучи продуктом и венцом природы, он основывает в ней свое чисто человеческое, душевно-духовное царство.

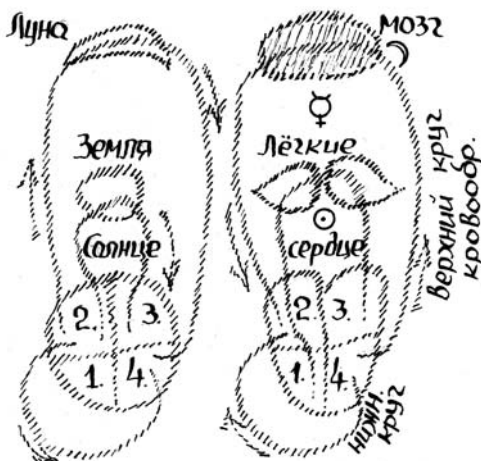


Рис. 162 (ИПН. 286, S.56–58.)

Благодаря лунным силам человек пришел к наследованию даже интеллектуальных, рассудочных, способностей. Но именно такую Луну и нужно преодолеть и развить свою индивидуальную эволюцию, где все будет строиться на творении собственных эфирных мысле-форм. В этом плане будущее человека заложено в его конечностях, которые духовно простираются за сферу Сатурна. Через Сатурн же, как говорит Рудольф Штайнер, на Землю идут высочайшие космически-моральные силы. «Великим выравнителем всех земных событий является Сатурн. ... В нашей человеческой жизни Сатурн имеет дело с тем, что живет в карме, что идет от воплощения к воплощению». (ИПН. 228, 2.9.1923.)

Силы Сатурна действуют на человека минуя его сознание, через волю, через систему конечностей и обмена веществ.*) Но уже под действием кругооборота года, природного и духовного, человек испытывает побуждение в Иоанновы дни искать сознательного отношения к своим конечностям и к силам Сатурна. Тогда констелляция человека в Солнечной системе начинает приобретать вид рождественской имажинации. Каждому человеку предстоит в будущем «встать» на серп Луны, претворить силы физической репродукции в силы духовной репродукции, в грудной сфере родить младенца духа, а головой простирается в мир неподвижных звезд, до сферы Манаса и даже выше. Этим путем идет человек, развивая созерцающую силу суждения, образуя эфирное сердце над головой, потом эфирный центр в области физического сердца и т.д.

В цикле года человек приходит в движение всем своим трехчленным существом. В нем совершается его собственное планетарное движение. Сделав вместе с Землей четверть годового круга, пройдя от Рождества до Пасхи, человек внутренне приходит в такое положение, в котором Луна, действовавшая зимой в голове, опускается в ритмическую систему. Имеется в виду при этом, конечно, действие лунных сил. Солнце, напротив, поднимается из ритмической в головную систему, а конечности в их ориентированности на осенний праздник Михаэля начинают опираться на духовное действие Земли, «встают» на Землю.

Еще через четверть круга, на Иоанна, головная система прострется в дали, до сферы Сатурна, Солнце опустится в ритмическую систему, а конечности обопрутся на Луну, т.е. Луна из ритмической системы опустится в систему обмена веществ и конечностей. Наконец, на Михаэля мышление человека получает тенденцию стать чистой волей, а Земля — воссоединиться с Солнцем.

Таким образом, голова человека проделывает в ходе года сложную эволюцию, идущую от Луны, через Солнце до Сатурна, а потом назад к Земле (рис. 163).

*) Мы помним, что имеется и другой аспект влияния Сатурна на человека, а именно на его нервно-чувственную систему.

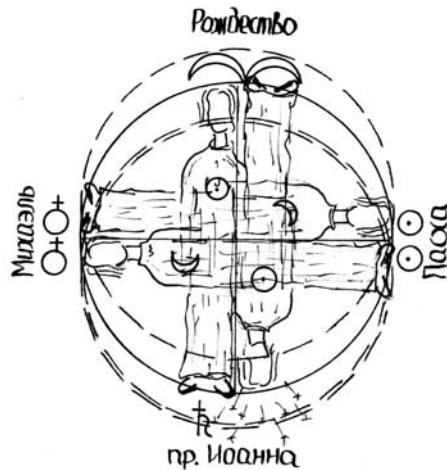


Рис. 163

мы накладываем на семеричность великих христианских праздников года в надежде таким способом открыть «Врата Природы» и войти в духовный мир.

4. Заратустра и Натанова Душа

Для земного человека кругооборот года представляет собой сферу обитания его тела, души и духа (я); в высоком макрокосмическом смысле год является совокупным выражением действия Манаса, Буддхи и Атма. Приходя к высшему Я во Христе, человек получает возможность свести в единство обе троичности и стать семичленным существом, простертым в будущее развитие мира за счет безграничного расширения самосознания.

Поскольку Христос низошел на Землю *из высей*, а Земля пришла навстречу Ему путем *эволюции*, то и возникла необходимость в двух мальчиках для персонализации соединения Христа с земным человечеством. Так Богом решалась указанная выше задача воссоединения троичностей, стоящая перед каждым человеком. И решалась она с помощью человека.

Соломонов мальчик Иисус (Евангелия от Матфея), в котором было воплощено самое зрелое Я человечества, Я великого посвященного Заратустры, родился (как было отмечено в начале главы) на несколько месяцев раньше Натанова мальчика (Евангелия от Луки), рождение которого мы празднуем 25 декабря. Это сообщение Рудольфа Штайнера (см. ИПН. 114, 18.9.1909) дает нам основание думать, что Заратустра родился в праздник Архангела Михаэля. Такое предположение представляется тем более вероятным, чем больше мы вдумываемся в уже проведенные нами исследования праздников года, характера их связи с эволюцией мира и человека

Но таков ведь путь человека от одной инкарнации к другой. И эту великую космическую эволюцию мы проделываем в предвосхищении каждый год.

Исполнен глубокого значения тот факт, что Земля в ходе годовых взаимодействий с планетами, следуя законам эволюции, подвигает человека к освобождению от бессознательного подчинения их влияниям, к овладению их силами как своими собственными. Правильно работая с «Философией свободы», мы идем навстречу такому действию Души и Духа планетной системы. Семеричность мышления

и др. Мы находим его даже необходимым и исполненным глубочайшего значения, способным еще на один шаг приблизить нас к пониманию тайны вочеловечения Бога.

С пра-отдаленных времен Заратустра связал себя с *посвященным водительством* развития человечества, идущего к выработке индивидуального Я. Рудольф Штайнер говорит, что Заратустра был посвящен Самим Христом в Мистериях Солнца. Следовательно, он имел совершенно особое отношение к пан-интеллигенции Солнца. Уже за 5–6 тысячелетий до Мистерии Голгофы эта интеллигенция открылась ему извне как Бог Солнца — Аура Маздао, и в нем он созерцал грядущего Христа. Благодаря этому он мог готовить импульс, который должен был принести на Землю Христос. В этой своей миссии Заратустра стал учителем, можно сказать, *ключевых* фигур дохристианского развития: Гермеса, Моисея, Пифагора. Тому из своих учеников, который позже перевоплотился как Гермес, он привил силу суждения, которая выступает в науках (см. ИПН. 266/1, S. 439f.; ИПН. 109, 15.2.1909). Другой ученик, перевоплотившийся позже как Моисей, воспринял от Заратустры учение о принципе развития, идущего путем столкновения *противоположностей*, например прошлого с настоящим, о том, что солнечному противостоит плотное земное, земная мудрость, которая, произойдя от солнечной мудрости, встает с ней в известное противоречие. Духом же, который при посвящении соединился с эфирным телом Моисея, был Архангел Михаэль (см. ИПН. 265, S. 407).

В своих воплощениях во времена вавилоно-халдейской культуры Заратустра был прямым служителем Михаэля, который тогда в Мистериях был известен под именем Мардук и почитался как сын Софии. В правление царя Кира II (VI век до Р.Х.) Заратустра, известный тогда как Назаратос, был учителем Пифагора, совершившего последнее подготовление к явлению Христа (см. ИПН. 266/1, S. 43f.). В Пифагоре учение Заратустры дошло до физического тела, в Моисее — до эфирного, в Гермесе — до астрального. Наконец, само «Я» Заратустры соединилось с безгрешной частью Души человечества, пришедшей на Землю как Натанов Иисус, а до того пронизывавшейся Христом с Солнца, из средоточия пан-интеллигенции.

Еще со времен древнеперсидской культуры известно было Заратустре, что Аура Солнца испытывает на Земле враждебное противодействие со стороны духа тьмы и материи Аримана. Иными словами, он первым осознал борьбу Михаэля с драконом, которая ныне в кругообороте года особенно усиливается осенью, на праздник Михаэля.

Из всего приведенного мы вправе сделать вывод, что с пра-отдаленнейших времен Заратустра стал земным служителем Михаэля совершенно особого рода: *он в древности совершал служение Михаэлю в духе современной миссии Михаэля.*

О Натановой Душе мы знаем, благодаря сообщениям Рудольфа Штайнера, что еще от времен, предшествовавших райскому грехопадению, с

нею пришел в особую связь Христос и затем неоднократно из духовных высей с ее помощью «подправлял» процесс индивидуализации земного человека, приходил к нему на помощь в моменты *эволюционных* кризисов, в *доисторические* времена.

Можно сказать, что Христос Сам готовил Натанову (Натановскую) Душу к тому, чтобы соединиться с нею на Земле. Архангел Михаэль вел земное человечество на встречу с нисходившим к нему Богом, вел через развитие земной индивидуальности и интеллектуальности. Заратустра — посвященный Христа и Лика Господня Михаэля, прошедший через особенно большое число земных воплощений. Михаэль подготовил его для служения Христу, так сказать, от имени человечества, снизу, из пространственно-временных отношений. И воплотиться Заратустре для служения Христу было лучше всего в конstellляции праздника Михаэля, в ее ориентированности на праздник Пасхи, и вообще — во всем комплексе свойств, присущих этому празднику человеческой индивидуальности. С другой стороны, трудно представить себе, чтобы вхождение в земную инкарнацию величайшего значения могло совершиться для большой индивидуальности вне особого положения Земли, планет, звезд или в неподходящей для него космической конstellляции, скажем в ноябре, когда господствуют силы Скорпиона.

В Натановом мальчике Иисусе, по сути говоря, вообще не было «я» в земном понимании этого слова, поскольку душа эта не имела опыта земных жизней. Она была — воплощенная нравственность и любовь, сфера же понятийного ей была совершенно чужда. Благодаря этому физическое тело Натанова Иисуса не испытывало тех разрушений, которые вызывает в нем развитие, ориентированное на выработку низшего «я».

Речь идет о процессе пеплообразования, которому подвержены все человеческие тела. Он уже во времена Мистерии Голгофы зашел так далеко, что начал наносить ущерб физическому телу в его божественном бытии*), фантому физического тела, как его называет Рудольф Штайнер. Фантом — это чистое, не материализованное физическое тело, каким оно было до райского грехопадения. После грехопадения фантом «развил сильную тягу к пеплообразующему началу. Тем самым, вместо того чтобы идти с эфирным телом человека, он пошел вместе с тем, что является продуктами распада. ... но фантом, каким он выработался в зонах древнего Сатурна, Солнца и Луны... должен был иметь притяжение лишь к растворяющимся соляным образованиям, вступая, таким образом, на путь улечувивания по мере растворения этих соляных образований». (ИПН. 131, 12.10.1911.)

Таким был фантом Иисуса, когда Его тело сняли с креста, — у него не было никакой связи с веществами земли. И когда тело «было набальзамировано, то произошло следующее: материальные вещества после погребения быстро улечувились, быстро перешли в элементы». (Ibid.) Восстал из

*) Об этом говорил ап. Павел как о болезни, которую он нес в себе.

гроба, воскрес чистый фантом. Духовное физическое тело Иисуса, фантом, явилось в своей бессмертной славе, как тело воскресения в Жизнедухе Христа.

Не всякие человеческие оболочки годились для такой Мистерии. Поэтому 42 поколения древнееврейский народ готовил для нее два особых физических тела. Иерархии хранили в духовных высях безгрешную Душу, Михаэль готовил самое зрелое Я. Соединить все это сразу же в одном теле при его рождении было невозможно, ибо речь тут шла о соединении земного с высочайшим небесным. Для этого требовался особый процесс развития, длившийся до 12-го года жизни Иисуса.

* * *

В этом месте наших рассмотрений мы должны сделать одну оговорку. Мистерия вочеловечения Бога столь колоссальна, глубока и неисчерпаема, что, исследуя сообщения о ней Рудольфа Штайнера, мы стараемся, насколько возможно, сузить наше рассмотрение, ограничить его рамками самой непосредственной задачи, сформулированной на титульном листе книги.

Принцип живого мышления коренится в эфирном теле, и его развитием обусловлено дальнейшее становление человеческой индивидуальности. От Отчей Основы мира изошло первооткровение — оно было Сыном, Логосом, жизнью. В человеке Отчее стало смертью и мыслящим сознанием. Это сознание необходимо воссоединить с жизнью. Для этого Бог-Сын должен был стать Человеком. Он воскресил физическое тело *в Своей* сфере, в Жизнедухе. В эволюционной «чаше» эта сфера простирается от зона древнего Солнца к зону Венеры. Туда стремится возвысить Христос «горизонталь» человеческой души. Ее представителем перед Христом выступил Заратустра. Зрелому Я соответствует и зрелая душа. Поэтому Заратустра имел задачу принести человечеству то, на что способна зрелая душа. Способна же она была в Заратустре на многое: она была развита в нем *до осознания индивидуального Жизнедуха*. Потому и смогло эфирное тело Иисуса из Назарета, проработанное от 12 до 30 лет Я Заратустры, отождествиться с Я-Жизнедухом Христа.

Заратустра, говорит Рудольф Штайнер в другой лекции, был Бодисаттвой; Бодисаттвой же «называется человек, достаточно воспринявший в себя Буддхи, Буддхи Земли. .. Лишь когда воспринято все знание Земли, что делает человека способным на (субстанциональное. — *Авт.*) творчество, он становится Бодисаттвой». (ИПН. 93а, 1.10.1905.) Он осуществляет в себе, таким образом, синтез высшего Я с эфирным телом.

О Заратустре можно сказать, что он претворил душу рассудочную в душу инспирации, предвосхитив тем самым довольно отдаленную цель других людей, когда они эфирный центр созерцания в мозгу — вернее, над

головой — опустят в область сердца. Такая выработка души требовалась и Натанову Иисусу, ибо Импульс Христа с особой силой действует в душе рассудочной. И это сделал для Натановской Души Заратустра.

В цикле праздников года душа рассудочная действует по оси, соединяющей праздник Михаэля с Пасхой. Это констелляция Лев — Водолей, что в человеке выражается в связи Я с ритмической системой. И, фактически, всю эту взаимосвязь принес Заратустра — уже в Натановом Иисусе, с которым он соединился на его 12-м году своим Я — на встречу со Христом на Иордане.

То, что мы рассмотрели ранее как вертикальную ось креста эволюции, креста системы природы, представлено в Мистерии вочеловечения Христа в Натановской Душе. Для помощи человечеству, оказанной через эту Душу Христом до Его нисхождения, характерно то, что она пришла *не из эволюционного процесса, а свыше*, прямо из духа, и только потом соединилась с эволюцией и стала действовать в ней. Мы имеем тут дело с универсальной вертикалью духа, которая как ось симметрии мира определяет каждый момент его настоящего, где прошлое претворяется в будущее. Ее действием постоянно снимается ставшее, чтобы еще на ступень выше взойти к индивидуальному. По этой оси человек восходит к нравственным интуициям. Это ось *рождений нового*. И то, что родилось в ту святую ночь с 24 на 25 декабря, было совершенно новым, было душой, никогда еще не нисходившей на Землю. Тридцать лет спустя вдоль этой же оси в Иисуса из Назарета нисшел Христос. Рождество и Крещение образуют в этом смысле единство. Вдоль этой оси человек восходит в Иоанново время в небесные выси Софии.

Если горизонтальная ось креста эволюции, по которой движется Заратустра, состоит из *семичленных* метаморфоз, то вертикальная ось, вертикаль духа, явленная жертвенными деяниями Христа, *трижды трехчленна*. В этой девятичленной целостности организующим ее принципом, десятым членом (вспомним десятистраничную книгу), является Сам Христос. Свои первые три жертвенные деяния Он совершил через посредство безгрешной части души человечества в Лемурийскую и Атлантическую коренные расы.*) Четвертым деянием, которое трехчленно в себе, была Мистерия Голгофы — в ней Рождество и Крещение образуют первый акт, смерть и воскресение — второй акт, третьим актом является Вознесение (рис. 164). Наконец, в Своем втором Пришествии Христос откроется людям на ступенях имагинации, инспирации и интуиции, т.е. троекратно.

Итак, мы установили единство креста мировой эволюции, который одновременно есть крест системы природы, и креста духовно-природного кругооборота. В прямой связи с ними находится двухосновная структура триединой души, описание которой было дано во II-м цикле 9-й главы

*) См. об этом подробнее ИПН. 152, 6.3.1914; ИПН. 149, 30 и 31.12.1913.

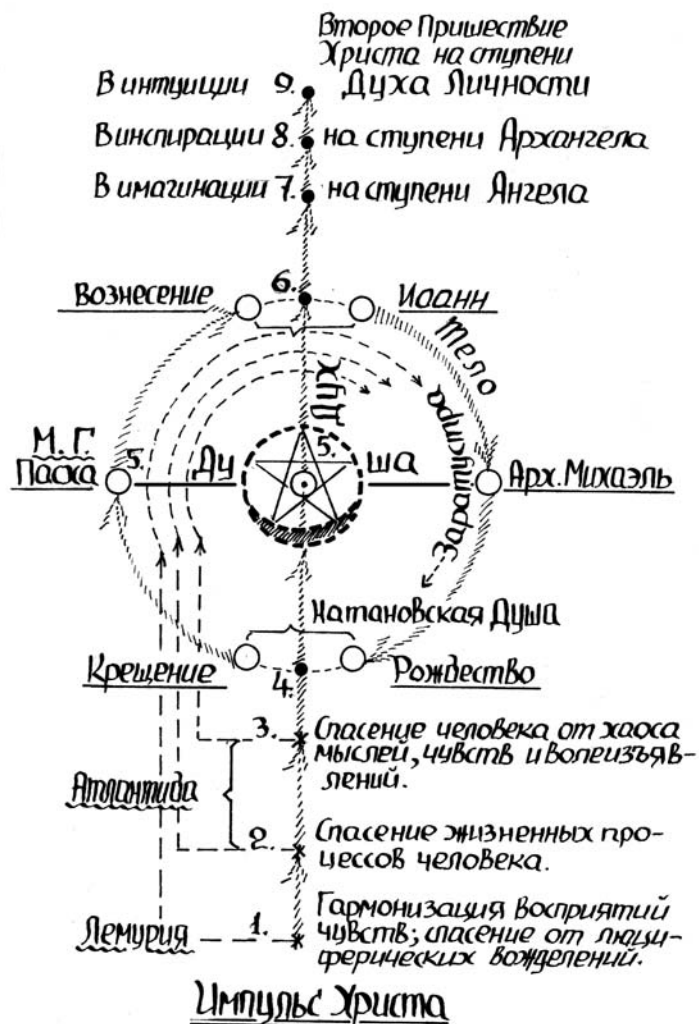


Рис. 164

«Философии свободы». Характерологическая предрасположенность есть в таком случае «горизонталь» души, показанная в годовом круге на рис. 164. За пределами души сознательной, но еще не в сфере Самодуха, она приходит со временем к сознательному переживанию чисто духовного содержания: понятийных интуиций, выступающих в моральном побуждении как «практический разум». В них человек живет как в собственном действительном высшем Я, где объективное и субъективное мира сливаются в единство, не снимая при этом одно другое, — в *высшее* единство.

«Вертикаль» духа соответствует понятийной основе, которая образована уровнями сознания, восходящего от рефлексии к идеальному восприя-

тию, от обособления в эгоцентризме диалектики к самозабвению в любви к объекту познания, к понятийным интуициям, в которых приходит в действие «моральная фантазия».

Как, может быть, самая христианнейшая из книг современного и будущего человечества предстает нам «Философия свободы». Принцип Натаповской, безгрешной Души человечества ведет нас к овладению методом интуитивного нравственного наблюдения. Путем Заратустры и соломона Иисуса идем мы к выработке триединой души, нашей индивидуальной жизни, способной сохранить себя и на высотах чистого мышления. К Жизнедуху Христа восходим мы в последнем случае, и к Самодуху — в первом. В нашем высшем Я они сливаются в единство живого сознания. Зрелое Я и невинная душа — таковы суть две вещи, необходимые для овладения свободой духа, который со временем приведет нашу плоть к воскресению.

5. Имманентизм Бога миру

Пройдя через Мистерию Голгофы, Бог окончательно стал имманентен миру во всех его феноменах, включая душевно-духовную жизнь человека. Это значит, что достижение окончательных целей нашего эволюционного цикла поставлено в зависимость от развития человека. Через точку его Я должна со временем пройти вся вселенная природы. Первый шаг на этом пути делается тем, что, рождая нравственные интуиции, человек начинает

переводить уже существующие четыре царства природы в пятое — чисто человеческое. И когда сам он взойдет еще выше, на его нынешнее место поочередно встанут низшие царства природы. Прибегнем опять к рисунку, чтобы пояснить ход наших мыслей (рис. 165).

Мы уже говорили, что из некоей точечности, которая есть символ всеединства, открылся единый Бог Вселенной. Его откровение явило себя как три Ипостаси, как три силовых, творящих, субстанциональных мировых луча, организующих структуру Мироздания, жизнь и деятельность его существ. Это лучи Божественной Силы, Любви, Мудрости. Они дарят бытие из чистой любви к поступку. Такова мораль-



А. — исходное единство мира
В. — будущее единство мира

Рис. 165

ная фантазия Бога. Деятельностью Первой Иерархии дарящая Любовь Бога была сконцентрирована на рождении новых Я-сущест. Так возник новый центр единства трех Божественных лучей (точка В; рис.). Любовь перешла в инобытие, и первым ее выражением здесь явилось низшее человеческое «я». Оно пока слабо, но к нему устремлен поток вселенских сил. *И именно в этой точке «я» зреет грядущее единство мира.* В эту точку перетекает вся полнота Божественного откровения. В конце эона Вулкана Бог, выражаясь образно, не вернется назад, в единство в точке А. Для этого ему пришлось бы *упразднить* все Им уже сотворенное. Подобного желает Люцифер, в надежде, что если мир будет «свернут» в свою исходную точку, то он, Люцифер, и будет господствовать в нем. Этому намерению Люцифера соответствуют все надежды людей просто вернуться в лоно Бога, оставив этот «утонувший в грехе» мир.

Бог движется в Свое будущее единство вместе со *всей* совокупностью Своих творений. Там все они станут подобны Ему — вселенски в своих Я — и, не утрачивая своего индивидуального, сольются с Богом в единстве. Благодаря этому и Бог обретет новое качество. Его нельзя описать рассудочно, но если воспользоваться образом, можно, скажем, первоначальное единство (А) представить себе как лишенное цвета, а будущее (В) как играющее многообразием цветовых оттенков, привнесенных в него новообразовавшимися Я.

Разумеется, обе точки всеединства суть *одна и та же* точка, но с позиций эволюционизма — их две. Иначе развитие было бы невозможно.

За точку будущего единства ведет борьбу Ариман, стремясь утвердить в ней закон эгоцентризма. На самом же деле в ней должен идти процесс *овнутрения* путем отождествления, достигаемого силой любви. Любовь может быть безграничной, если человек в своем стремлении будет един с Богом, Который излился в мир, отождествился с ним и как бы тоже *пробывает в пути*, что, однако, не следует представлять себе упрощенно, ибо Сам Бог — выше Своего откровения.

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ

Глава 13 (б). Ценность жизни. (Пессимизм и оптимизм)

Пришла пора обратить внимание на то, что многие главы во второй части «Философии свободы» имеют подзаголовки. Поскольку в книге нет ничего случайного, то и в них должен заключаться какой-то смысл. Каков он?

Мы уже давно заметили, что третья часть книги состоит не из семи, как две первые, а всего лишь из одной главы. Ее, в определенном смысле, могло бы не быть совсем; ею мог бы быть сам мыслящий читатель. В нем, по сути говоря, должны прийти к синтезу первая и вторая части. Но задача эта, разумеется, пока что никому не по плечу. Ну и, согласно основному закону семичленной метаморфозы, книга должна вырастать из трехчленности и возвращаться в нее. Закон этот в структуре всей книги носит усложненный характер. Ее основополагающая трехчленность — это физическое, эфирное и астральное тела человека, заключающие в себе всю истекшую эволюцию мира, какой она была поволена Божественным Троицизмом. Так сказать, «рабочая» трехчленность, с помощью которой Я-сознание совершает работу преобразования троединой телесности в духе индивидуальной эволюции, образована мышлением, чувствованием и волею. Третья трехчленность, в которой две первые пронизывают одна другую, образована телом, душой и духом.

Все три указанные трехчленности работают в структуре «Философии свободы». Ее первая часть имеет дело с телом человека в его высшем выражении: в способности служить мыслящему сознанию. Сознание же в нашем цикле эволюции семичленно. Его члены (уровни) находят свое низшее отражение в субъекте в семи элементах мыслительной метаморфозы.

Вторая часть «Философии свободы» имеет дело с индивидуальной жизнью человека, с его душой, в которой зарождается низшее «я» и поднимается до Я высшего. Душа семичленно откликается на семичленную метаморфозу мышления. В наших рассуждениях мы осветили этот процесс в ключе гносеологии и онтологии. Индивидуальный дух человека в настоящее время во все большей мере проявляет действие в себе высшего Я. Оттого возрастает его единство, которое есть основа всех единств, к каким приходит человек. В будущем дух этот образует единство также и высшего, обусловленного мировой эволюцией трехчленного духа человека, состоящего из Манаса, Буддхи и Атма. Я в человеке есть универсальный системообразующий принцип всего его существа. Я-дух человека выражен в третьей части «Философии свободы». Но он работает и в двух других частях книги по принципу присущего человеку целеполагания, в котором будущее способно влиять на ведущую к нему причину. Мы хорошо поймём

это, уделив достаточно внимания принципу «познания разом», свойственному созерцающему мышлению, которым обусловлены уже рассмотренные нами ранее «сферические» структуры мышления. Действием Я-духа был в первой части вызван тот феномен мышления, в силу которого содержательные элементы (1, 3, 5, 7) в составе семи циклов глав образовывали свои семичленности (они показаны в соответствующих таблицах).

Я-дух продуцирует семичленные единства. Сам же он тяготеет к триединству, имея свой прафеномен непосредственно в Божественной Троице. Эта его природа и сказывается в двойных заголовках второй части. Все заголовки первой части однозначны. Это часть-тезис. Вторая часть — антитезис — имеет двухаспектные заголовки. Даже главе 9 можно, по сути говоря, дать еще одно название: «Триединая душа и идея свободы». Двухаспектные же заголовки означают в науке намерение решать проблему диалектически.

Возьмем, например, главу 10. Уже само ее название — «Философия свободы и монизм» — предполагает двойное: либо единство того и другого, либо их противоположность. Такова проблема, и ее предстоит решать. Она, правда, не нова. Мы уже занимались ею и почти уже решили ее. Однако и на этот раз мы ещё не можем в начале главы определенно сказать, к какому выводу придем в ее конце. Главу можно было бы назвать и по-другому, например: «Монизм философии свободы». В таком случае ее содержание должно было бы принять отчасти догматический характер.

Но если бы во второй части «Философии свободы» господствовал лишь принцип антитезиса, да еще в чисто диалектическом выражении, то это привело бы к необходимости и в третьей части дать семь глав и тем ослабить активность читателя в работе над книгой. Выход из положения найден оптимальный и закономерный: во второй части за счет ее онтологичности роль читателя актуализируется: он становится объектом и участником онтологически-диалектических рассмотрений. Поэтому в главе 11 исследуется назначение человека, что соответствует духу третьей части с ее «последними вопросами», с ее «выводами монизма», но ответ на вопрос ищется в сущностном противостоянии целей мира и целей человеческой жизни. В этом противостоянии скрыто присутствует полярность индивидуального и родового, синтез которого — в Я-духе.

В главе 12 единая идея Я-духа дана в основном заглавии: «Моральная фантазия». Родается же она не без помощи противоположности дарвинизма и нравственности. Такова и «ценность жизни» (глава 13) — она находима лишь в Я-духе, который колеблется между односторонними переживаниями (ведь во второй части мы имеем дело с душой человека) пессимизма и оптимизма. Так незримо работает третья часть во второй, готовя читателя к тому, чтобы он непротиворечиво, органично взошел от теории познания к онтологии бытия, от семичленных метаморфоз — к сущностному триединству и единству, к Я.

Двухаспектность, онтологическая диалектичность глав во второй части

начинается с главы 9. Вспомним, с каким напряжением должен был там работать Я-дух, восходя между характерологической предрасположенностью и понятийной основой к свободному мотиву деятельности. В таком случае *шесть* глав второй части образуют вместе с «Выводами монизма» особую *семичленность*, которую с семичленностью первой части соединяет глава 8 (октава) — 15-й член в структуре книги. Содержание главы лишь указывает на принцип, совершающий метаморфозу первых семи глав в последующие семь (считая «Выводы монизма»). И принцип тот есть *нижнее* «я» человека. Так субъект познания включается как составная часть в структуру книги и в методологию Антропософии. Третья часть «Философии свободы», взятая сама по себе, соединяет две первые ее части в единство под знаком *высшего Я*.

* * *

Тринадцатая глава в семичленном цикле мышления соответствует его шестому элементу, в котором правит принцип индивидуализации. А что может быть ближе индивидуальной душе, чем мысле-переживание пессимизма и оптимизма? Это самая экзистенциальная из всех философий — философия души. Но тому, кто еще не успел оценить достоинства созерцания, глава может показаться чрезмерно растянутой. В случае интеллектуального подхода ее просто невозможно дочитать до конца. Иное дело, когда мы поймем, что в главе созерцание — диалектично, оно призвано показать в качестве синтеза *самоочевидность* определенных вещей, т.е. *опытом души повлиять на мировоззрение*.

К самоочевидности определенных выводов мы приходили, перемещая сознание из четвертого в пятый элемент. На этот раз от нас не требуется сознание метаморфизировать, ибо созерцание дано чисто феноменологически, в нем мысль и чувство должны работать в тесном единстве, которое им может даровать Я. В таком случае познание заключает в себе *терапевтический* эффект. Этой именно причиной и объясняется размер главы. В ней мы подошли к тому, чтобы монизмом *уврачевать* дуализм, раздвоенность души, вызываемую всевозможными теориями двух миров, ставшими жизненным настроением. Длительность курса терапии определяется иными критериями, чем длительность теоретического рассмотрения. С этой точки зрения глава длится столько, сколько необходимо, чтобы освободить душу от демонов раздвоенности и уныния и понять-пережить истинную ценность жизни.

Главу можно пережить как здоровую антитезу психоанализу. В ней мы начинаем особенно остро чувствовать, что кризис познания, с которым шла борьба в первой части, способен обернуться кризисом жизни. Дуализм и непознаваемость, когда мы покидаем чистую сферу философии,

вызывают в душе депрессии, из которых нет трансцендентного или метафизического выхода. Лишь правильно возведенная наука свободы способна победить угнетающее настроение и философию пессимизма, а также поверхностность оптимизма, но не абстрактным, а познавательно-терапевтическим методом.

Относительно предыдущего содержания в главе 13 дается ответ на следующий, неизбежно встающий в эпоху релятивизма, вопрос: Ну хорошо, мы восприняли нравственные интуиции, но что дает нам их осуществление? Всякая деятельность связана со страданием, но может приносить и радость. Так эти радость и страдание — не реальнее ли они каких угодно целей? — Такова в данном случае позиция все того же наивного реалиста с его опорой на мир восприятий.

Вопрос о «реальной» ценности жизни подвергает человеческую свободу серьезному испытанию. В своей внутренней противоречивости он встает с такой же элементарной силой, как и вопрос, с которого начинается первая глава. Входя с идеей свободы в жизнь души, мы, в известном смысле, должны всю проделанную работу познания начать сначала. Поэтому не случайно глава 13 чем-то напоминает главу 1. Обе они имеют по пять циклов — микрокосм в них с особой силой познает себя. Также и содержанием, в особенности цикла I, глава 13 напоминает главу 1.

Все эти параллели не случайны, а закономерны. Они обусловлены природой числа 13, которое выражает единство 12-ти, а также является новым началом. Главу 1, как начало, можно было бы, и даже следовало бы, продумать в круге зодиакально обусловленных 12-ти мировоззрений. *Главу 13 следует продумать внутри 12-ти предыдущих глав, поставив ее в центр их круга.*

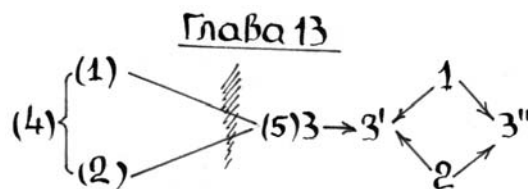
В первой главе индивидуальный принцип заявил о себе познавательно; в главе 13 тот большой тезис-субъект познания (гл. 1) является вновь, имея задачу стать субъектом свободной жизни. Чтобы смочь правильно пережить главу 13, нужно постараться еще раз, в воспоминании-представлении, пережить себя централизующим, системообразующим принципом в совокупности предшествующих 12-ти глав, в которых мы познали науку и лишь отчасти — действительность свободы. Уже само начало главы 13 указывает нам на эту задачу. Мы сталкиваемся здесь с совершенно своеобразной диалектической конструкцией. Она в некоем роде оказывается вывернутой наизнанку. Она начинается сразу с синтеза, а ее тезис и анти-тезис остались в предшествующих рассмотрениях. Более того, начало главы напоминает даже пятый элемент, рождающийся из созерцания того, что встает в воспоминании всего пройденного ранее. Это ни в коей мере не абстрактная постановка вопроса.

ЦИКЛ I

- (5.) 3. Вопросу о цели или назначении жизни (см. стр. 736) эквивалентен вопрос о её ценности.

Именно вопрос о ценности жизни должен всплыть в нашем идеальном восприятии того, что ранее предстало нам как познание возможности свободы.

Лишь по содержанию, но не по структуре, начало главы 13 напоминает начало главы 1. Структура же обусловлена тем, что субъект познания переживает себя теперь находящимся в позиции идеал-реалиста. Поняв, в чем состоит идея свободы, он должен спросить себя: а повышает ли она ценность моей жизни? Ведь это, пусть и верная, но всего лишь идея. С нею необходимо заново встать в центр зодиака мировоззрений (см. далее рис. 168) и посмотреть, способна ли она дать ему *новую ценность* за счет ценности свободной жизни индивидуального духа. Такого рода завершение и одновременно полагание нового начала и обуславливает сложную конструкцию диалектической триады первого цикла главы, которой главе как бы задается тональность. Его тезис есть, по сути, синтез того, что развивалось ранее, в других главах. Результаты тех рассмотрений являются теперь до некоторой степени даже в виде идеального восприятия (см. схему). Затем начало цикла получает другое, обращенное к дальнейшему содержанию лицо: синтез-тезис (3) метаморфозируется (3'), и затем следуют образующие его обычные тезис и антитезис. Диалектическая триада оказывается, таким образом, вывернутой. Но тезис (1) и антитезис (2) также двулики и на другой стороне образуют еще один синтез (3''), с которого, собственно, и начинается цикл I.



Схема

ЦИКЛ I

- (5.) 3. Вопросу о цели или назначении жизни (см. стр. 736) эквивалентен вопрос о её ценности.
- 3' В отношении их мы встречаемся с двумя противоположными взглядами, а между ними — со всеми мыслимыми промежуточными попытками их примирения.
1. Согласно одному из этих взглядов, утверждается: мир настолько хорош, насколько только можно себе представить, а жизнь и деятельность в нём есть благо неизмеримой ценности. Всё в нём предстаёт как гармоничное и целесообразное взаимодействие и достойно изумления. Кажущееся злым и дурным с высшей точки зрения также

познаётся как добро, потому что оно представляет собой благотворную противоположность добру; мы ещё лучше можем оценить последнее, когда оно оттеняется первым. И зло не есть нечто поистине действительное; мы ощущаем как зло только меньшую степень блага. Зло есть отсутствие добра, а не что-то такое, что имеет значение само по себе.

2. Согласно другому взгляду, утверждается: жизнь полна мучений и бедствий, страдание повсюду перевешивает удовольствие, горе перевешивает радость. Существование есть бремя, и небытие следует при всех обстоятельствах предпочесть бытию.
- 3." Главными представителями первого взгляда, оптимизма, следует считать *Шефтсбери* и *Лейбница*, а представителями второго, пессимизма, — *Шопенгауэра* и *Эдуарда фон Гартмана*.

Синтез 3'–3" предельно прост по сравнению с синтезом 3. Понятно — почему. В одном случае у нас зрелый плод, в другом — новое начало, и ему предстоит пройти путем, пройденным нами в главе 1. Мы вновь стоим перед дилеммой: свободен-несвободен, — но познавать, решать ее мы будем главным образом в созерцании феноменологии не столько духа, сколько *души* известных философов. Лишь созерцание мнения Спинозы, проделанное в главе 1, напоминает нам работу, к которой мы теперь переходим в элементе 4. Он большой по размеру, и в нем представлены оба взгляда на новую проблему.

4. По мнению Лейбница, наш мир является наилучшим, какой только может быть. Лучший — невозможен. Ибо Бог добр и мудр. Добрый Бог *хочет* сотворить лучший из миров; мудрый *знает* этот мир; он может отличить его от всех других, худших. Только злой или немудрый бог мог бы сотворить более плохой мир, чем наилучший из возможных.

Кто исходит из этой точки зрения, может легко начертать человеческой деятельности направление, которое она должна принять, чтобы сделать свой вклад на благо мира. Человеку надо только раз узнавать Божью волю и вести себя сообразно с ней. Если он знает намерения Бога относительно мира и человеческого рода, то и поступки его окажутся верными. И он будет чувствовать себя счастливым, имея возможность к остальному добру присоединить ещё своё. Таким образом, с оптимистической точки зрения, жизнь стоит жизни. Она должна побуждать нас к участию в ней и содействию ей.

Иначе представляет себе дело *Шопенгауэр*. Он мыслит себе мировую основу не как всемудрое и всеблагое существо, а как слепой порыв (*Drang*), или волю. Вечное стремление, непрестанная жажда удовлетворения, которое никогда не может быть достигнуто, — вот основная черта всякого воления. Ибо лишь только бывает достигнута одна желанная цель, как тотчас же возникает новая потребность и т.д. Удовлетворение может всегда иметь лишь ничтожно малую длительность. А всё остальное содержание нашей жизни есть неудовлетворённое влечение, т.е. недовольство, страдание. Стоит же

слепому порыву притупиться, и мы лишаемся всякого содержания; бесконечная скука наполняет наше существование. Поэтому относительно лучшим является подавление в себе желаний и потребностей, убийство волеяния. Шопенгауэровский пессимизм ведёт к бездействию, его нравственная цель — *универсальная лень*.

Существенно иначе пытается обосновать пессимизм и использовать его для этики Гартман. Следуя излюбленному стремлению нашего времени, Гартман пытается обосновать своё мировоззрение на *опыте*. Из *наблюдения* жизни хочет он добыть ответ на вопрос, что перевешивает в мире — удовольствие или неудовольствие. Он проводит перед разумом смотр всему, что представляется людям как добро и как счастье, чтобы показать, что всё кажущееся удовлетворением при более точном рассмотрении оказывается *иллюзией*. Это иллюзия, когда мы верим, что в здоровье, юности, свободе, обеспеченном существовании, любви (сексуальном наслаждении), милосердии, дружбе и семейной жизни, чувстве чести, почёте, славе, господстве, религиозном утешении, занятиях наукой и искусством, надежде на потустороннюю жизнь, участии в культурном прогрессе мы имеем источники счастья и удовлетворения. При трезвом рассмотрении оказывается, что каждое наслаждение приносит в мир гораздо больше зла и несчастья, чем удовольствия. *Неприятность похмелья всегда больше, чем приятность опьянения*. Страдание [неудовольствие] намного преобладает в мире. Ни один человек, даже и относительно счастливый, не согласился бы, если его спросить, второй раз прожить свою убогую жизнь. Поскольку, однако, Гартман не отрицает присутствия в мире идеального (мудрости) и даже признаёт за ним одинаковое право [на существование] наряду со слепым порывом (волею), то своему Первосуществу он может приписать сотворение мира лишь с целью посредством мирового страдания прийти к мудрой мировой цели. Но страдание существ мира есть не что иное, как страдание самого Бога, ибо жизнь мира, как целое, тождественна с жизнью Бога. Всемудрое же Существо может видеть свою цель только в избавлении от страдания, а поскольку всякое существование есть страдание, то — и в избавлении от существования. Перевод бытия в гораздо лучшее небытие есть цель мирового творения. Мировой процесс есть постоянная борьба против страдания Бога, которая в конце концов кончится уничтожением всякого существования. Таким образом, участие в уничтожении существования — вот в чём состоит нравственная жизнь человека. Бог сотворил мир, чтобы через него избавиться от своего бесконечного страдания. Мир «надо рассматривать, в некотором смысле, как зудящую сыпь на Абсолютном», посредством которой его бессознательная целебная сила освобождает себя от внутренней болезни, «или же как болезненный вытяжной пластырь, который накладывает на себя всеединое Существо, чтобы внутреннее страдание извлечь сначала наружу, а затем совсем устранить его». Люди суть члены мира. В них страдает Бог. Он сотворил их, чтобы раздробить своё бесконечное страдание. Боль, которой страдает каждый отдельный из нас, — это только капля в бесконечном море божественной боли. (Гартман. «Феноменология нравственного сознания», стр. 866 и след. нем. изд.).

Человек должен проникнуться сознанием того, что погоня за индивидуальным удовлетворением (эгоизм) есть глупость, и должен руководствоваться единственно задачей посвятить себя, путем самоотверженной отдачи себя мировому процессу, избавлению Бога. В противоположность пессимизму Шопенгауэра, пессимизм Гартмана ведёт нас к самоотверженной деятельности, направленной на служение возвышенной задаче.

Мы еще раз напоминаем: глава предполагает вызвать в нас терапевтический эффект; у нее специфическая ритмика. Чтобы соединиться с ней, нужны покой и даже определенная безмятежность. Ради этого нашему интеллекту дается *минимальнейшая* нагрузка. В синтезе 3'–3'' она состояла в простой констатации факта: проблема существует, в философии имеются оптимисты и пессимисты. Можно представить себе, что читатель находится в кабинете доброго и очень опытного психотерапевта (а врачевать тут нужно целое человечество; в этом и вопроса нет*). Минимально напрягая истощенный интеллектуализмом рассудок пациента, врач-мыслитель стремится вызвать в его душе максимальный укрепляющий Я лечебный эффект.

Может показаться, что элемент 4 представляет собой лишь расширенное изложение элементов 1 и 2. Но это не так. Те элементы нужны были нам для того, чтобы начать познание, *предметом* которого являются два простейших в своей непосредственности жизнеощущения: мажорное и минорное. Нужно было поставить их в центр внимания познавательно. И затем было сказано: нужно обратиться к Лейбницу, Гартману и др., но при этом не спекулировать по поводу их воззрений, а попробовать отождествиться с ними и пережить их, что мы и сделаем в элементе 4. Из созерцания его содержания, опять-таки как наипростейшее, подстать синтезу 3'–3'', является вопрос:

5. Однако как обстоит дело с обоснованием этих взглядов на опыте?

Вопрос родился индивидуально в нас, и его дальнейшая метаморфоза, индивидуализация состоит, так сказать, в «пересозерцании» элемента 4. То есть мы вновь попробуем соединиться с ним, но уже перенеся его целиком в свою заинтересованную душу. Под руководством терапевта-мыслителя мы сопереживаем то, к чему пришли известные философы, и сопоставляем с собственным опытом, и так *выходим из тупиков*. В этом месте мы невольно вспоминаем период из жизни Рудольфа Штайнера, когда он занимался воспитанием двух душевно больных детей и с помощью педагогических приемов сделал из них здоровых людей. Позже он говорил о той своей работе, что ему приходилось долго готовиться к каждому уроку, поскольку дети не выносили продолжительного интеллектуального напря-

*) В особенности западноевропейское человечество.

жения, и нужно было искать способ и форму, как в короткий срок дать им необходимое учебное содержание.

6. Стремление к удовлетворению — это порыв жизненной деятельности выйти за пределы жизненного содержания. Существо голодно, т.е. оно стремится к насыщению, если его органические функции для своей дальнейшей деятельности требуют притока нового жизненного содержания в форме пищи. Стремление к почёту состоит в том, что человек считает свою личную деятельность ценной лишь в том случае, если к ней присоединяется признание извне. Стремление к познанию возникает у человека тогда, когда миру, который он может видеть, слышать и т.д., чего-то не достаёт до тех пор, пока он его не понял. Исполнение стремления вызывает в стремящемся индивидууме удовольствие, неудовлетворение — недовольство. При этом важно заметить, что удовольствие и недовольство зависят лишь от исполнения или неисполнения моего стремления. Само стремление ни в коем случае не может считаться неудовольствием. Поэтому если выясняется, что в момент исполнения одного стремления сейчас же возникает другое, то я не вправе говорить, что удовольствие породило для меня недовольство, ибо при всех обстоятельствах наслаждение вызывает желание его повторения или получения нового удовольствия. Только когда желание наталкивается на невозможность его исполнения, я могу говорить о неудовольствии. Даже и в том случае, когда пережитое наслаждение вызывает во мне потребность в ещё большем или более утончённом переживании удовольствия, я вправе говорить о вызванном благодаря первому удовольствию недовольстве только в тот момент, когда окажется, что я лишён средств пережить большее или более утончённое удовольствие. Лишь когда недовольство возникает в качестве естественного последствия наслаждения, как, например, при сексуальном наслаждении у женщины, из-за родовых мук и труда по уходу за детьми, могу я в наслаждении находить источник страдания. Если бы само стремление вызывало недовольство, то устранение стремления должно было бы сопровождаться удовольствием. Но на самом деле имеет место обратное. Отсутствие стремления в нашем жизненном содержании вызывает скуку, а скука соединена с недовольствием. Но так как стремление может, естественно, длиться долго, пока не наступит его исполнение, а до тех пор мы довольствуемся надеждой на него, то надо признать, что недовольство не имеет ничего общего со стремлением как таковым, но зависит исключительно от его неисполнения. Итак, Шопенгауэр при всех обстоятельствах не прав, когда желание или стремление (воление) сами по себе считает источником страдания.

В действительности же верно даже обратное. Стремление (желание) само по себе создает радость. Кому не известно наслаждение, доставляемое надеждой на достижение отдалённой, но сильно желаемой цели? Эта радость сопровождает работу, плоды которой достанутся нам только в будущем. Такое удовольствие совершенно не зависит от достижения цели. А когда затем цель бывает достигнута, то к удовольствию стремления присоединяется удовольствие от исполнения, как что-то новое. Но если бы кто-нибудь сказал,

что к неудовольствию от недостигнутой цели присоединяется еще и неудовольствие от обманутой надежды и делает в конечном счёте неудовольствие от неисполнения ещё большим, чем возможное удовольствие от исполнения, то ему следует возразить, что на деле всё может быть наоборот: воспоминание об удовольствии, испытанном, когда желание ещё было далеко от исполнения, нередко действует смягчающим образом на неудовольствие от неудавшегося исполнения. Кто в момент крушения надежд восклицает: я сделал всё, что мог! — тот сам служит доказательством этого утверждения. Счастливое чувство воодушевления, переживаемое от сознания, что ты посылно желал лучшего, упускают из виду те, кто каждое неисполнившееся желание сопровождает утверждением, будто несостоявшейся оказалась не только радость от его исполнения, но разрушено и само наслаждение желанием.

Исполнение желания вызывает удовольствие, а неисполнение — неудовольствие. Но отсюда нельзя заключать, что удовольствие состоит в удовлетворении желания, а неудовольствие — в неудовлетворении его. Как удовольствие, так и неудовольствие могут возникнуть в каком-нибудь существе, вовсе не будучи следствием желания. Болезнь есть страдание, которому не предшествует никакого желания. Если бы кто-нибудь вздумал утверждать, что болезнь есть неудовлетворённое желание здоровья, тот сделал бы ошибку, приняв само собой разумеющееся и недоведённое до сознания желание не заболеть за положительное желание. Когда кто-нибудь получает наследство после богатого родственника, о существовании которого он не имел ни малейшего понятия, то этот факт наполняет его удовольствием без предшествовавшего ему желания.

Итог цикла подвел нас к рассудочному выводу, но мы даже не заметили, как он родился, как безмятежно созерцающая душа сама запросила совета у рассудка.

7. Итак, если бы кто-нибудь захотел исследовать, на чьей стороне перевес — на стороне ли удовольствия или неудовольствия, то он должен был бы учесть: удовольствие от желания, удовольствие от исполнения желания, а также удовольствие, достигающееся нам без всякого желания. На другой странице книги его счетов будут стоять: неудовольствие, причиняемое скукой, неудовольствие от неисполненного стремления и, наконец, то, которое постигает нас без нашего желания. К последнему роду принадлежит также неудовольствие, причиняемое нам навязанной, не нами самими выбранной работой.

В следующем цикле не остается ничего иного, как вплести в наши созерцания определенную интеллектуальную нагрузку. Не без оттенка юмора Рудольф Штайнер предлагает нам заняться в духе наивного реализма «статистикой чувства».

Второй цикл образует антитезу к циклу I. Она — архетипична. Это противоположность сердца и ума; из нее проистекает и противоположность

восприятия и понятия, образующая одну из *основных* тем «Философии свободы». Таким образом, в нашем «терапевтическом» курсе познания работает *вся* проблематика книги. Забегая тут несколько вперед, скажем, что Рудольф Штайнер в своей позиции постоянно апеллирует к характерологической основе души, а его оппоненты — к понятийной. В конце концов позиция «Философии свободы» в вопросе о ценности жизни приводит нас к тому, что индивидуальное, зарождаясь как *вожделение* (побуждение) и вызывая *стремление*, приходит к *восприятию* (высшему) нравственных интуиций, из которых свободная воля черпает также и *мотив* деятельности. Так сущностно являет себя в конце концов монизм «Философии свободы».

Диалектическая триада цикла, несмотря на простоту ее содержания, сложнее, чем в цикле I. Это опять-таки продиктовано задачей, как включить в работу рассудок, интеллектуально не перегружая его, как можно скорее переключая его на созерцание. Такая задача обусловлена также и характером содержания главы, в которой решается вопрос: а можно ли «гармонию алгеброй проверить?»

Диалектическая триада в цикле *начинается с синтеза*. Он носит характер вопроса и возводит в октаву семеричность цикла I, т.е. он есть синтез второго, более высокого рода, о чем мы говорили ранее.

ЦИКЛ II

(8.) 3. Теперь возникает вопрос: как найти верное средство вывести из этого *дебета и кредита баланс*?

Тезис и антитезис в этой «обратной» триаде образованы противоречием в мировоззрении Э.Гартмана.

1. Эдуард фон Гартман придерживается того мнения, что это может сделать наш взвешивающий разум.
2. Правда, он говорит: «Страдание и удовольствие *существуют*, лишь поскольку они *ощущаются*». ‡ Отсюда следует, что для удовольствия **1)** нет иного мерила, кроме субъективного мерила чувства. Я должен *ощущать*, даёт ли во мне сумма моих чувств неудовольствия, будучи сопоставленной с моими чувствами удовольствия, перевес в пользу радости или же страдания.

Если бы эту триаду строить традиционно, в прямом порядке, то можно было бы сказать примерно так: Гартман считает, что с помощью разума можно подсчитать, чего мы имеем больше: удовольствий или страданий. Но он же утверждает, что их можно только ощущать. *Синтез*: так как же тут вывести правильный баланс? Главный недостаток такой триады состоял бы в том, что седмица цикла I осталась бы в таком случае без октавы. Связь двух циклов была бы чисто формальной.

Но пойдём теперь далее. Гартмановский антитезис берётся как новый тезис, и ему, опять-таки из мировоззрения Гартмана, ещё раз противопоставляется антитезис 2'.

- 2'. Несмотря на это, Гартман утверждает: «Если... ценность жизни каждого существа может быть измерена только согласно его собственному, субъективному масштабу... то этим отнюдь ещё не сказано, что каждое существо из всех склонностей [интересов] своей жизни выводит *правильную* алгебраическую сумму или, другими словами, что *его общее суждение* о своей собственной жизни правильно по отношению к его субъективным переживаниям» («Философия бессознательного», том II, стр. 290 седьмого нем. изд.). ‡ Но 2). тем самым *рациональная оценка* чувствования опять же становится мерилем его ценности.*)

Мы уже заметили, что в элементах 2 и 2' доводы Гартмана Рудольф Штайнер сопровождает собственными комментариями. Благодаря им параллельно к противопоставлению одних идей Гартмана другим его идеям возникает ещё один диалектический ряд, в котором с Гартманом полемизирует сам Рудольф Штайнер. Его позиция выстраивается в три этапа: 1) «отсюда следует...», 2) «но тем самым...»; и, наконец, наступает кульминация, данная, правда, в примечании:

‡ *) Кто пытается *вычислить*, преобладает ли [в жизни] общая 3). сумма удовольствий или же неудовольствий, тот как раз упускает из виду, что он подсчитывает нечто такое, что нигде не переживается. Чувство не знает счета, и для действительной оценки жизни важно действительное переживание, а не результат вымышленного счета.

Если главу 13 познавать чисто интеллектуально, то, «наткнувшись» на это примечание, читатель должен сказать себе: ну, тут вопрос становится совершенно ясен, и я не понимаю, зачем «городить огород» далее (т.е. продолжать главу). И действительно, примечание предreshает как будто бы всю дальнейшую полемику со сторонниками пессимизма и оптимизма. Можно предложить два объяснения этого, на первый взгляд, «странного» феномена. Первое из них методически-логическое. Рудольф Штайнер на этот раз не «сдает позицию» противникам его идей в той степени, в какой он позволял себе делать это ранее. Дав ход их мыслям, он тут же «тотально» возражает им, но не включается полностью в основной текст, чтобы не нарушить его созерцательного характера.

Другое объяснение состоит в том, что поскольку глава должна производить терапевтический эффект, то примечание дается читателю, так сказать, в качестве укрепляющего средства, прежде чем он погрузится, отождествляясь с ними, в сильные в своем роде мысле-переживания апологетов пессимизма и душевного дуализма. Из этих созерцаний читатель



Рис. 166

должен выйти с укрепленной жизнью души, но процесс укрепления ему надлежит произвести самому.

Итак, мы даем образоваться еще одному, естественному синтезу цикла II, которым непосредственно будет определяться содержание этого последнего, но в своей душе мы понесем более сложную структуру мысле-переживаний. Сопереживая противоречивые выкладки пессимистов, мы сохраним подспудно глав-

ное, данное в примечании, возражение им (рис. 166). И так свободно и созерцательно направим наш познавательный процесс по вертикали — в сферу созерцаемого.

- 3'. Кто более или менее точно придерживается системы представлений таких мыслителей, как Эдуард фон Гартман, тому может показаться, что для того, чтобы прийти к правильной оценке жизни, ему следует устранить факторы, искажающие наше суждение о балансе удовольствий и неудовольствий. Он может попытаться достичь этого двумя способами. *Во-первых*, доказывая, что наше желание (влечение, воля) вторгается в качестве помехи в нашу трезвую оценку ценности чувства. Между тем как мы должны были бы, например, сказать себе, что половое наслаждение является источником зла, мы в силу того обстоятельства, что половое влечение в нас так властно, впадаем в соблазн лживо представлять себе удовольствие, которого в такой мере вовсе не существует. Мы хотим наслаждаться; оттого мы не признаёмся себе, что страдаем под видом наслаждения. *Во-вторых*, если он подвергнет критике чувства и попытается доказать, что предметы, с которыми связаны чувства, перед разумным познанием оказываются иллюзиями и что *они разрушаются в тот момент, когда постоянно растущая сила нашего ума прозревает эти иллюзии*.
4. Он может представить себе дело следующим образом. Если какой-то честолюбец собирается выяснить, преобладало ли в его жизни до того момента, когда он начал своё рассмотрение, удовольствие или неудовольствие, то ему следует освободиться в своём суждении от двух источников ошибок. Поскольку он честолюбив, то эта основная черта его характера покажет ему все радости, испытанные им вследствие признания его заслуг, как бы через увеличительное стекло, обиды же от непризнания — как бы через уменьшительное. Прежде, испытывая непризнание, он чувствовал обиду именно потому, что он честолюбив; в воспоминании такие обиды являются ему в смягчённом свете, зато тем глубже в его память врезаются радости из-за признания, на которое он так падок. Для честолюбца, конечно, это чистое благодеяние, что дело обстоит именно так. Заблуждение ослабляет испытываемое им чувство неудовольствия в момент самонаблюдения. Тем не менее его оценка неверна. Страдания, на которые для него набрасывается некий покров, ему на са-

мом деле пришлось испытать во всей их силе, и, таким образом, он заносит их в книгу счетов своей жизни фактически неверно. Чтобы прийти к правильному суждению, честолюбец должен был бы в момент наблюдения освободиться от честолюбия. Он должен был бы свою протекшую до того времени жизнь рассматривать своим духовным взором без увеличительного и уменьшительного стекол. Иначе он уподобится купцу, который при подведении заключительного баланса своих счетов вписал бы на сторону прихода своё деловое усердие.

Но он*) может пойти ещё дальше. Он может сказать: рано или поздно честолюбец также уяснит себе, что признание, за которым он гонится, есть вещь, не имеющая цены. Он сам придёт к убеждению или будет приведён к нему другими, что для разумного человека признание со стороны людей ничего не значит, потому что ведь «во всех таких вещах, которые не являются жизненными вопросами развития или уже окончательно решенными наукой», всегда можно поручиться, что «большинство бывает не право, а право меньшинство». «Такому суждению отдаёт в руки счастье своей жизни тот, кто делает честолюбие своей путеводной звездой» («Философия бессознательного», том II, стр. 332 нем. изд.). Если честолюбец скажет себе всё это, то должен будет признать иллюзией всё, что честолюбие явило ему как действительность, а следовательно, также и чувства, связанные с соответствующими иллюзиями его честолюбия. На этом основании можно было бы тогда сказать: со счёта ценности жизни должно быть скинуто также и то, что в чувствах удовольствия проистекает из иллюзий; и что тогда останется, будет представлять собой свободную от иллюзий сумму удовольствий жизни, и эта сумма удовольствий так мала по сравнению с суммой неудовольствий, что жизнь перестаёт казаться наслаждением и небытие следует предпочесть бытию.

Но между тем как непосредственно ясно, что порожденное вмешательством честолюбивого влечения заблуждение вызывает при установлении баланса удовольствия неверный итог, тем не менее сказанное о познании иллюзорного характера предметов удовольствия выглядит весьма спорным. Исключение из баланса удовольствий жизни всех связанных с действительными или мнимыми иллюзиями чувств удовольствия сделало бы его попросту неверным. Ибо ведь честолюбец на самом деле испытывал радость от признания его толпой, вне всякой зависимости от того, сочтёт ли впоследствии он сам или кто-нибудь другой это признание иллюзией. Испытанное радостное ощущение несколько оттого не делается меньше. Исключение всех подобных «иллюзорных» чувств из жизненного баланса не только не делает правильным наше суждение о чувствах, но вычеркивает из жизни действительно существующие чувства.

И почему эти чувства должны быть исключены? Тому, кто их имеет, они доставляют удовольствие; кто их преодолел, у того благодаря переживанию преодоления (не вследствие самодовольного ощущения: вот, мол, какой я человек! — а из объективных источни-

*) Приверженец системы Гартмана. — *Ред.*

ков удовольствия, заключённых в преодолении) наступает, правда, одухотворённое, но от этого несколько не менее значительное удовольствие. Когда из баланса удовольствий некоторые чувства вычёркиваются потому, что они связаны с предметами, оказавшимися иллюзорными, то при этом ценность жизни делается зависимой не от количества удовольствий, а от их качества, а это последнее — от ценности причиняющих удовольствие вещей. Однако если я хочу определить ценность жизни по количеству удовольствий или неудовольствий, которое она мне приносит, то я не вправе вводить ещё другую предпосылку, с помощью которой определяю, в свою очередь, ценность или никчёмность удовольствий. Если я говорю: я хочу сравнить количество удовольствий с количеством неудовольствий и посмотреть, которое из них больше, — то я должен учесть все удовольствия и все неудовольствия по их действительным величинам, совершенно независимо от того, лежит ли в их основе иллюзия или нет. Кто удовольствию, основанному на иллюзии, приписывает меньшую ценность для жизни, чем удовольствию, которое может быть оправдано разумом, тот делает ценность жизни зависимой, кроме удовольствия, ещё от иных факторов.

Кто умаляет удовольствие лишь потому, что оно связано с пустой вещью, тот похож на торговца, который вздумал бы значительный доход от фабрики игрушек учитывать лишь в одну четверть настоящей величины, потому что на ней производятся предметы для развлечения детей.

Поскольку все вторые циклы суть антитезисы, то им присущ повышенно полемический характер. Но в данном цикле дискутируют главным образом чувства, а созерцать следует идеи. Каковы они в данном случае? Мы стоим на очень зыбкой почве субъективностей, и нужно на опыте самонаблюдения сопережить их, да так, чтобы из ошибочной субъективности извлечь и понятие, и переживание объективной ценности жизни. И вот, созерцая в элементе 4 аргументы односторонних чувств, мы могли пережить, как твердым основанием проявляется тот решающий антитезис, что был дан в примечании. Он хранит нас при отождествлении с субъективностью чувств.

Пятый элемент также и во II-м цикле приводит нас к довольно скромным результатам. В диалектике онтологии особенно продуктивны не содержательные (1,3,5,7), а метаморфизирующие элементы: 2, 4, 6. Они образуют свою, высшую, творящую *триаду*, в средоточии которой действует высшее Я.

5. Итак, когда дело идёт только о том, чтобы взвесить относительное количество удовольствий и неудовольствий, надо оставить совсем в стороне иллюзорный характер предметов, доставляющих известные ощущения удовольствия.

Индивидуализация идеи происходит в тесной связи с содержанием нормального антитезиса цикла, наложенным на содержание элемента 4.

Так завершаем мы совершающую метаморфизирующее действие триаду (2—4—6). Она явила нам плоды совместной работы чувства и ума. Элемент 7 сводит затем все это в единство — в единство созерцающего познания.

6. Рекомендованный Гартманом путь разумного рассмотрения порождённого жизнью количества удовольствия и неудовольствия привел нас, таким образом, к тому, что мы теперь знаем, как нам следует производить учёт, что мы должны заносить на одну и что на другую страницу нашей книги счетов. Однако как нам теперь подвести итог? В состоянии ли разум вывести баланс?

Торговец сделал ошибку в своих расчётах, если *вычисленная* им прибыль не покрывается достоверно товарами, уже получившими сбыт в его торговом деле или ещё подлежащими сбыту. Подобную ошибку, безусловно, допускает в своем суждении и философ, если не может доказать наличия в ощущении вымышленного перевеса удовольствия или неудовольствия.

7. Я не намерен пока подвергать проверке расчёты пессимистов, опирающихся на рациональное рассмотрение мира; но кто стоит перед решением, продолжать ли ему дальше дело своей жизни или нет, тот пусть сначала потребует, чтобы ему показали, где же таится вычисленный перевес страданий?

Седьмой элемент цикла обладает таким содержанием, что легко воссоединяется с тезисом следующего цикла, чем седмица цикла II возводится в октаву, а цикл III органично становится синтезом двух предыдущих циклов. Его синтезирующая роль состоит в том, что, наконец, образуется *представление* о ценности жизни. Попытки лишь рассудочно (статистически) или, лишь апеллируя к опыту чувств, прийти к ясности в этом вопросе ни к чему нас не привели. Они, правда, подготовили почву для того, чтобы также и проблему ценности жизни мы решали в духе общего метода нахождения *целостной действительности*.

Тезис цикла III, как и в случае двух предыдущих циклов, есть синтез, и синтез более высокого рода, каковым является возведение в октаву. Структурно он представляет собой классическую, в духе методологии Антропософии, триаду, состоящую из понятия, восприятия и представления.

ЦИКЛ III

- (8.) 3. Этим мы коснулись пункта, в котором разум *не* в состоянии лишь из самого себя определить перевес удовольствия или неудовольствия, но где он должен в жизни показать этот перевес в форме восприятия. Действительности человек достигает не в одном только понятии, но в опосредованном через мышление взаимопереплетении понятия с восприятием (чувство есть также восприятие) (см. стр. 408).

Далее идут, слитые воедино ступенчатой полемикой, тезис и антитезис первоначального синтеза.

- 1.-2. Ведь и торговец только тогда бросает своё дело, когда подсчитанный его бухгалтером убыток подтверждается фактами. Если этого нет, он заставляет бухгалтера ещё раз произвести вычисление. Таким же точно образом поступит и стоящий в жизни человек. Если философ хочет доказать ему, что страданий гораздо больше, чем удовольствий, а он этого не ощущает, то он скажет: ты ошибся в своём мудрствовании, продумай дело ещё раз. Но если в торговом деле в известный момент действительно обнаруживаются такие потери, что не хватает больше никакого кредита для удовлетворения заимодавцев, то банкротство наступает также и в том случае, если торговец ничего не делает для того, чтобы выяснить своё положение посредством отчётливого ведения книг. Совершенно так же если бы количество страданий у человека в известный момент увеличилось настолько, что никакая надежда (кредит) на будущие радости не могла бы помочь ему их превозмочь, то это должно было бы дело его жизни привести к банкротству.

Однако число самоубийц всё-таки довольно невелико по сравнению с множеством тех, кто мужественно продолжает жить дальше. Очень немногие прекращают дело своей жизни из-за наличных страданий.

У тезиса и антитезиса, как и в предыдущих циклах, имеется «второе лицо». Оно обращено в будущее и находит свое ближайшее выражение в следующем синтезе (3').

- 3'. Что же следует отсюда? — Одно из двух: либо мы не правы, говоря, что количество страданий больше, чем количество радостей, либо же что мы вовсе не ставим продолжение нашей жизни в зависимость от испытываемого нами количества радостей или страданий.

Ошибка пессимистов типа Э.Гартмана в определении ценности жизни состоит в том, что они пытаются прийти к нему лишь понятийно. Это становится особенно ясно из созерцания позиции Гартмана.

4. Крайне своеобразно пессимизм Эдуарда фон Гартмана приходит к тому, что объявляет жизнь лишённой ценности вследствие перевеса в ней страданий и, в то же время, утверждает необходимость всё-таки вести её. Эта необходимость основана на том, что вышеуказанная мировая цель (см. стр. 803) может быть достигнута только путём неутомимой самоотверженной работы людей. Но до тех пор, пока люди ещё следуют своим эгоистическим прихотям, они не годятся для такой самоотверженной работы. Лишь когда благодаря опыту и разуму они убеждаются, что жизненные наслаждения, к которым стремится эгоизм, не могут быть достигнуты, они посвящают себя своей настоящей задаче. Таким образом, пессимистическое убеждение должно быть источником самоотвержения. Воспитание на основе пессимизма должно истребить эгоизм, представив ему его бесперспективность.

Согласно этому воззрению, стремление к удовольствию изначально коренится в человеческой природе. Только убедившись в

невозможности его достигнуть, это стремление отрекается от него в пользу более высоких задач человечества.

О нравственном мировоззрении, которое от признания пессимизма ожидает готовности отдаться неэгоистическим жизненным целям, нельзя сказать, что оно преодолевает эгоизм в истинном смысле этого слова. [С этой точки зрения] нравственные идеалы только тогда бывают достаточно сильны, чтобы овладеть волей, когда человек убеждается, что себялюбивое стремление к удовольствиям не может привести ни к какому удовлетворению. Человек, себялюбие которого жаждет гроздей удовольствия, находит их кислыми потому, что не может их достать; и тогда он уходит от них и посвящает себя самоотверженному образу жизни. Нравственные идеалы, по мнению пессимистов, недостаточно сильны, чтобы превозмочь эгоизм; но они основывают свое господство на почве, которую им расчистило перед тем убеждение в бесперспективности себялюбия.

Если люди по своему естественному предрасположению стремятся к удовольствию, но не могут его достигнуть, тогда уничтожение бытия и освобождение через небытие является, казалось бы, единственной разумной целью. Если же при этом держаться взгляда, что подлинный носитель мирового страдания — Бог, то людям следовало бы поставить себе задачей содействовать избавлению Бога. Самоубийство отдельного человека не способствует, а препятствует достижению этой цели. С разумной точки зрения Бог мог сотворить людей только для того, чтобы они своей деятельностью принесли ему избавление. Иначе творение было бы бесцельно. А подобное мировоззрение предполагает существование внечеловеческих целей. Каждый должен совершить свою определённую работу в общем деле избавления. Если он уклонится от неё путём самоубийства, то предназначенная ему работа должна будет быть совершена другим. Последний должен будет вместо него переносить муку бытия. И так как в каждом существе таится Бог как подлинный носитель страдания, то самоубийца нимало не уменьшает божественного страдания, а скорее наоборот, возлагает на Бога новую трудность — необходимость создать ему замену.

Эдуард Гартман дилемму ценности жизни решает умом: целиком в сфере души рассудочной, в ее понятийной основе (здесь нам нужно опять вспомнить цикл II главы 9). Он, правда, пытается сдвинуть диалектику в *характерологическую* основу души, а там вместо понятийного противоречия имеет место амбивалентность чувств и царят всеопределяющие симпатия и антипатия. Примирить их полярности он старается с помощью нравственного *императива*, который он берет в *понятийной* основе души рассудочной. Так пытается Гартман возвысить человеческую нравственность над сферой эгоизма, философски-богословски преодолеть себялюбие, вожделение и найти для человеческой жизни более высокое предназначение. Созерцая его выкладки, мы можем идеально воспринять в себе двоякое: желание перенести доводы Гартмана либо вверх, в душу сознательную, и посмотреть, что произойдет с ними там, либо вниз, в душу

ощущающую. Сначала лучше отправиться вниз — всякое дело следует начинать с наиболее простого. Именно так и поступает Рудольф Штайнер.

5. Всё это [мысленное построение] основывается на предпосылке, что удовольствие является мерилем ценности жизни. Жизнь являет себя в виде суммы влечений (потребностей). Если бы ценность жизни зависела от того, приносит ли она больше удовольствий или же неудовольствий, тогда влечение, приносящее своему носителю перевес неудовольствий, следовало бы считать лишённым ценности.

Мы поставили себе цель исследования. Мы взяли на себя роль оппонента Гартмана, но диалог наш с ним, т.е. дело для нас совершенно *личностное*, может протекать по тому же методу, с помощью которого мы постигали взгляды философа в элементе 4. Так элемент 6 получает характер персонифицированного, интеллектуализированного созерцания. С рассудочностью же, однако, мы не идем далее принятого ранее статистического метода. Иными словами, мы работаем в единстве души ощущающей и рассудочной, вытягивая таким образом пессимиста понемногу из мрака к свету и освобождая его душу от суррогатов типа тех, что предлагает Э.Гартман. Поскольку дело заключается в терапии, элемент получается большой.

6. Однако посмотрим, может ли влечение действительно измеряться удовольствием? Чтобы не вызвать подозрения в склонности подступать к жизни из сферы «аристократии духа», начнём с «чисто животной» потребности — с голода.

Голод возникает, когда наши органы не могут продолжать функционировать сообразно их существу без нового притока вещества. То, к чему прежде всего стремится голодный, — это насыщение. Как только последовал приток пищи в достаточном для прекращения голода количестве, так тотчас достигается всё, к чему стремится влечение к питанию. Наслаждение, связанное с насыщением, состоит, прежде всего, в устранении страдания, причиняемого голодом. Но к простому влечению к пище присоединяется ещё другая потребность. Посредством принятия пищи человек хочет не только привести снова в порядок нарушенные функции своих органов и соответственно победить страдание, вызываемое голодом, — он пытается осуществить это ещё и в сопровождении приятных вкусовых ощущений. Если он голоден, а ему осталось полчаса до вкусного обеда, то он в состоянии даже удерживать себя от того, чтобы более плохой пищей, которая могла бы насытить его раньше, не испортить себе удовольствие от лучшей. Голод ему нужен, чтобы получить полное наслаждение от своего обеда. Благодаря этому голод становится для него одновременно и возбудителем удовольствия. Если бы мог быть утолён весь существующий в мире голод, тогда в итоге выявилась бы вся сумма наслаждений, обязанная своим существованием наличию потребности в еде. К этому следовало бы ещё прибавить то особое наслаждение, которого добиваются лакомки благодаря их выходящей за пределы обычного культуре вкусовых нервов.

Эта сумма наслаждений имела бы наибольшую мыслимую ценность, если бы не оставалось неудовлетворённой ни одной потребности, связанной с этим родом наслаждения, и если бы вместе с наслаждением не пришлось смириться одновременно и с известной суммой неудовольствий.

Современное естествознание полагает, что природа производит больше жизни, чем способна поддержать, т.е. производит и больше голода, чем она в состоянии удовлетворить. Порождаемый избыток жизней должен среди страданий погибнуть в борьбе за существование. Допустим, что жизненных потребностей в каждый момент мирового свершения больше, чем наличных средств их удовлетворения, и что наслаждение жизнью терпит вследствие этого ущерб. Но реально существующее отдельное наслаждение жизнью не становится от этого ни на йоту меньше. Где наступает удовлетворение желания, там налицо соответствующее количество наслаждения даже и в том случае, если в самом желающем существе или в других остаётся наряду с этим обильное число неудовлетворённых влечений. Но что в таком случае уменьшается, так это *ценность* жизненного наслаждения. Если хотя бы часть потребностей живого существа находит удовлетворение, то оно получает соответствующее наслаждение. Такое наслаждение имеет тем меньшую ценность, чем меньше оно по отношению к общему требованию жизни в области данных желаний. Эту ценность можно представить себе в виде дроби, числителем которой будет действительно существующее наслаждение, а знаменателем — сумма потребностей. Дробь эта будет иметь значение единицы, когда числитель и знаменатель будут равны, т.е. когда все потребности будут удовлетворяться. Она станет больше единицы, когда живое существо будет испытывать больше удовольствия, чем того требуют его потребности; и она окажется меньше единицы, когда количество наслаждения будет отставать от суммы желаний. Но дробь никогда не сможет стать *нулём*, пока числитель имеет хоть какую-нибудь величину. Если бы человек перед своей смертью подвёл итог и представил себе количество наслаждения, пришедшееся на определённое влечение (например, на голод), распределённым на всю жизнь со всеми требованиями этого влечения, то могло бы оказаться, что пережитое удовольствие имело бы лишь незначительную ценность; но совсем лишенным ценности оно никогда не могло бы стать. С увеличением потребностей живого существа при остающемся постоянным количестве наслаждения ценность жизненного удовольствия уменьшается. То же самое можно сказать и о сумме всех жизней в природе. Чем больше общее число живых существ по отношению к числу тех, которые могут найти полное удовлетворение своих влечений, тем меньше средняя ценность жизненного удовольствия. Векселя на наслаждение жизнью, выданные нам в наших влечениях, становятся дешевле, когда нельзя бывает надеяться учесть их за полную сумму. Если три дня я имею достаточно пищи, а следующие три дня должен голодать, то наслаждение в течение трёх сытых дней не становится из-за этого меньше. Но когда затем я подумаю о том, что мне нужно распределить его на шесть дней, то *ценность* его для моего влечения к пище уменьшится вдвое. Совершенно

так же обстоит дело с величиною удовольствия по отношению к *степени* моей потребности. Если у меня голод на два бутерброда, а я могу получить только один, то доставленное им удовольствие имеет лишь половину той ценности, какую оно имело бы, если бы я был сыт после еды.

Всеобщее цикла привело нас к значительному выводу, созвучному с идеей свободы: *содержание жизни, её ценность всецело коренятся в субъекте*. Душа рассудочная судит о том, что происходит в душе ощущающей. А в этой последней рождаются вожеления, желания, потребности. Они суть своего рода *тезисы души*; удовольствия-страдания — синтезы. Свое высшее осуществление синтезы находят в Я.

7. Таков способ, каким определяется в жизни *ценность* удовольствия. Оно измеряется жизненными потребностями. Наши желания являются *мерилом*, удовольствие — тем, что измеряется. Наслаждение от насыщения обретает ценность только благодаря тому, что существует голод; и оно получает определённой величины ценность сообразно отношению, в котором оно находится к величине существующего голода.

Несмотря на переживание продолжительных созерцаний, обращение к опыту собственной души, мы все-таки до сих пор много теоретизировали, работали в понятийной основе нашей души. Личная же жизнь — это мы уже знаем — в большей мере коренится в нашей характерологической предрасположенности (мы апеллируем к нашей главе XII). И вот теперь настало время погрузиться в ее сферу, посозерцать в различных ракурсах в целом цикле, что же на самом деле происходит в нашей личной жизни, где так реальны для нас удовольствия и страдания.

Пока человек остается в сфере восприятий чувств, в сфере души ощущающей, его переживание жизненного процесса есть череда фактов, не нуждающихся, по сути, в оценках ума. Дуализм в душе рождает не удовольствия и страдания, а *чувство и размышление* о чувстве. Этого не понимает пессимист. (Об оптимисте речь при этом не идет по той причине, что он прирожденный монист, радость жизни заполняет его целиком; он — монист чувства.)

ЦИКЛ IV

1. Неисполненные запросы нашей жизни бросают свои тени также (1.) и на удовлетворенные желания и уменьшают *ценность* наполненных наслаждением часов. ‡ Но можно говорить также о *сиюминутной ценности* чувства удовольствия. Эта ценность тем незначительнее, чем удовольствие меньше по отношению к продолжительности и силе нашего желания. (2.)
 Полную ценность для нас имеет то количество удовольствия, которое по длительности и степени точно соответствует нашему же- (3.)

ланию. Меньшее по сравнению с нашим желанием количество удовольствия уменьшает его ценность, большее — порождает нетребуемый излишек, который ощущается как удовольствие только до тех пор, пока мы в состоянии во время наслаждения повышать наше желание. ‡ Если мы не в состоянии не отставать от возрастающего удовольствия, всё время повышая наше желание, то удовольствие превратится в неудовольствие. Предмет, который иначе удовлетворил бы нас, бурно устремляется на нас без нашего желания, и мы от этого страдаем. ‡ Вот доказательство того, что удовольствие имеет для нас ценность только до тех пор, пока мы можем соразмерять его с нашим желанием. Избыток приятного чувства оборачивается болью. ‡ Мы можем это наблюдать в особенности у людей, потребности которых в каком-либо роде удовольствий очень значительны. Для людей с ослабленным влечением к пище еда легко становится противной. ‡ Также и из этого следует, что желание является мерилем ценности удовольствия.

2. Пессимизм может возразить на это, говоря, что неудовлетворённое влечение к пище приносит в мир не только неудовольствие из-за неполученного наслаждения, но и прямые страдания, мучения и бедствия. Он может при этом сослаться на неописуемо бедственное положение людей, которых постигли заботы о пропитании, на сумму страданий, косвенно проистекающих для них от недостатка пищи. А если он пожелает применить своё утверждение также и к внечеловеческой природе, то может указать на страдания животных, умирающих в известные времена года из-за недостатка пищи. Об этих бедствиях пессимист утверждает, что они с избытком перевешивают вносимое в мир влечением к пище количество наслаждения.

Синтезом в цикле выступает тот антитезис, который был дан в цикле II в примечании. Мы теперь пришли к его доказанности. Характерологическая и понятийная основы суть две суверенные области душевной жизни. Они могут воздействовать одна на другую, но *не подменять* бытие одной бытием другой. Этого не могли понять Кант и все богословие мира. Синтез чувства и мысли происходит в Я при осуществлении мотивов и побуждений к деятельности. Лишь в Я человек способен переживать себя единством — динамическим единством. А для жизни Я необходимы реальные чувства и реальные мысли, как для образования представлений необходимы понятия и восприятия. Алгеброй можно поверять гармонию, но самой гармонии нет до этого никакого дела.

3. *Радость и страдание*, несомненно, можно сравнивать между собой и определять перевес того или другого, как это делается в случае *прибыли и убытка*. Но если пессимизм полагает, что перевес оказывается на стороне страдания и из этого обстоятельства считает возможным заключить о никчёмности жизни, то он находится в заблуждении хотя бы уже потому, что производит вычисление, которого не делают в действительной жизни.

Жизни наших чувств присуща своя, уникальная мудрость. Ею она воздействует на понятийную основу. Из этого следует, что низшее «я», зарождающееся именно в характерологической основе, самобытно и реально. Оно *через чувство* связано с волевой жизнью души. Об этом косвенно мы узнаём из содержания элементов 4 и 5. И это большое завоевание в деле укрепления индивидуальной душевной жизни.

4. Наше желание направляется в отдельном случае на определённый предмет. Ценность удовольствия от удовлетворения желания будет, как мы видели, тем больше, чем больше количество удовольствия по отношению к величине нашего желания.*) ‡ Но от величины нашего желания зависит также и количество неудовольствия, с которым мы согласны мириться, чтобы достигнуть удовольствия. ‡ Мы сравниваем количество неудовольствия не с количеством удовольствия, а с величиной нашего желания. ‡ Кому еда доставляет большую радость, тот ради наслаждения, ожидающего его в лучшие времена, легче примирится с периодом голодания, чем другой человек, которому недостаёт этой радости от удовлетворения влечения к пище. Женщина, желающая иметь ребенка, сравнивает радость, возникающую из обладания им, не с количеством мучений, доставляемых ей беременностью, родами, уходом за ребенком и т.д., а со своим желанием иметь ребенка.

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

- Мы никогда не добиваемся абстрактного удовольствия определённой величины, а конкретного удовлетворения, достигаемого совершенно определённым образом. Когда мы стремимся к удовольствию, доставляемому определённым предметом или определённым ощущением, то мы не можем удовлетвориться тем, что нам достанется другой предмет или другое ощущение, которое доставит нам удовольствие равной величины. ‡ Кто стремится к насыщению, тому нельзя удовольствие от него заменить другим, одинаковым по величине, но вызываемым прогулкой. Лишь в том случае, если бы наше желание стремилось в самой общей форме к определённому количеству удовольствия, оно должно было бы тотчас умолкнуть, как только выяснялось бы, что это удовольствие не может быть достигнуто без превосходящего его по величине количества неудовольствия. Но так как мы стремимся к некоему определённому удовлетворению, то удовольствие от исполнения желания наступает и тогда, когда вместе с ним приходится принять также и превосходящее его количество неудовольствия. ‡ Поскольку влечения у живых существ движутся в определённом направлении и устремляются к конкретной цели, то вследствие этого становится невозможным учитывать в качестве равнозначющего фактора количество неудовольствия, встающего на пути к этой цели. Если только желание достаточно сильно, чтобы ещё существовать в той или иной мере и по преодолении неудовольствия — будь оно при этом в абсолютном выражении как угодно велико, — то удовольствие от удовлетворения всё ещё может быть испытано в полной мере.

5. Итак, желание не ставит неудовольствие непосредственно в связь с достигнутым удовольствием, но делает это косвенно, приводя свою собственную величину в связь (пропорциональную) с величиной неудовольствия. ‡ Дело не в том, что больше — удовольствие, которого хотят достигнуть, или неудовольствие, а в том, является ли желание достигнуть определённой цели сильнее сопротивления, оказываемого ему неудовольствием. Если это сопротивление больше, чем желание, тогда последнее сдаётся перед неизбежным, ослабевает и перестаёт стремиться дальше. ‡ Так как удовлетворение требуется непременно определённого рода, ‡ то связанное с ним удовольствие приобретает значение, которое даёт нам возможность по наступлении удовлетворения учитывать неизбежное количество неудовольствия лишь постольку, поскольку оно уменьшило меру нашего желания. ‡ Если я страстный любитель дальних видов, то я никогда не рассчитываю, сколько удовольствия доставит мне вид с вершины горы в непосредственном сравнении с тяготами утомительного подъёма и спуска. Но я поразмыслию о том, будет ли по преодолении трудностей моё желание созерцать дали ещё достаточно живо. ‡ Только косвенно, сообразуясь с величиной желания, могут удовольствие и неудовольствие вместе давать общий итог. Вопрос, следовательно, вовсе не в том, что находится в избытке — удовольствие или неудовольствие, а в том, достаточно ли сильна воля к удовольствию, чтобы преодолеть неудовольствие. (3.) (1.-2.) (4.) (5.) (6.) (7.)

Как видим, «исчисление» чувств — дело весьма своеобразное, способное лишь углубить противоречие между сердцем и умом. «Наличная жизнь» есть фактор самодовлеющий, более первичный, чем размышление о нем. И это есть *объективный фактор мировой жизни*.

Жизнь чувств сама по себе не менее сильна, чем органическая жизнь. Она хочет и может постоять за себя, и она стремится к развитию, усложнению. Поэтому ценность жизни самобытна. Сознанию надлежит овладеть экзистенциальностью чувств, а не чувствам вбирать в себя доводы холодного ума и подчинять себя им. Но одно дело — подчинение, другое — разумное управление. О человеке с бесконтрольными чувствами можно сказать: дай ему волю — и претензиям его чувственности не будет границ. Поэтому проблема состоит в *воспитании* чувств, чем достигается взаимообогащающее, гармоничное сосуществование сердца и ума. Тогда повышается реальное переживание ценности жизни.

6. Доказательством правильности этого утверждения является то обстоятельство, что удовольствие ценится выше, когда оно должно быть куплено ценой большого неудовольствия, чем когда оно достаётся нам даром, словно подарок свыше. Если страдания и муки ослабили наше желание, а цель всё-таки достигается, то удовольствие *по отношению* к оставшемуся ещё количеству желания бывает даже ещё *большим*. Отношение же это, как я уже показал (см. стр. 700), представляет собой *ценность* удовольствия. Ещё одно доказательство состоит в том, что живые существа (включая человека)

развивают свои влечения до тех пор, пока в состоянии переносить противостоящие им страдания и муки. И борьба за существование есть лишь следствие этого факта. Наличная жизнь стремится к развитию, и только та её часть отказывается от борьбы, влечения которой заглушаются силой нагромождающихся трудностей. Каждое живое существо до тех пор ищет пищи, пока недостаток пищи не разрушит его жизнь. Также и человек накладывает на себя руки только тогда, когда (справедливо или несправедливо) думает, что не может достичь тех жизненных целей, которые считает достойными стремления. Но пока он ещё верит в возможность достижения того, что, по его мнению, достойно стремления, он борется против всех мук и страданий. Это философия сообщает человеку взгляд, будто бы воление только тогда имеет смысл, когда удовольствие больше, чем страдание; человек же по своей природе стремится достигать предметов своего желания, если в состоянии переносить возникающее при этом неудовольствие, будь оно даже велико. Конечно, такая философия ошибочна, потому что она ставит человеческое воление в зависимость от обстоятельства (перевес удовольствия над неудовольствием), которое человеку изначально чуждо. ‡ Первоначально мерилom воления служит желание, которое и осуществляет себя, пока может. Предъявляемый жизнью, а не рассудочной философией счёт, когда при удовлетворении какого-нибудь желания принимается в расчет удовольствие и неудовольствие, можно пояснить следующим сравнением. ‡ Когда при покупке известного количества яблок я принуждён взять вдвое больше плохих, чем хороших — потому что продавец хочет освободить от них место, — то я, не задумываясь, возьму также и плохие, если ценность меньшего числа хороших можно считать достаточно высокой для того, чтобы сверх их покупной цены взять на себя ещё и затраты на устранение плохого товара. ‡ Этот пример делает наглядным отношение между количествами удовольствия и неудовольствия, доставляемыми влечением. ‡ Я определяю ценность хороших яблок не тем, что вычитаю их стоимость из стоимости плохих, а соображением, сохраняют ли ещё свою ценность первые, несмотря на наличие вторых.

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

7. Если бы даже пессимизм был прав в своём утверждении, что в мире содержится больше неудовольствия, чем удовольствия, это не повлияло бы на воление, так как живые существа продолжают тем не менее стремиться за остающимся удовольствием. Эмпирическое доказательство того, что страдание перевешивает радость, хотя и могло бы, увенчавшись оно успехом, показать безнадёжность философского направления, видящего ценность жизни в избытке удовольствия (эвдемонизм), но оно не в состоянии представить воление вообще неразумным, ибо воление направляется не на избыток удовольствия, а на остающееся ещё за вычетом неудовольствия количество удовольствия. Последнее представляется всё ещё достойной стремления целью.

Пятый цикл есть восхождение к *душе сознательной* и далее — в сферу, расположенную между душой сознательной и Самодухом, где можно воспринять моральные интуиции. Плодотворно подняться на эти высоты можно не с помощью рассудочных спекуляций, а в идеальном восприятии, пройдя ступень созерцания. Пятая ступень в метаморфозе мышления не означает индивидуализации идеи, но субъект мышления, соединяющий в своем Я совокупность пяти циклов, несомненно, индивидуален и как таковой входит в душу сознательную, ища в ней определения ценности жизни.

Прежде чем подняться в душу сознательную и выше, необходимо еще раз отдать должное душе рассудочной и ощущающей. Кроме того, в них необходимо собрать достаточный духовный потенциал, укрепить волю в мышлении, сделать определенный «разбег», чтобы взлет к новым качествам духа: к моральной фантазии, к интуитивному наблюдению — мог оказаться возможным.

Рудольф Штайнер достигает этого, возводя *ряд* диалектических ступеней. Они распознаются не только по содержанию, но и благодаря повторению ключевых слов.

Итак, с душою, укрепленной терапевтическими рассматриваниями предыдущих циклов, начинаем диалектическую «раскачку» духа.

ЦИКЛ V

1-я ступень

1. Пессимизм пытались опровергнуть, утверждая, что невозможно вычислить перевес удовольствия или неудовольствия в мире. Возможность всякого вычисления основывается на том, что принимаемые в расчёт вещи могут быть сравниваемы друг с другом по величине.
2. Ну а всякое неудовольствие и всякое удовольствие имеют определённую величину (силу и продолжительность). Ощущения удовольствий разного вида мы также можем, по крайней мере приблизительно, сравнивать по их величине. Мы знаем, что доставляет нам больше удовольствия — хорошая сигара или хорошая острота.
3. Поэтому против возможности сравнивать различные виды удовольствия и неудовольствия по их величине нельзя ничего возразить. И исследователь, ставящий себе задачу определить, что перевешивает в мире — удовольствие или неудовольствие, исходит из вполне обоснованных предпосылок.

2-я ступень

1. Можно утверждать, что выводы пессимизма ошибочны, но нельзя сомневаться в возможности научной оценки количеств удовольствия и неудовольствия, а вместе с тем и в возможности определить баланс удовольствия.
2. Однако когда утверждают, что из результата такого вычисления следуют какие-либо выводы для человеческого воления, то это не верно. Случаи, когда мы ценим наш поступок действительно ставим в зависимость от перевеса удовольствия или неудовольствия, относятся к числу тех, когда предметы, на которые направлена наша деятельность, нам безразличны. Если дело идёт для меня о том, чтобы доставить себе после работы удовольствие посредством какой-либо игры или лёгкого разговора и мне совершенно безразлично, что именно лучше для этого сделать, то я спрошу себя: что доставит мне больше удовольствия? И я, конечно, откажусь от того поступка, который склоняет весы в сторону неудовольствия. Когда мы хотим купить игрушку для ребенка, то при её выборе думаем, что доставит ему наибольшую радость. Во всех других случаях мы вовсе не руководствуемся исключительно только балансом удовольствия.
3. Итак, если сторонники пессимистической этики считают возможным с помощью доказательства того, что в мире неудовольствие преобладает над удовольствием, подготовить людям почву для самоотверженной отдачи себя культурной работе, то они не принимают в соображение, что на человеческое воление — в силу его природы — подобным знанием нельзя оказать никакого влияния. Стремление людей направлено на количество удовлетворения, которое можно получить после преодоления всех трудностей. Надежда на это удовлетворение является основой человеческой деятельности. Работа каждого человека в отдельности и вся культурная работа человечества вытекает из этой надежды.

3-я ступень

1. Пессимистическая этика полагает, что нужно представить человеку невозможность погони за счастьем, чтобы он посвятил себя своим подлинно нравственным задачам.
2. Но эти нравственные задачи суть не что иное, как конкретные естественные и духовные влечения; и к их удовлетворению стремятся, несмотря на выпадающие при этом неудовольствия.
3. Итак, погони за счастьем, которую хочет искоренить пессимизм, вовсе не существует. Задачи же, которые человеку надлежит выполнять, он выполняет, потому что, познав действительно их сущность, он, в силу особенности своего существа, *хочет* их выполнять.

4-я ступень

1. Пессимистическая этика утверждает, что человек только тогда может отдалиться от того, что он признаёт как свою жизненную задачу, когда откажется от стремления к удовольствию.
2. Но никакая этика не сможет когда-либо придумать человеку других жизненных задач, кроме осуществления удовлетворений, требуемых человеческими желаниями, и исполнения его нравственных идеалов.
3. Никакая этика не может лишить его удовольствия, получаемого им от этого исполнения желаемого им.

5-я ступень

1. Когда пессимист говорит: не стремись к удовольствию, ибо ты его никогда не достигнешь, а стремись к тому, что ты признаёшь своей задачей, —
2. то на это следует возразить: это заложено в природе человека, а когда утверждают, что человек стремится только к счастью, то это не более чем измышление блуждающей по неверным путям философии.
3. Он стремится к удовлетворению того, чего желает его существо, и имеет в виду конкретные предметы этого стремления, а не абстрактное «счастье»; и исполнение его стремлений является для него удовольствием.

6-я ступень

1. Когда пессимистическая этика требует: стремись не к удовольствию, а к достижению того, что ты познал как свою жизненную задачу, —
2. то она попадает этим своим требованием как раз в то самое, чего человек по существу своему *хочет*.
3. Чтобы быть нравственным, человеку не нужно быть сначала переделанным философией, не нужно прежде отвергнуть свою природу. Нравственность заключается в стремлении к цели, признанной за правильную; следовать этому стремлению до тех пор, пока сопряжённые с ним неудовольствия не парализуют желания, — это заложено в самом существе человека. И такова сущность всякого действительного воления. Этика основывается не на искоренении всякого стремления к удовольствию, дабы малокровные абстрактные идеи могли развернуть своё господство там, где им не противостоит сильного устремления к жизненному наслаждению, а на *сильном*, несомом идеальной интуицией *воления*, которое достигает своей цели даже и тогда, когда путь к ней полон терний.

Резюмируем процесс «разбега».

- 1) Удовольствия и неудовольствия можно сравнить по их величине.
- 2) Но на человеческое воление их сравнение не оказывает никакого влияния. (То есть здесь между душой рассудочной и сознательной у нас барьер.)
- 3) Нет погони за счастьем. Человек *хочет* выполнять свои задачи. (В нем доминирует душа рассудочная.)
- 4) Никакие доводы этики не могут лишить человека удовольствия от удовлетворения желаний. (Душа рассудочная не способна исключить душу ощущающую.)
- 5) Осуществление конкретных стремлений приносит удовольствие. (То есть человек живет в единстве трех душ: ощущающей, рассудочной и сознательной.)
- 6) Истинная этика основана на волеии, несомом *идеальной интуиции*. (Из гармонического взаимодействия трех душ — чем обусловлено здоровье, здоровое стремление целостного человеческого существа — рождается сила взойти к нравственным интуициям.)

Созерцая сферу нравственных интуиций, мы имеем дело с моральной фантазией. Пытаться дать в главе конкретное содержание такого созерцания означало бы аннулировать плоды всех предыдущих рассмотрений. На такое содержание можно лишь указать.

4. Нравственные идеалы проистекают из моральной фантазии человека.

Из созерцания моральной фантазии рождаются восприятия мотивов (побуждений) деятельности, которые приводят в действие волю. Плоды такого созерцания в каждом индивидуальном случае различны, но у них есть и нечто общее.

5. Их осуществление зависит от того, достаточно ли сильно желает их человек, чтобы ради их достижения превозмочь страдания и муки. Они суть *его* интуиции, побуждения, возбуждаемые (*spannt*) его духом; он *желает* их, потому что их осуществление доставляет ему высшее удовольствие. Ему нет нужды позволять этике сначала запрещать ему стремиться к удовольствию, чтобы потом повелевать, к чему он *должен* стремиться. Он будет стремиться к нравственным идеалам, если его моральная фантазия достаточно деятельна, чтобы подсказывать ему интуиции, сообщающие его волеии силу, способную одержать верх над заложенными в его организации противодействиями, к которым также принадлежит и неизбежное неудовольствие.

Кто стремится к идеалам, исполненным благородного величия, тот делает это потому, что они составляют содержание его существа, и осуществление их доставляет ему наслаждение, перед которым удовольствие, получаемое заурядностью от удовлетворения повседневных влечений, выглядит ничтожным. Идеалисты *наслаждаются* духовно при превращении своих идеалов в действительность.

Индивидуализация общих принципов действия, проистекающего из моральной фантазии, наталкивается на все те же трудности, о которых шла речь в предыдущих циклах, но у нее есть сила их преодолеть. Она возникает не сразу; нужно время, чтобы развить ее — время для преобразования, очищения триединой души.

6. Кто хочет искоренить удовольствие, получаемое от удовлетворения человеческого желания, должен сначала сделать человека рабом, который действует не потому, что он хочет, а только потому, что он должен. Ибо достижение желаемого доставляет удовольствие. Называемое *добром* — это не то, что человек *должен* делать, а то, чего он *желает*, когда во всей полноте раскрывает свою истинную человеческую природу. Кто этого не признаёт, тот вынужден сначала вытравить из человека то, чего он хочет, а затем *извне* предписать ему, какое содержание он должен давать своему волеию.

Человек придаёт исполнению какого-нибудь желания ценность потому, что оно проистекает из его существа. Достигнутое имеет свою ценность потому, что оно было поволено. Если у цели человеческого волеия как такового отрицать её ценность, тогда придётся цели, имеющие ценность, заимствовать у чего-то такого, чего человек не хочет.

Этика, возводимая на пессимизме, проистекает из пренебрежительного отношения к моральной фантазии. Лишь тот, кто считает индивидуальный человеческий дух неспособным давать самому себе содержание своего стремления, может источник волевых импульсов искать в тоске по удовольствию. Лишённый фантазии человек не творит нравственных идей. Они ему должны быть даны. А что касается его стремления к удовлетворению своих низших желаний, то об этом заботится физическая природа. Но для развития *целого* человека необходимы ещё желания, происходящие из духа. Только полагая, что человек вообще не имеет таковых, можно утверждать, что он должен получать их извне. Тогда, в самом деле, правомерным будет сказать, что он бывает обязан делать что-то такое, чего он не желает. Всякая этика, требующая от человека, чтобы он подавил свою волю для выполнения задач, которых он не хочет, рассчитывает не на *целого* человека, а на такого, у которого отсутствует способность духовных желаний. Для гармонически развитого человека так называемые идеи добра находятся не *вне*, а *внутри* круга его существа. Не в искоренении одностороннего своеволия заключается нравственная деятельность, а в *полном* развитии человеческой природы. Кто считает нравственные идеалы достижимыми лишь при условии, что человек умертвит своеволие, тот не знает, что эти идеалы волеются человеком так же, как и удовлетворение так называемых животных влечений.

Общий итог не только цикла, но и всей главы, таков, что ценность своей жизни человек придает сам. Если он на это не способен, то ищет эту ценность вне себя, а не находя ее, легко впадает в пессимизм. Только свободный дух способен дать своей жизни истинную ценность.

7. Нельзя отрицать, что очерченные здесь взгляды легко могут быть поняты неверно. Незрелые люди, лишённые моральной фантазии, охотно принимают инстинкты своей половинчатой природы за полноту человечности и отклоняют все не ими созданные нравственные идеи, чтобы мочь без помех «изживать себя». Само собой разумеется, что к полуразвитой человеческой природе не относится то, что правильно для вполне развитого человека. К человеку, который только ещё должен быть через воспитание подведён к тому, чтобы его нравственная природа пробила скорлупу низших страстей, — к нему не может относиться то, что имеет значение для зрелого человека. Но в нашу задачу здесь входило указать не на то, что должно быть напечатлено неразвитому человеку, а на то, что лежит в существе зрелого человека. Ибо надлежало показать возможность свободы; свобода же проявляется не в тех поступках, которые обусловлены чувственным и душевным принуждением, а в тех, которые несомы духовными интуициями.

Развитый человек даёт себе свою ценность сам. Не к удовольствию, которое ему предлагается как милостивый дар природы или Творца, стремится он; и не абстрактный долг, признанный им как таковой после того, как он отрёкся от стремления к удовольствию, исполняет он. Он действует так, как он того хочет, т.е. сообразно своим этическим интуициям; и он испытывает от достижения того, чего он хочет, своё истинное жизненное наслаждение. Ценность жизни определяет он отношением между достигнутым и тем, к чему он стремится. Этика, ставящая на место воления одно только должествование, на место склонности — один только долг, определяет логически ценность человека отношением того, чего требует долг, к тому, что он исполняет. Она измеряет человека мериллом, лежащим вне его существа. — Развитое здесь воззрение отсылает человека обратно к нему самому. Оно признаёт за истинную жизненную ценность только то, что считает таковой отдельный человек соответственно своему волению. Оно столь же мало ведаёт о какой-либо признанной не индивидуумом жизненной ценности, сколь и об исходящей не от него цели жизни. Оно видит во всесторонне познанном сущностном индивидууме его собственного владыку и собственного его оценщика.

Все содержание главы будет неправильно понято тем, кто увяз в противоположности жизни мысли и чувства, ибо в таком случае он не понял, что означает внести волю в мышление и сделать его чистой волей; он не понял сути этического индивидуализма, основывающегося на нравственных интуициях. Объяснению этого момента посвящено небольшое дополнение к главе.

Дополнение к изданию 1918 года.

1. Изложенное в этой главе может быть понято неверно,
2. если крепко увязнуть в одном мнимом возражении, будто воление человека, как таковое, и есть именно неразумное в нём; поэтому надо-де показать ему его неразумность, и тогда он поймёт, что цель

этического стремления должна заключаться в окончательном освобождении от воли. Подобное мнимое возражение и было сделано мне с компетентной стороны, когда мне было сказано, что задача философии и состоит именно в том, чтобы наверстать упускаемое безмыслием животных и большинства людей: составить настоящий баланс жизни.

3. Но делающий такое возражение не замечает как раз главного: чтобы свобода могла осуществиться, воление в природе человека должно быть несомно интуитивным мышлением; в то же время,
4. оказывается, что воление может определяться ещё и чем-то другим, кроме интуиции,
5. и что *только* в проистекающем из существа человека свободном осуществлении интуиций обнаруживается нравственное и его ценность.
6. Этический индивидуализм в состоянии представить нравственность в её полном достоинстве, ибо полагает, что истинно нравственным является не то, что внешним образом добивается согласия воления с какой-либо нормой, а то, что возникает из человека, когда он развивает в себе нравственное воление как член всего своего существа,
7. так что сделать что-либо безнравственное явилось бы для него изуродованием, искалечением своего существа.

XVI. Социальный и метаисторический аспект «Философии свободы». (Завершение главы X — «Космическая интеллигенция»)

1. Космос мировоззрений

«Философия свободы» играет ключевую роль в борьбе за возвращение Архангелу Михаэлю космической интеллигенции. Поэтому невозможно представить себе, чтобы книга эта не имела отношения к социальной проблематике. В истории и культуре по меньшей мере последних двух с половиной тысяч лет зрели предпосылки для ее возникновения, ибо вся сложная судьба человечества, начало действия которой было обозначено выступлением первых греческих философов, есть, в конце концов, не что иное, как результат исполненной трагизма борьбы человека за овладение личной интеллигенцией. В борьбе этой участвуют как люди, так и боги. В ней тесно переплетаются история и метаистория человечества. Вся суть социально-исторического процесса в течение указанного времени определяется тем, какого взгляда на мышление придерживаются люди. В одних эпохи во взгляде этом преобладало религиозно-догматическое начало, и тогда в мире свирепствовали религиозные войны; в другое — материалистическое, тогда народы вели экономические войны. Когда во взгляде том возобладала идеология, люди приступили к псевдорелигиозным войнам, какой, например, была вторая мировая. Что происходит в мире ныне, есть, по сути, не что иное, как конфликтное нарастание противоположности между рационализмом Запада, опирающегося на гипертрофию низшего «я», и групповым сознанием Востока. Когда в мире не идет горячих войн, они свирепствуют в душах отдельных людей; более того, сам первоисток внешних войн коренится в душах людей, и когда они больше не могут борьбу за мировоззрение выносить в себе, они проецируют ее вовне.

Человек, в конечном счете, есть продукт не общественных, а духовно-космических отношений. На определенном их этапе вся космическая интеллигенция обратилась к тому, чтобы начать проходить сквозь «игольное ушко» человеческой интеллигенции. Поэтому в свои права вступил антропоцентризм, а с ним возросла опасность ариманизации рассудка. Это обязывало человека к радикальному изменению своей ориентации в мире. Рудольф Штайнер говорит по этому поводу: «Опасность подпасть Ариману была особенно сильной в 333 г. до Мистерии Голгофы. Это было время, когда переходили просто к интеллекту, просто к логике. ... С 333 г. после Мистерии Голгофы настало время, когда человек должен был сознательно устремиться к царству высших Иерархий». (ИПН. 205, 17.7.1921.)

Из мира Иерархий начала несколько позже, в VIII, IX, X вв., нисходить к человеку космическая интеллигенция, поэтому и потребовалась

его иная обращенность к ним. Свой антропоцентризм ему следовало развивать по закону действия мирового Духа. Те импульсы, субстанции, что изошли, словно лучи, из единого Бога, обладают той особенностью, что всякое их движение в одну сторону сопровождается заключенным в них же противодвижением. Поэтому и человеку надлежало по мере нарастания в нём эгоцентризма, ориентации на низшее «я» развивать в своей личности противодвижение по направлению к Иерархиям.

Человек как микрокосм может быть уподоблен окружности. В центре ее ощущает он себя как «я», на периферии же работают интеллигенции планет. Под водительством Михаэля они направляются в центр человеческого самосознания. «Управлять космической интеллектуальностью, — пишет Рудольф Штайнер в «Тезисах», — такова его (Михаэля) должность (обязанность). И он хочет достичь дальнейшего прогресса в своей области, который может состоять лишь в том, что действующая через весь Космос интеллигенция сконцентрируется в человеческой индивидуальности». (ИПН. 26, S. 89.)

Космос управляется старой интеллигенцией, ставшей имманентной миру; новая интеллигенция вызревает в душевно-духовном потоке человечества, чтобы некогда вновь управлять обновленным Космосом.

Что со временем приобрело вид человеческих миро- и жизневоззрений — это, несмотря на их теневой характер, является совокупной проекцией интеллигентного Мироздания на интеллигенцию микрокосма, на его мыслящее сознание. Проекция эта, согласно закону метаморфозы, представляет собой выворачивание этого Мироздания внутрь микрокосма и простирается через его органы чувств внутрь всей чувственной вселенной. Совершилось это в результате перехода развития из 3-й — астральной — глобы в 4-ю — эфирно-физическую; тогда образовался Универсум в виде чувственной реальности. В этом облике человек и познает его с помощью органов чувств и рассудка. Эти последние изначально имманентны чувственной вселенной, но с их помощью можно найти косвенное отношение к ее духовному первофеномену, к космической интеллигенции, поскольку ее имманентизм простирается и в мыслящее сознание человека, и во все бытие 4-й глобы, также и — если можно так выразиться — «извне». Суть этого исключительно важного для познания феномена можно пояснить с помощью рисунка (рис. 167).

Сначала в эволюции Солнечной системы происходит некое овнутрение макрокосмических духовных сил. Это еще 3-я глоба, астральный план (точка А). А затем, как следствие того овнутрения, начинается материализация и «отслоение» царств природы. По мере становления человека, в точке его Я (точка В) внутренняя часть мировой лемнискаты начинает образовывать свою внешнюю (в чувственном смысле) часть. Она-то и является наблюдаемой нами с помощью органов чувств вселенной. Материализация в ней произошла только в пределах Солнечной системы. Что касается мира неподвижных звезд, то он, по сути, остается сверхчувствен-

ным. Чувственно мы переживаем лишь *действия* звезд на систему, в которой господствуют законы 4-й глобы, законы материализации. Это означает, что за пределами Солнечной системы должно находиться некое «абсолютное ничто» (в этой гипотезе мы не опираемся на сообщения Рудольфа Штайнера), которое нуждается в познании не только в гегелевском, но и в эзотерическом смысле.

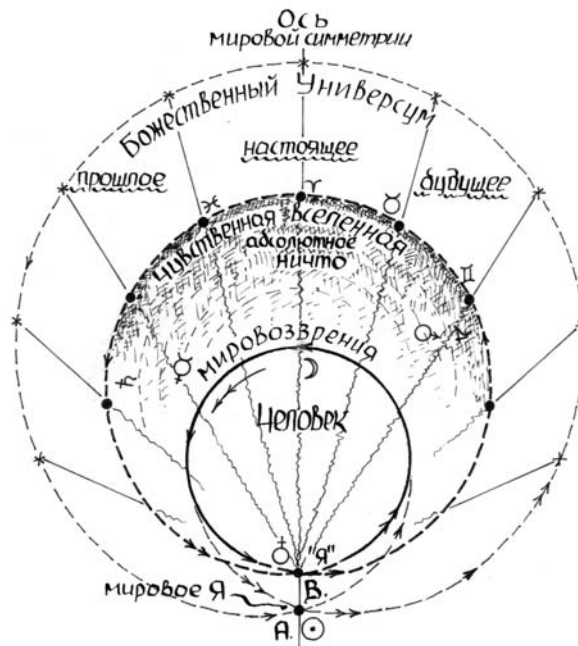


Рис. 167 (См. также рис. 7.)

Это ничто мы носим в себе на границе между идеей и восприятием. Это мир низшего «я» и рефлексии. Оно также есть точка перехода петель лемнискаты одной в другую. Как, сняв «я», можно перейти в мир сверхчувственной Вселенной, так, достигнув определенной границы действия законов материализации, находящейся вокруг Солнечной системы, уже не «можно» выйти, а неизбежно выйдешь за пределы пространственно-временных отношений. Рудольф Штайнер говорит, что солнечный свет распространяется до определенной границы, а затем духовно возвращается назад. Мы имеем тут дело с процессом, подобным тому, который совершается, когда мы мыслим; вероятно, та сфера «мирового ничто» *рефлектирует* солнечный свет, и он, претерпев метаморфозу, возвращается к себе *по лемнискате*: в точку мирового Я, выраженного *звездой* Солнцем, являющейся Регентом космической интеллигенции.

Мы не беремся судить о том, какого рода физические феномены пережил бы человек, выйдя достаточно далеко за пределы Солнечной системы.

Возможно, тогда произошла бы его дематериализация или он обнаружил бы, что загадочным образом с определенного момента движется назад, не совершив при этом никаких поворотов. Но одно можно сказать определенно, что подобного рода «путешествия» человек способен совершать, не выходя из собственного кабинета, если станет заниматься медитативной практикой, сопровождая ее метаморфозой мышления. Ведь для того, чтобы войти в имажинативный мир, нужно покинуть всю чувственно воспринимаемую вселенную. У Вселенной нет границ. Имеются лишь *границы действия* тех или иных закономерностей, после которых эти последние сильно метаморфозируются. Принято думать, что миллионы и миллиарды световых лет отделяют нас от звезд. Это не более чем экстраполяция земных отношений на небесные. В действительности вместо этих расстояний имеется узел метаморфозы, создающий определенную чувственную иллюзию. Если спектральный анализ показывает наличие, скажем, в Сириусе известных на Земле элементов, например калия, то это означает, что в звезде содержится лишь духовная субстанция, принцип калия, обнаруживающий себя чувственно на «поверхности» «мирового ничто», которой достигает солнечный свет.

Сверхчувственная реальность, оплотняемая по мере спиралеобразного движения к чувственной реальности, являет себя 12-тичленно. Это круг Зодиака. Во второй раз зодиакальная проекция мирового Духа достигает сферы «ничто» человеческого мыслящего духа. На поверхности этой сферой Дух, или космическая интеллигенция, являет себя вновь в своей чисто духовной сути, но тeneвым образом.*) В ходе культурно-исторического процесса эти макрокосмические действия были осознаны микрокосмически как 12 основных мировоззрений (см. далее рис. 168). Проходя своим инспирирующим действием через интеллигенции планет, те более высокие интеллигенции разнообразно модифицируются, рождая в человеке оттенки мировоззрений. То, что рождает планетарные интеллигенции, Рудольф Штайнер называет мировоззрительными настроениями; они более душевного рода, и их семь. В целом же человек может переживать 12х7 мировоззрительных оттенков. Но все они еще раз модифицируются тройким действием Земли, Луны и Солнца. Наконец, на всё мыслимое человеком накладывает свой отпечаток одна Земля. Благодаря ей человек мыслит антропоморфно.

2. Мировоззрительный крест мира

В результате длительной эволюции человек стал овеществленной мыслью Иерархий, и ему дано эту мысль познать. Такова суть самопознания. Его главная особенность состоит в том, что оно может быть лишь подвижным. Мысль Иерархий безгранична, всю целиком ее нельзя познать, как невоз-

*) Опосредованно и субстанционально он являет себя в двенадцатеричности органов чувств и в двенадцатеричности физического тела человека.

можно познать абсолютную истину. Двигаясь путем познания к истине, человек становится ее индивидуальным живым воплощением. И процесс этот — эволюционный. В движении мировоззрений через индивидуальное сознание он носит чисто духовный характер. И таковым является движение к свободе. Рудольф Штайнер говорит, что благодаря теоретико-познавательному монизму мы схватываем «за кончик» мировое свершение; человеческая свобода — одно из высочайших его достижений.

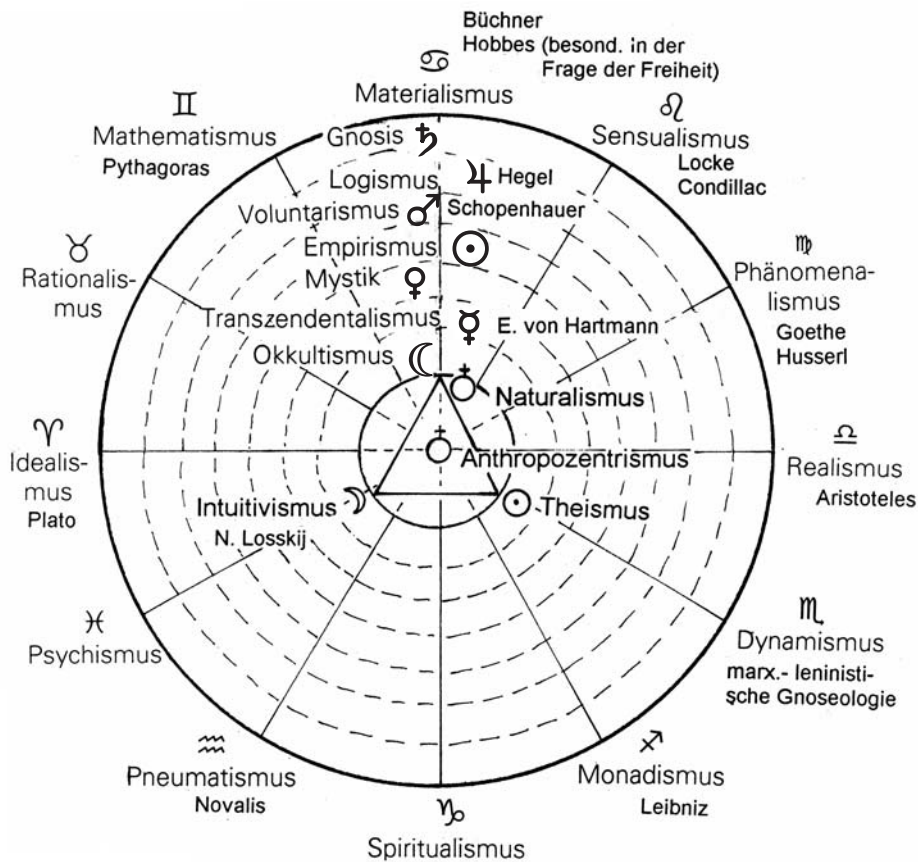


Рис. 168

Высочайшие космические интеллигенции, существа Первой Иерархии и Божественное Триединство, опосредуя свою деятельность — которая есть мировое мышление — через мышление нижестоящих Иерархий, реализуют *систему форм* сознания, составляющую *жизнь* мира в течение семи эонов. Система эта, как нам известно, семичленна. Но между ее элементами должны быть связи. На общемировом уровне их называют пралаймами.

Они суть также состояния сознания. Почему их пять, а не шесть — мы касались этого вопроса ранее.

Человек в ходе эволюционного цикла проходит по всем этим 12-ти ступеням сознания, реализуя в себе свою *макрокосмическую* сущность. Рудольф Штайнер в одной из лекций, прочитанной за пять лет до того, как он опубликовал в «Очерке тайноведения» свое учение об эволюции, говорит об этом следующее: «Существует семь ступеней человеческого сознания: трансовое, сознание глубокого сна, сновидческое, бодрственное (предметное, сознание земного эона. — *Авт.*), психическое (имагинативное; буд. Юпитер, но также и астральная глоба. — *Авт.*), сверхпсихическое и спиритуальное. Если говорить точнее, то существует двенадцать ступеней сознания, но пять дальнейших — творческие. Они — творцы, творящие боги. Все двенадцать ступеней связаны с двенадцатью знаками Зодиака. Человек должен пройти через все двенадцать ступеней». (ИПН. 93-а, 26.9.1905.) Именно они и открываются познающему духу земного человека в виде двенадцати мировоззрений, показанных на рис. 168.

Таким образом, мы пришли к чрезвычайно важному для нас единству, в котором противоположность между Я и миром преодолевается универсально. Нам открылась система трех двенадцатичленностей, которая и есть Абсолют, находящийся в неразрывном единстве с человеком. Она включает в себя человека, когда тот движется по кругу 12-ти мировоззрений, нюансируя их тем, что, опять-таки мировоззрительно, но более душевно, порождают в нем влияния планет. Так сливаются его душа и мыслящий дух в идеальном творчестве. За творчеством этим стоит работа над 12-ю состояниями сознания. И, наконец, базовая двенадцатичленность есть сам эволюционный цикл. В нем два крайних эона имеют свои пралаи за его пределами*), благодаря чему эволюционный цикл не теряет взаимосвязи с тем, что предшествует ему и что следует за ним. В нашем эволюционном цикле те надвременные состояния присутствуют как наивысший, организующий систему принцип. Это ее *тринадцатый* элемент, находящийся на скрещении мировых осей, который стоит выше всех образующих её (систему) элементов и связей. Николай Лосский пишет: «Где есть система, там должно быть нечто сверхсистемное». ¹⁶⁷⁾ Оно не определено ни временем, ни пространством. Оно само есть в нашем случае всеопределяющее начало, «не подходящее под понятие системы». ¹⁶⁸⁾ Это Абсолют, Бог. Во всех подсистемах мирового целого проекции Абсолюта образуют их *персонифицированные* системообразующие принципы. В системе земного эона — это Сам Христос. Он есть единство трех указанных двенадцатичленностей, поскольку нисшел вплоть до их мировоззрительного центра, в котором стоит человеческое я.

*) Великие Пралаи — это не просто связки между эонами. Они соответствуют «вертикали» духа. В системах низшего рода и связи иные.

* * *

Теперь нам предстоит идентифицировать конкретную взаимосвязь, в которой находятся три исследуемые нами двенадцатичленности. Сделать это мы можем лишь предположительно, поскольку располагаем возможностью опереться только на один, хотя, по нашему мнению, и весьма значительный признак. Им является совпадение названий состояний сознания двух будущих эонов и мировоззрений, соответствующих знакам Рыб и Козерога: мы имеем психическое состояние сознания в эоне будущего Юпитера и психизм созвездия Рыб, спиритуальное сознание Вулкана и спиритуализм Козерога. Кроме того, пневматология созвездия Водолея в высшем смысле соответствует сверхпсихическому состоянию сознания (эон Венеры).

Далее, уже руководствуясь результатами того, к чему мы пришли в наших предыдущих рассмотрениях, мы можем сказать, что ось Весы-Овен соответствует оси мировой симметрии, действительной для всего эволюционного цикла (рис. 169). Она делит круг Зодиака на две части в сфере и манвантар и пралай. Полученное нами на рис. 169 есть опять-таки система природы, но ещё более универсальная, чем выявленная нами ранее. Благодаря ей нам с новой глубиной открываются суть и значение человеческого мыслящего духа. Он и в своей теневой, абстрактной сути макрокосмичен.

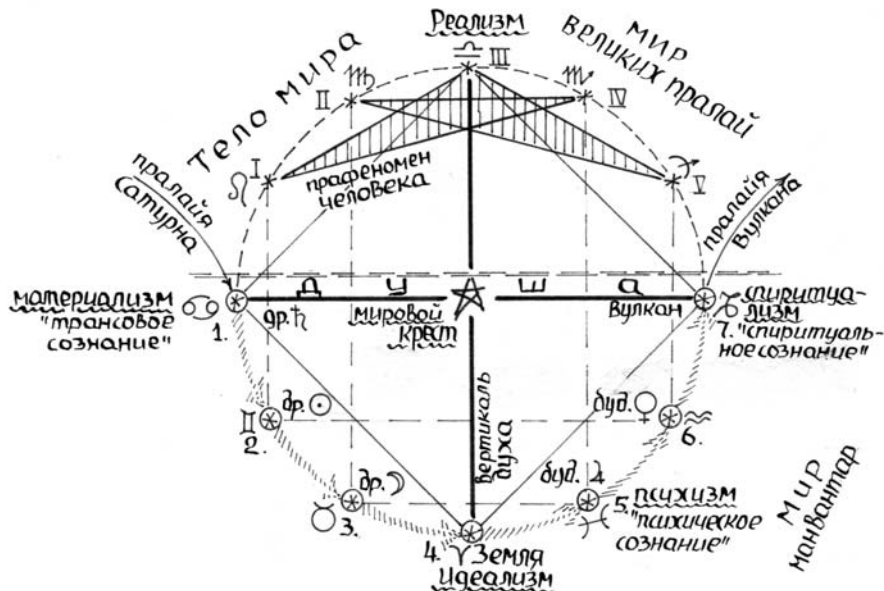


Рис. 169 (См. также рис. 40.)

Человеку, особенно в новейшие времена, свойственно скептически относиться к мировоззрениям, как к фигурам чисто интеллектуальной игры.

Впадая же в другую крайность, он готов любое из мировоззрений превратить в символ веры. Особенно впечатляющим образом обе эти крайности сошлись в марксизме. Историю мировоззрений Маркс назвал историей идеологий, что, по сути, и является игрой ума, но с серьезными социально-политическими целями. История же самого марксизма показала, что в любого рода общественных отношениях первичен мыслящий субъект. В зависимости от того, как движется в нем мысль, он стремится направить и движение всего окружающего его мира.

Диалектический материализм, в форме марксизма-ленинизма, есть мировоззрение динамизма, а точнее — это логизм в сфере динамизма: Юпитер в Скорпионе. Созвездие Скорпиона в далеком прошлом называлось созвездием Орла. Оно претерпевало упадок по мере того, как мышление человека утрачивало свою космичность, становясь рассудочным.

Марксизм-ленинизм — это узкое догматическое мировоззрение, направленное не на познание, а на действие.*) В нем, тем не менее, утверждается, что диалектика понятий есть отражение диалектического движения действительного мира, что категории материалистической диалектики обладают также и онтологическим содержанием, выполняя при этом гносеологическую функцию: отражают объективный мир, служа его познанию.¹⁶⁹⁾ В такого рода заявлениях просматривается замах мировоззрения на некоего рода космизм. Но как это делается? Атрибуты духа переносятся на материю, и она абсолютизируется, словно духовное начало. Таков «Скорпион» в отличие от «Орла». Однако и в таком обличье, когда мировоззрению динамизма было дано определять бытие — социальную действительность, — оно перевернуло вверх дном едва ли не половину мира. Перед ним пасуют все релятивистские и неопозитивистские концепции современности, поскольку они не космичны, субъективны в худшем смысле этого слова.

Спасти космос динамизма способна лишь Духовная наука с ее теорией познания, с учением об эволюции сознания, с методом *динамики созерцания*, возвращающего человеческому мышлению логизм истинного живого космизма. В ней противоречие рассматривается как творческое начало, а отрицание, снятие как способ движения также и к *качественно* новому.**) Её онтология есть учение о чувственно-сверхчувственном бытии.

Главное противоречие бытия есть противоречие между духом (не просто абстрактным) и материей. Материя же есть сгущенный дух, она вторична по отношению к нему и есть лишь одна из форм восприятия. Мировой дух есть сущее, мир интеллигибельных иерархических мысле-сущест; в них коренится онтология мыслящего рассмотрения мира. Как мировой

*) Маркс выражался в том духе, что до него люди искали, как познать мир, он же ищет, как его изменить.

**) Ни одно из социологизированных большевизмом противоречий не пришло к синтезу. Дело всегда сводилось лишь к *истреблению* тезисом антитезиса, т.е. к своеобразному религиозно-политическому фундаментализму.

Дух, так и сознание человека имманентны феноменологии мирового бытия. Высшее противоречие между сущим и материализацией бытия выражается на низшем уровне в противоречии между понятием и восприятием. Диалектическое самодвижение мышления коренится в сущем духе. В стремлении к сущему, к его познанию, которое может стать формой духовного (т.е. высшего) бытия, оно отрицает материю, стремясь смертью победить жизнью и так обрести бытие. Таков мир *синтеза*; и таковы лишь некоторые черты динамизма возрождающегося созвездия Орла.

* * *

За недостатком места мы не можем провести детального рассмотрения всех 12-ти мировоззрений Зодиака. Для наших целей необходимо проследить, как сущее, проходя через систему человеческих воззрений, порождает на своем пути череду противоречий и поляризаций. В смысле этой задачи мы рассмотрели и мировоззрение динамизма. За ним стоит космическая область, с которой в человеке связана сфера мышления и нервно-чувственная система. Она, словно жалом скорпиона, убивается деятельностью рассудочного мышления. Мировоззрение Скорпиона, когда оно пользуется абстрактно-логическими схемами как орудием деятельности, способно разрушить любое бытие. *)

Его особая опасность заключается в том, что сфера Скорпиона находится в той части *Зодиака*, которая соответствует мировым праляям — миру, где зарождаются, откуда приходят *законы* развития в манвантарах. Повышенная значимость, действенность присуща и другим мировоззрениям этой области.

Сенсуализм в своем высшем, не окрашенном натурализмом, смысле заключает в себе проблемы *сверхчувственного* восприятия, проблемы развития органов высшего восприятия. В этом смысле и «Философия свободы», и «Как достигается познание высших миров?» могут быть рассмотрены также и с позиций сенсуализма. В самом деле, доминирующей темой «Философии свободы» является метод и опыт расширения сферы восприятий, развитие высших органов чувств — в первую очередь, чувства мысли — и выход за сферу 12-тичленной системы восприятий чувств. Принцип созерцания присущ, по сути говоря, всем восприятиям; в выработке этого качества состоит их воспитание. Грубое, не воспитанное чувственное восприятие эгоистически замкнуто в себе, в нем доминирует характер осязания. Поэтому ему доступна лишь поверхность вещей, то, как отзывается наше внутреннее, руководствуясь лишь переживанием приятно-неприятно, на воздействия внешнего мира на наши органы чувств. Воспитанное чувство

*) Другой разновидностью динамизма выступает на земном плане пан-американизм, берущий свое начало от политики Вудро Вильсона.

способно в той или иной степени с любовью отождествляться с объектом восприятия — будь то свет, цвет, звук, слово, я другого человека. Поэтому созерцающая сила суждения, выходя за сферу системы восприятий чувств, по сути, есть *лишь продолжение их деятельности*. Она не нова, она является лишь завершением процесса эволюции, начавшегося еще в Лемурийскую эпоху, — процесса развития Я в системе восприятий чувств. За нею следуют высшие восприятия чувств: имажинативное, инспиративное и т.д. Все это только степени возрастающего *отождествления* Я с миром.

О роли гетевского феноменализма (Дева) в обновлении всей цивилизации мы уже говорили, но его значение простирается и на весь эон. Монадизм в его духовнонаучной сути есть учение о системной, самоопределяющейся, идущей к свободе Я-сущности; он также есть составная часть учения Антропософии об эволюции.

В своем целом зодиак мировоззрений есть система эволюционного цикла, в котором Бог, прошедший через Мистерию Голгофы, взял на Себя крест, как отношение «горизонтالي» развития к «вертикали» духа, и поставил в центр его человека, с тем чтобы впредь человек наполнил систему эволюции своим возрастающим самосознанием, овладел бы семью ступенями сознания как действенной, динамической, доброй и созидательной силой, обогащающей гармонию и красоту мира.

Горизонталь мирового креста обозначена двумя крайними эонами эволюционного цикла. Мировоззрительно древний Сатурн, положивший начало физической субстанции, оплотневшей в зоне Земли до минерального состояния, отражается в предметном сознании земного человека как материализм. Будущее состояние мира, когда вся материя одухотворится, человек стремится предугадать, предчувствовать в мировоззрении спиритуализма. Оба эти мировоззрения полярно противоположны друг другу, если их рассмотреть с позиции земного эона, в котором человеческое сознание, беря на себя крест мира, должно принять решение на основе знания о примате духа над материей. Это решение обладает всемирноисторическим значением, поскольку не отрицает, а трансформирует материю.

Отвлечь человека от мирового синтеза стремятся ариманические и люциферические духи. Первые хотят законы левой части эволюционного цикла простереть на его правую часть, для чего нужно упразднить или коррумпировать мировоззрения «верхней» (согл. рис. 169) части Зодиака, не подпустить человека к «творческим» ступеням сознания, что выражается в борьбе с созерцающей силой суждения, с гетеанизмом и с Антропософией.

Люциферические духи — постоянные враги материи — стремятся эволюцию повернуть вспять к ее бывшему духовному состоянию, спиритуализировать, одухотворить бытие не в процессе дальнейшего развития, путем усложнения человеческого духа, а за счет его радикальнейшей редукции.

Полярно противоположны взгляды Аримана и Люцифера на характер реального, противоположно их отношение к мировоззрению реализма

(Весы). И тот и другой имеют, так сказать, свои «виды» на вертикаль духа, поскольку, вочеловечившись, Бог пришел в самую непосредственную связь с человеком. Этим обстоятельством необыкновенно обостряется борьба мировоззрений. Она ведется не столько за право иметь те или иные взгляды, сколько за *реальную судьбу* будущего мира.

«Философия свободы» ставит человека на единственно правильное место в этой борьбе, разъясняя ему его истинную констелляцию в мировых противостояниях. Полярность между прошлым и будущим он несет в себе как степени *действительности* своей свободы. Здесь в природно-душевном существе человека противостоят одна другой абсолютная обусловленность и возможность, сила, исходя из Я, самому обуславливать мировой процесс. Онтология индивидуального духа здесь рождается как высший плод эволюции видов, приводящей к духовному онтогенезу.

Силу восходить между поистине вертикальными «утесами» мировой противоположности человек может обрести, опираясь на вертикаль духа. В прошлом она была трансцендентна человеческому сознанию, а в настоящее время нужно просто изменить сам *тип* сознания, чтобы прийти с нею в имманентную связь. Ось эта представляет собой единство двух противоположностей. Мировоззрительно она заявляет о себе в монизме идеал-реализма, на котором, собственно, и возводятся идея и действительность свободы.

3. Идеализм и реализм

Сознательно-понятийное овладение вертикалью духа началось в философии с первых же ее шагов. Сначала было усвоено, что интеллигибельные существа могут являться человеку в форме идей. Потом встал вопрос о том, что считать реальностью. Со временем стали наивно-реалистически отдавать предпочтение восприятиям и так пришли к реализму материализма (направление Весы-Рак; см. также рис. 169) и отрицанию реальности идей, платоновского идеализма. С другой стороны, родилось намерение (в немецком идеализме) лишь с помощью мышления, работы с идеями прийти к реальному бытию. На этом пути развились дуализм и метафизика.

Гёте в письме к Шульцу от 18 августа 1831 г. писал, что он благодарен идеалистической философии за то, что она обратила его внимание на него самого и, несомненно, является огромным приобретением человеческого духа; однако объекта она не достигает. Преодоление этого ее недостатка, как показал Рудольф Штайнер, следует искать во взаимосвязи того, что мы обозначили как вертикаль и горизонталь эволюции. «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». (ИПН. 183, 2.9.1918.) На языке эзотерической философии эти слова означают, что тот

мост обусловлен имманентизмом вертикали мирового креста его горизонтали. Но это пока остается не понятным, и по этой причине (если вновь воспользоваться словами Рудольфа Штайнера) «реалисты не понимают, что объективное — это идея; идеалисты не понимают, что идея объективна». (ИПН. 1, S. 182.) Эти две мысли Рудольфа Штайнера наилучшим образом характеризуют то отношение, в котором находятся реализм и идеализм в системе мира. В высшей точке Великой Пралайи реальность идей не «замутнена» никаким явлением, и в таком их совершенном состоянии вырывает все то, что в явлении, в Манвантаре, действует как законы развития в широком смысле слова, когда и прафеномен, и тип, и свободный дух выступают как определяющие развитие принципы.

Реальная идея открывается индивидуальному духу на путях восприятия и мышления. В свободном духе, способном на моральную фантазию, высший реализм мира приходит к своему непосредственному явлению в ином. Благодаря этому в ходе Манвантары начинается нечто *исключительное* — изменение (не модификация) ее законов. В прошлом (которое, разумеется, никуда не исчезает) подобное произошло лишь однажды. Оно было вызвано Мистерией Голгофы. Тогда законы Манвантары были изменены *в ней самой*, без ее одухотворения. Это значит, что существа Иерархий изменили свои *положения* и *отношения* не в состоянии Великой Пралайи. Собственно говоря, это сделал и Сам Бог, низойдя сначала на Солнце, а затем на Землю.

И как ни трудно в это поверить, деяния, подобные Божьим, призван совершать свободный дух человека. Ради того, чтобы наделить человеческое Я такой способностью, и произошла Мистерия Голгофы. Благодаря ей дар богов человеку, его высшее Я в условиях инобытия было наполнено абсолютным содержанием вселенского Я. И по мере того, как такое Я будет оживать в человеке (за счет повышения уровня развития последнего), будут меняться законы мира: моральные интуиции с их *универсальным* бытием станут *индивидуализироваться* в сфере земной зона. Таков земной *идеализм*.

* * *

Нисхождение Бога на Землю повлекло за собой изменение положений и отношений всех иерархий. Это и выразилось в великом процессе нисхождения космической интеллигенции на земной план. Планетарные интеллигенции начали отпадать от пан-интеллигенции Солнца, ибо Христос покинул Солнце и стал Духом Земли. Произошло разделение даже в Иерархии Ангелов. Часть из них, если говорить в смысле рис.169, отошла от вертикали духа, которая есть вертикаль пан-интеллигенции, и односторонне предалась эволюции, отчего поляризовалась в виде двух групп: ариманизированных и люциферизированных ангелов. Поскольку же они

являются водителями отдельных людей, т.е. Ангелами-хранителями, то в земной среде и развилась великая противоположность между *материализмом* и *спиритуализмом*.

Оба мировоззрения апеллируют к одностороннему пониманию человеком мира своих идей; и так оба искажают познание реального. Полярность материализма и спиритуализма необходимо приводит к синтезу, находясь в позиции идеал-реализма, которая подвижна и всегда пребывает в связи с мировым процессом. Наш идеализм, говорит Рудольф Штайнер, в идее видит основу мира, которая реальна, и он может принять характер даже позитивизма, «поскольку к содержанию идеи желает придти не с помощью априорной конструкции, а как к данному». (Ibid.)

Ввиду того, что мы рассматриваем социальный аспект «Философии свободы», и, к тому же, в эзотерическом ключе, уместно отметить, что в этой книге выражена позиция христианской души, ведомой Ангелом, сохранившим верность пан-интеллигенции Архангела Михаэля. Такая философия готовит нас к познанию Мистерии Голгофы.

Чтобы вобрать в себя идею свободы, человеку необходимо принять участие в борьбе, которая разделяет даже существ Иерархий. Ибо откровение, которым двигался мир три с половиной эоны, исчерпало себя. Человечеству Сам Бог, придя в его сферу, дал новые принципы развития, выразив их, например, таким образом: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8; 32), или: «Я сказал: вы боги» (Ин. 10; 34).

Борьба за истину, христианскую истину, которая делает человека свободным и богоподобным, началась за пять веков до пришествия Христа. Тогда в греческой философии выступили платонизм и аристотелизм — два мировоззрения, сделавших *мыслимой* вертикаль духа. Переживание ее как единства стало с тех пор главной задачей мыслящего духа. Решена она — в «Философии свободы». В прошлом же, говорит Рудольф Штайнер, сложилось даже как бы два типа людей, ориентированных в своем мировоззрении либо на Платона, либо на Аристотеля. Платониками и аристотеликами называет он их. Их вклад в культуру огромен, и он тоже двух родов. Длительное взаимодействие между этими потоками людей и представленными ими воззрениями и подготовило необходимое вместилище для нисходящей на Землю космической интеллигенции. Благодаря их работе метаистория тесно сплелась с историей; но космический характер носит и борьба с ними, которую они также вынуждены выносить веками.

4. Кризис культур

Греко-латинская культурная эпоха — средняя в послееатлантической коренной расе — явилась во многих отношениях поворотной в развитии человечества. В эту эпоху человек начал вырабатывать душу рассудочную,

что повлекло за собой отпадение его от божественного, инспирирующего группового «Я», отмирание общинно-родовых форм социального бытия, обращение к индивидуальному опыту мышления.

Рудольф Штайнер разделяет греко-латинскую культуру на три периода: от 747г. (год основания Рима) до 27г. до Р.Х., от 27г. до 693г. по Р.Х., от 693г. до 1413г. Уже в первом из них люди, жившие в бассейне Средиземного моря, где тогда развивались главные очаги культуры, утратили связь со всеобщим духовным миром. Это вызвало настоящий кризис в душах людей, поскольку, начав переживать себя как обособленную личность, человек впадал в большую растерянность, находя в своей душе хаос, что впечатляюще выражено в мифе об Эдипе, а позже в евангельском повествовании об Иуде Искарите. И когда произошла Мистерия Голгофы, случилось неслыханное: культурный человек того времени прошел мимо нее. Внешним образом Событие Христа было со временем принято, но культура, подвинувшаяся потом на север, утратила спиритуальные корни. В этот второй период «человечеству была определена вера в то, что все человеческое познание, все человеческие ощущения годятся лишь для чувственного мира, для посюстороннего» (ИПН. 181, 30.7.1918). Следствием такой установки стало некоего рода затмение в понимании связи души с духом, простершееся над европейским человечеством.

В третий период греко-латинской культуры ее духовное творчество было направлено на доказательство того, что с идеями, понятиями нечего даже и надеяться постичь духовную действительность. О ней способно что-либо сказать лишь откровение. На этом убеждении выросла сила церкви. Наследием тех представлений цивилизация живет и по сию пору, когда, с развитием естественных наук, дело свелось просто к отрицанию сверхчувственного. Ну а церковь объявила разговоры о сверхчувственном ересью. В цитированной выше лекции Рудольф Штайнер говорит далее: «Современный марксист, современный социал-демократ, являющийся истинным сыном этого воззрения, которое есть не что иное, как следствие, проистекшее из католицизма прошлых столетий, он говорит: ...духовная наука есть не более чем наука об обществе». (Ibid.)

У кризиса культурного развития имеется и сверхчувственная, метаисторическая сторона. На той стороне в ходе последних двух-трех тысячелетий происходило интенсивное субстанциальное, эфирно-астральное обособление человека от групповой душевности, что на внешнем плане исторической жизни стало, по сути, *социализацией* первородного греха. И те силы, что привели человечество к эволюционно обусловленному изгнанию из Рая, подступили теперь к отдельному человеку как супостаты его личной судьбы. Чтобы овладеть свободой, необходимо развиваться именно в таких условиях, что, однако, сопряжено с большим риском. Рудольф Штайнер, впрочем, говорит, что «жизнь — это опасный процесс».

Начиная с древнегреческой культуры особенно активизировалось в вы-

шеуказанном смысле воздействие на человека люциферических существ. Приводя человека к отделению от духовного космоса, давая ему замкнуться в себе эгоистически, они одновременно стараются помешать ему прийти в более тесную связь с чувственно воспринимаемым космосом. Это они препятствовали развитию естествознания, стояли за плечами тех, кто судил Галилея и Джордано Бруно. У древних греков они надеялись овладеть всеми их душевными силами, утончить их души, не дать вырабатывать индивидуальное «я». Они, как говорит Рудольф Штайнер, наполнили «дистиллированными» до фантазии имагинациями «всю суть грека, чтобы грек некоторым образом полностью растворился в душевном мире, в повседневном мышлении, чувствовании и волеении, которые целиком состояли бы из утонченных, доходящих до фантастического созерцания имагинаций». (ИПН. 171, 17.9.1916.) С подобными явлениями сталкивались апостолы Христа, что описано в их «Деяниях», и энергично протестовали против них.

Если бы те намерения люциферических духов увенчались успехом, то им удалось бы увести людей прочь от Земли в свое особое царство, где люди жили бы без земной тяжести, в сверхчувственной легкости, в жизни фантазии, но не той, к которой ведут осознанные нравственные интуиции и управляемое Я имагинирование. Земля тогда, вся культура на ней пришли бы в полный упадок. Этого не произошло по той причине, «что в среде божественного безумия греческих поэтов — так выражался Платон — примешалось гениальное величие греческой философии. ...они (философы) спасли гречество от полного одухотворения в жизни фантазии. ... Они явились той властью, что даровала крепчайшие силы для удержания гречества в земной эволюции». (Ibid.)¹⁷⁰ Основную роль в этом сыграли Сократ, Платон и Аристотель.

Выступление люциферических сил закономерно актуализирует натиск своих антиподов: ариманических. Те воспользовались в своих атаках римским царством, намереваясь вызвать некоего рода окоченение духовной жизни и слепую покорность Риму. Они помогали Риму взять под единый контроль всякую человеческую деятельность. В определенном смысле это была, — как характеризует римский империализм Рудольф Штайнер, — «исходящая из Европы широко распростертая государственная машина, вобравшая в себя всю религиозную жизнь и всю жизнь искусства и подчинившая их себе, ... которая истребила бы все индивидуальности, так что каждый человек, каждый народ был бы лишь элементом в этом большом государственном механизме» (Ibid.).*

Тем ариманическим силам, говорит далее Рудольф Штайнер, противостояли римские идеалы: юридические, политические, солдатские. Сталкиваясь между собой, они наполнили римскую историю жестоким эгоизмом,

*) Ныне намерения древнего Рима оживают в панамериканизме — феномене сложно-составном как этнически, так и политически, и религиозно, и оккультно.

эмоциональностью. В результате хаотичность и борьба себялюбий (люциферическое) преодолели натиск ариманических сил. Когда в эпоху папства их атака возобновилась, то она была нейтрализована нашествием с севера. Так было спасено человеческое Я в эпоху господства римской культуры. Однако позже — в средние века и вплоть до наших дней — борьба с Я в культуре и цивилизации, а также и за их завесой, продолжалась; ныне она стала даже еще сильнее и рафинированнее. Именно по этой причине, с целью спасти человеческое Я в новой борьбе, и пришла в мир Антропософия.

* * *

В наше время разговор о том, что кризис теории познания имеет своим следствием кризис цивилизации, вызывает протест как в среде материалистически мыслящих, так и религиозно чувствующих людей. И те и другие не способны видеть в идеях реальные основы бытия. А причина их неспособности все та же, возникшая еще в эпоху эллинизма. Следствия же ее в новое время таковы: либо люди найдут осознанное, духовнонаучное отношение к вертикали духа, к монизму идеал-реализма, и тем обновят все факторы цивилизации и культуры, либо это сделает борьба эгоизмов, хаос мировых войн и революций. Альтернативой Духовной науке, принятию «Философии свободы» выступает с колоссальной силой возрождающаяся в новой эпохе старая *Imperium Romanum*, древние тенденции и противоречия развития, пришедшие в 5-ю, европейскую, культуру. Они значительно метаморфизировались, но их необходимо познать, начиная от их истоков.

В «Философии свободы» два, можно сказать, главных мировоззрения человечества — идеализм и реализм — сливаются воедино благодаря тому, что самосознание человека движется от продумывания к восприятию идей. Платон же и Аристотель — родоначальники этих мировоззрений — шли от созерцания и даже от имажинации к мысли, хотели самосознание иметь в мыслях. В новое время неспособность обратиться к созерцанию, а значит, и к переживанию идей, привела философию к фантастичности, к солипсизму, которым страдает даже идеализм Фихте. На путях же созерцания и мысли-монизма начинается метаморфоза человека сознательного в свободного.

Платон полагал и даже созерцал мир идей пребывающим по ту сторону объектов восприятия, парящим *над* вещами. Аристотель же утверждал, что идеальное действует *в* вещах, в человеке как энтелехия — как их собственный принцип. Характеризуя в этой связи воззрения обоих философов, Рудольф Штайнер пишет: Платон стремился «содержание человеческого духа удалить из человека, представить себе мир как существующий сам по себе, как высший потусторонний мир». Аристотель, напротив, считал противоречием «возникающие в человеческом духе в связи с вещами идеи

перемещать в сверхчувственный, потусторонний мир». (ИПН. 30, S. 109, 111.) Таким образом, воззрениям Платона был, в известной мере, присущ трансцендентализм. Мировоззрение «Философии свободы» соединяет исходное философии Платона: созерцаемость идей — с имманентизмом аристотелевой философии в живой синтез.

В греко-латинскую эпоху люди сомневались, *смеют ли* они применять к физическому миру то, что приходит из духовного, т.е. идеи. (Для Платона форма понятия была духовной.) Аристотель *посмел* и стал основателем логики. Но в логике жизнь понятий прекратилась. И хотя сам Аристотель еще отличал форму от материи, в средние века аристотелизм выродился в номинализм.

Платон был увлечен миром вечных идей и отвернулся от восприятия, как не способного раскрыть сущность вещей. А в новое время в Канте, отмечает Рудольф Штайнер, односторонний взгляд Платона привел к парализации познания. «Платон придерживается мира идей, т.к. верит, что истинное существо мира вечно, нерушимо, незыблемо и что эти качества присущи *только идеям*. Кант же удовлетворен тем, что может отстаивать *только эти* качества идей (выделено нами. — *Авт.*). А тогда им (идеям) больше не нужно высказывать суть мира». (ИПН. 6, S. 43.)

Последствия кантова агностицизма и дуализма в практической жизни человечества последних двух столетий просто неисчислимы. И потому именно идеализм кантовой философии стал главным оппонентом теории познания Рудольфа Штайнера, а преодоление дуализма — главной предпосылкой овладения идеей свободы. Опору в Гёте Штайнер нашел благодаря тому, что в его мировоззрении как бы снова ожил очищенный аристотелизм греков. Гёте, как и Аристотель, ценил мир восприятий не ради его самого, а как условие восхождения к духу. Ибо и вне человека не существует никакого чувственного мира, лишённого идеи.

5. Архангел Михаэль и «число зверя»

В эпоху Платона, Аристотеля, Александра Великого умность людей была обусловлена восприятием духовных откровений. Люди, в массе своей, тогда не чувствовали, что они сами образуют идеи, они переживали их в полусновидческом состоянии сознания приходящими свыше. Посвященные же, иерофанты Мистерий знали, что мыслями в высях управляет Архангел Михаэль. Конечно, Михаэль был известен грекам под другим именем, но они точно знали, что он живет на Солнце и оттуда управляет космической пан-интеллигенцией, с солнечными лучами посылает ее на Землю. Но человеку готовился дар: индивидуальное владение интеллигенцией, и готовился он через Аристотеля. Его учение, становясь достоянием отдельной души, вызывало отделение земного действия интеллигенции от

ее космического единства. Так было положено начало тому, о чем позже заговорит Гёте: мысленно-восприятийному отношению к земному объекту. Своей логикой Аристотель создал для космической интеллигенции некий мысленный остов, каркас — совершил, с точки зрения одностороннего спиритуалиста, нечто ужасное, что позже, действительно, привело к возникновению материализма. Но таков лишь самый внешний, образовавшийся лишь в истории философии, и к тому же односторонне, покров аристотелизма.

Главным в самом учении Аристотеля, как разъясняет Рудольф Штайнер, было то, что, полагая начало индивидуальному переживанию интеллигенции, он осознавал ее связь с пан-интеллигенцией Михаэля. И это было и остается самым значительным в аристотелизме. Что же касается применимости воззрений Аристотеля в современной культурной эпохе, то тут было бы ошибкой не учесть поистине гигантские всемирно-исторические и даже эволюционные изменения, которые человечество претерпело за последние две с половиной тысячи лет.

Рудольф Штайнер задается в этой связи вопросом: «Если бы Аристотеля и Александра спросили, что они думают о бессмертии, то что они ответили бы?» Если не придавать значения терминологии, то по смыслу от них тогда прозвучало бы следующее: «Наша душа берется (после смерти) Михаэлем, мы далее живем в общине Михаэля. Или они выразили бы это космологически: ... душа человека является интеллигентной на Земле, но интеллигенция эта есть капля от той полноты, которую Михаэль изливает как интеллигентный дождь, заполняющий человека. Этот дождь идет от Солнца, и Солнце принимает назад в свое существо человеческую душу. ...с Солнца сияет она (потом) на Землю. Господство Михаэля следует искать на Солнце. — Таков мог быть космологический ответ». (ИПН. 237, 8.8.1924.)

Дух михаэлического аристотелизма понес Александр в своем походе на Восток. Через гречество, его культуру, предрасположенную к космополитизму (а пан-интеллигенция естественным образом космополитична), сам Архангел Михаэль положил начало образованию земно-человеческой интеллигенции. На Восток же Александр двинулся по той причине, что со становлением индивидуальной интеллигенции человеческого Я Запад получал задачу *стать ведущим центром всечеловеческой культуры*. Впредь принцип «свет с Востока» должен был во все возрастающей мере заменяться принципом «свет с Запада». Своим походом на Восток Александр, собственно говоря, и объявил миру о том, что времена радикально переменялись. И почти две с половиной тысячи лет спустя, фактически, о том же говорит Гёте в своей «Сказке».

Культурно-историческая судьба содеянного Аристотелем и Александром была сложной и противоречивой, ибо, как говорит Рудольф Штайнер, когда человек начинает овладевать некими силами, которыми прежде

владели лишь боги, тогда и «князь мира сего» получает возможность основательно вмешаться в совершающийся процесс.

Поскольку Ариман является духом материи, то уже в древности он определенным образом соединил с собой то, что как Божественная Мудрость творило мир царств природы. Та Мудрость была Божественной Волей, была волей пронизанной космической интеллигенцией. Но поскольку всё в те эпохи определялось свыше, то Ариману полагалось быть лишь консолидатором материи. Когда же человек в своем, вначале еще слабом, я овладевает интеллигенцией, то в Аримане вспыхивает намерение сделать такого человека инструментом в борьбе с Иерархиями.

Тот дракон, что в облаках серы окутывает человека в Иоанново время, — он сидит в человеке и порабощает элементарных существ, которых человек «вдыхает» в себя в процессе восприятия природы. Проходя через человека, они освобождаются, если он мыслит индивидуально и спиритуально, но если он мыслит материалистически-естественнонаучно, то загоняет их в подприродную сферу, где Ариман готовит свою антитезу будущему зону.

Сама природа, как отражение божественной духовности, безгрешна, но она служит человеку, который подпал греху эгоизма и обособления от божественной гармонии мира. По вине человека бесчисленное число элементарных духов отдается ариманическому дракону, испытывающему по ним «голод» и «жажду»; «ему хотелось бы вкрасться, влезть во всё, слизать растения, минералы, чтобы мочь всосать в себя элементарных существ природы. ... Во внечеловеческой природе он этого сделать не может», поскольку ее групповые «Я» пребывают в духовном мире. «Он может сделать это только внутри человеческой природы, в ней имеется возможность для его существования» (ИПН. 223, 28.9.1923), ибо она свое Я развивает в чувственном мире. И если так будет продолжаться и далее, предупреждает Рудольф Штайнер, то Земля тогда обречена на гибель.

Благодаря Ариману человек делается необыкновенно умным и атеистом, в нем развиваются душевное малодушие и трусость. Как душевное бремя, депрессивность переживают люди действие в себе дракона, а когда оно достигает физической организации человека, то вызывает в ней болезни, например инфекционные, но и многие другие, связанные с заторможенностью жизненных процессов, с окостенением.

Ариман присваивал себе интеллигенцию по мере того, как в бытии природы возрастало действие законов меры, числа и веса. Но такую интеллигенцию он не мог сделать в себе *внутренней*. И когда люди стали развивать логику в своем «я» и в сфере его (Аримана) господства (в чувственной действительности), то для него открылись совсем иные перспективы. Логика действует как бы сама по себе, ей нет дела до души человека, до любви, сострадания и т.п. Она верна в той же мере, в какой верны законы материальной природы. Но, делаясь в мыслящем сознании достояни-

ем индивидуального духа, логика становится «произволом одного существа, вместо того чтобы быть выражением Космоса». (ИПН. 26, S. 116.) Поэтому логика *созерцающего* мышления, чтобы преодолеть присутствие в мышлении Аримана, включает в себя элемент любви к объекту познания, метаморфизирует аппарат мышления в орган идеального восприятия. Такая логика приводит мыслящего к единству с миром; благодаря ей обнаруживается, что интеллигенция Михаэля может быть столь же хорошим выражением сердца, души, сколь и головы, духа. Поэтому Михаэль требует от человека не делать того, что делает Ариман: «ничего не вносить в это содержание (интеллигенции) от субъективного произвола, от желания или вожделения». «Михаэль проходит через мир со всей строгостью своего существа, своей осанки, своего делания в любви. И кто придерживается его, тот *в отношении к внешнему миру развивает любовь*. Любовь должна, прежде всего, раскрываться в отношении к внешнему миру, иначе она становится себялюбием.

Если эта любовь развивается в Михаэлическом смысле, то любовь *к другому* может сиять обратно в собственную самость. Самость сможет любить, не любя самое себя. И на путях такой любви человеческая душа находит Христа». (Ibid., S. 118.)

Михаэль в служении Слову приводит свое действие в связь с ритмом, в созвучие с космическими, историческими и человеческими (эфирными) ритмами. Но поэтому и Ариман, оспаривающий интеллигенцию у Михаэля, также стремится свои действия вписать в мировые ритмы. Рудольф Штайнер разъясняет, как он это делает. Нам следует обратить внимание на то, что Рождество Христово отстоит на 333 г. от середины греко-латинской культуры. Культура же эта — средняя (четвертая) во всей 5-й коренной расе. На ее середину *проецируется* мировая ось симметрии — абсолютная середина всего эволюционного цикла, приходящаяся на 4-ю подрасу атлантической (четвертой) коренной расы; она проецируется на человеческое сознание, в овладении которым человек берет на себя крест мировой эволюции. Таким образом, в числе 333 соединяются совершенно универсальные, макрокосмические и человеческие принципы развития, поэтому число это является числом Божественной Троицы. Но через *удвоение* числа 333 действует главный противник Христа, называемый в эзотеризме «солнечным демоном», — отставший дух Личности. Его называют также Зоратом, он есть апокалиптический «зверь из бездны», число которого 666*). Природа его преимущественно ариманическая, но он приводит к единению обычно полярно противоположные действия Люцифера и Аримана. Зная о том, что переход от абстрактной логики к созерцающему мышлению возможен в том случае, если, исходя из устойчивой души рассудочной, человек развивает душу сознательную, он постарался уже

*) Подробнее о значении и происхождении этого числа см. ИПН. 96, 27.4.1907; ИПН. 104, 29.6.1908; ИПН. 182, 16.10.1918; ИПН. 205, 17.7.1921.

в 666 г. по Р.Х., преждевременно предвосхитить в среде людей развитие души сознательной; преждевременное по той причине, что то была эпоха души рассудочной и все объективные законы развития были сориентированы на постепенную, гармоничную выработку ее, а также низшего «я», основывающегося на жизни мысли, чувства и воли.

Зорат тогда попытался, говорит Рудольф Штайнер, овладеть человеческой цивилизацией. По его замыслу в людях должна была быть особым образом доведена до высшего развития душа рассудочная, а далее через него — «Зората, зверя... имевшего уже полностью выработанную душу сознательную... человеку были бы даны все душевно-духовные завоевания, которые тогда, в силу состояния его души рассудочной, человек иметь не мог и которые он впервые может получить лишь позже, вместе с душой сознательной (т.е. в ходе 5-й культурной эпохи. — *Авт.*)...». (ИПН. 184, 11.10.1918.)

Поскольку в VII в. человек во всех своих трех оболочках не имел еще никаких предпосылок к развитию души сознательной, то оно могло носить в нем лишь призрачный характер, не затрагивающий его реального индивидуального становления. Предвосхитив таким способом свое будущее, человек оказался бы не в состоянии овладеть душой сознательной своевременно, когда пришла бы ее эпоха, безнадежно отстал бы от эволюции мира, закрыл бы себе путь в будущие зоны. В намерение Зората входило создание типа, расы людей, которых перестало бы интересовать что-либо духовное; свою интеллектуальность они изживали бы лишь материалистически, «информативно», как говорят теперь. Излив мудрость души сознательной в душу рассудочную, Зорат через человека навеки связал бы космическую интеллигенцию Михаэля с Землей и материей.

С большой силой намерение это проявилось в XX веке, а значительных успехов достигло уже в 869 г. на экуменическом соборе в Константинополе, когда было разрушено представление о трихотомии человеческого существа. Неизбежным, можно сказать, следствием того собора было выступление материалистической диалектики в XIX веке.

Год 666-й является в своей сути негативом, антиподом 333-го года. «Этот 333-й год, — говорит Рудольф Штайнер, — представляет собой тот временной пункт, в который Я низринулось (*hereinschlug*) в душу рассудочную». (ИПН. 346, 11.9.1924.) И это «низвержение» Я в душу человека сотрясло ее до самых глубин. Тогда внезапно начало меняться все прежнее отношение людей (в цивилизованной части мира, разумеется) к Божественному: оно стало *шатким* и *спорным*. Особенно впечатляющим образом это выразилось в споре Афанасия с Арием. Арий, поясняет Рудольф Штайнер в цитируемой лекции, хотел ответить на вопрос: в самом ли деле следует Христа рассматривать как божественное Существо? И он пришел к отрицательному ответу. На такой позиции, воздвигнувшей пропасть между Богом и человеком, и по сей день стоит большое число людей в мире.

Афанасий, напротив, видел во Христе «непосредственное божественное Существо», «действительного божественного солнечного Духа», «Богу-Отцу равного Бога». (Ibid.) Однако ко времени Константинопольского собора и это воззрение Афанасия померкло, потеряло свою остроту; а ныне понимается односторонне, поскольку познание космизма Христа объявляется ересью.

По другую временную сторону, за 333 года до времени спора Афанасия с Арием, мы видим старый Рим, который при Цезаре Августе, жившем в эпоху Мистерии Голгофы, пытался воспрепятствовать овладению человеком душой рассудочной, — тот Рим, который с помощью затемняющих самосознание личности культов стремился оставить человека на ступени души ощущающей, соответствовавшей древнеегипетской культурной эпохе.

Когда в IV веке Рим официально принял Христианство, то оно внутренне бежало от него на Восток, в Византию, а та форма Христианства, что осталась в Риме, деградировала, была огосударствлена, слита со старыми устремлениями Римской Империи к господству*), основанному на принципе цезаро-папизма.

Лишенный Импульса Христа Рим и подготовил все то, что тeneвым образом росло до 666-го года. В том отклоняющемся от истинных целей развития человека течении возобладала апелляция к Богу-Отцу, а следовательно: к человеку природному, к человеко-животному (которым потом стал заниматься дарвинизм), которое способно стать и суперинтеллектуальным.

Так возникла колоссальная опасность, что соединяющееся с душой рассудочной Я — дар Духов Формы — может оказаться не пронизанным Христом. И опасность та была введена в поток культурно-исторического развития. В Персии тогда была основана мало известная в истории, но приобретающая огромное значение для метаистории так называемая академия Гондишапур. Ее возникновению активно способствовал ряд людей, действовавших в роли исполнителей намерений существ азурического рода. Одним из них был император Юстиниан (527—565). Он был врагом всего, что пришло из высшей мудрости эллинизма. В 529 г. он закрыл афинскую школу философии, и высокая платоно-аристотелевская мудрость ушла в Персию. Еще до Юстиниана император Зенон Исарикус закрыл в 489 г. философскую школу в Эфесе. На греческих философов было устроено гонение.

В результате в персидской академии Гондишапур, говорит Рудольф Штайнер, собрались представители избранной учености Греции, не имевшие ни малейшего понятия о Мистерии Голгофы. И если бы намерения той академии имели успех, «то в VII столетии повсюду выступили бы высокоученые... в исключительной степени гениальные люди...». Это была бы мудрость, «по сравнению с которой всё, что ныне имеет внешний мир,

*) В значительной мере подобная судьба постигла Христианство и в Византии.

выглядело бы просто малостью». (ИПН. 182, 16.10.1918.) Человеку в таком случае была бы привита природа, которая сделала бы его неспособным найти путь к Самодуху, Жизнедуху и Духочеловеку. Даже летосчисление тогда начали бы вести от 666-го года.*)

К счастью, испульс Гондишапура был внешне в значительной мере тогда нейтрализован выступлением Магомета и ислама. Однако «у человечества осталось нечто от того, что тогда должно было произойти и что было (исламом) лишь оттеснено ... С человечеством нечто случилось. ... человечество, на которое подействовал импульс Гондишапура, этот неоперсидский испульс, не в свое время извлеченный импульс Заратустры... внутренне «хрустнуло» вплоть до телесности. ... Человечеству была привита болезнь, которая, будучи привитой, приводит к отрицанию Бога-Отца» (Ibid.), т.е. к полному атеизму. Восьмой вселенский (Константинопольский) собор под действием той болезни погрузил во тьму *познание* Мистерии Голгофы, и это действует по сию пору во всех христианских конфессиях.

6. Арабизм — платонизм — аристотелизм

В сложных перипетиях культурно-исторического процесса, несмотря на весь их трагизм, не следует, однако, видеть одну лишь игру односторонностей. Человечеству было предопределено погрузиться в материю, пройти через эпоху материализма. Проблема свободы может быть поставлена лишь с того момента, когда человек приходит к ясному осознанию «ничто» своего мыслящего в понятиях духа. Без свободы выбора между добром и злом действительность свободы — лишь иллюзия. Свобода неизбежно сопряжена с риском в развитии. Отставание — один из наиболее существенных принципов развития в нашем эволюционном цикле. Добро здесь часто оказывается не на своем месте и оборачивается потому злом. Существа, решающие задачи развития и даже опережающие его, берут на себя работу по исправлению его ошибок, черпая побуждения к поступкам в мире нравственных интуиций, в мире абсолютного добра.

Уже в VIII в. до Р.Х., т.е. с началом греко-латинской культуры, стало необходимо, говорит Рудольф Штайнер, ввести в развитие препятствующие силы, затмившие человеку сознание его связи с Богом. Старая связь коренилась в групповом сознании людей, а Мистирию Голгофы можно пережить только индивидуальным духом.

*) С колоссальной силой та атака была повторена в России в 1917 г. Поскольку все условия в мире тогда были иные, то и вид она имела внешне другой. Дело же тут не в виде, а в сути. Для эзотерика, например, полно глубокого значения, что 1917 г. в сумме своих чисел дает 18, т.е. три раза по шесть. В этих сочетаниях проявляются мировые ритмы, с которыми считаются и силы тьмы.

Новейшим проявлением намерений Гондишапура следует считать бурно заявляющие о себе претензии на мировое господство.

Во всемирно-историческом развитии участвует вся Вселенная, поэтому необходимость затмить полуюсновидческое неиндивидуальное переживание человеком связи с божественным миром обернулось ужасной мистерией Зората, в которой воссоединяется и оттого возрастает власть Люцифера и Аримана. Но человек, овладевающий мыслящим сознанием, не был оставлен на произвол судьбы. За ним на Землю нисшел Сам Бог, низшла космическая пан-интеллигенция. Мистерии Зората противопоставила несравненно более сильная Мистерия Христа, а от Мистерии Христа к человеку простерлась еще Мистерия Архангела Михаэля. Михаэль ведет в человеке борьбу со всеми тремя супостатами — с драконом, и человеку подобает стоять в этой борьбе на стороне Михаэля. Он может это делать, переживая пан-интеллигенцию в себе *индивидуально, но в михаэлическом духе*, т.е. как это описывалось на протяжении всей нашей книги.

Рудольф Штайнер говорит, что «Ариман в настоящую эпоху только тогда может сильно влиять на человека, когда тот имеет какие-либо отклонения в сознании». (ИПН. 237, 3.8.1924.) То же самое можно сказать и о всех других формах зла. Супостаты в силу особых задач развития должны на какое-то время стать носителями культуры. Это скорбная истина, но ее нужно знать, подчеркивает Рудольф Штайнер, чтобы слепо, сонно не срастаться с этой «железной необходимостью», работая в лабораториях, банках, заводских цехах и, конечно, в университетах, а использовать ее как средство для овладения свободой.

В этой связи необходимо глубоко разобраться в новом явлении Ягве в форме религии полумесяца, которая дохристианские импульсы внесла в позднейшие, христианские, времена. В религии Магомета, перенесенной в свое время арабами через Африку в Испанию, оживает некоторым образом то, что можно было видеть в едином Боге Моисея. Магометанство нейтрализовало гностическую мудрость Гондишапура, само же по себе оно представляло «удивительное сочетание...синтез учений египто-халдейских жрецов... с учением древнееврейской религии Ягве». (ИПН. 124, 13.3.1911.) При этом в нем было отброшено все тяготевшее к ясновидческому наблюдению и осталось одно рассудочное, интеллектуализированное.

Этот проникший в Европу культ Луны принес с собой все то, что стало в ней естествознанием, материалистической медициной. «И только из слияния в некий важный момент религии Христа с религией Магомета могла образоваться наша новейшая культура». (Ibid.) Солнечный символ слился с лунным символом. Их слияние, разумеется, было обусловлено всемирно-исторической необходимостью — своеобразием становления человеческой свободы, но лишь на одном ее этапе. В остальном же ведущим в освобождающейся от групповой духовной жизни людей должно оставаться Христианство. Это проявилось внешним образом, например, в том, какой характер приобрела последняя, «догоняющая» волна греческой культуры, вызвавшая культурное возрождение (ренессанс) в начале новой, европейской эпохи души сознательной. Но еще более значительным об-

разом характер христианской эпохи явил себя в гетеанизме. «Последним умом, — говорит Рудольф Штайнер, — совместившим в себе полноту науки, Христианства и культуры ренессанса, является Гёте... (он) показал в своей душе прекрасное сочетание Ренессанса, науки, т.е. интеллектуализма, оплодотворенного арабизмом, и Христианства». (Ibid.)

Рассматривая этот аспект развития, не следует, однако, забывать, что в человечестве сидит жало атеизма, что арабизм принес в Европу преобразованное в материализм учение Бога-Отца, что лунная религия содержит в себе «волю к устранению всякой свободы на все будущие времена, волю к детерминизму». (ИПН. 346, S. 107.)

С арабской ученостью в Европу пришло и враждебное Христианству течение Гондишапура. Его выразителями были Авиценна (980–1037), Аверроэс (1126–1198), Маймонид-Рамбам (1135–1204)*, которые разъясняли, что человеку в отдельности не следует развивать душу сознательную, она должна низойти на всех свыше, как откровение. И именно такова мудрость Гондишапура. Аверроэс и его последователи, магометанские неоаристотелики, говорили, что интеллигенция есть нечто всеобщее. Она есть пан-интеллигенция и может лишь *отражаться* в отдельной человеческой голове, которая не обладает каким-то особым миром мыслей. «Когда человек умирает (так далее учили они), то во всеобщую духовность улетает лишь субстанция его души; у человека нет никакой личной индивидуальности, но всё, чем является душа в отдельном человеке, есть лишь отражение всеобщей души.**» (ИПН. 184, 12.10.1918.) Аверроэс опирался в своем учении на Аристотеля, который в Гондишапуре был переведен на арабский язык.

Главное заблуждение такой философии состоит в ее *несвоевременности*. Так говорить о пан-интеллигенции, о душе можно было во времена, когда жил Аристотель, т.е. за полторы тысячи лет до Аверроэса. В X, XI, XII веках внутренняя конституция человека сильно изменилась. Ее стремились понять схоласты, и они выступили против арабских представителей аристотелизма. Их учение также опиралось на Аристотеля, и они в борьбе с авероизмом утверждали: теперь *каждый* человек обладает индивидуальным рассудком. Философии высокой схоластики колоссальный ущерб нанесло принятие ее в лоно католической церкви. Но ее значение в духовной жизни Европы универсально. В ней легко просматриваются корни немецкой идеалистической философии. Без нее, замечает Рудольф Штайнер, было бы немыслимо современное естествознание. Геккель, Дарвин, Дюбуа Реймон своим образом мышления обязаны схоластике.

В схоластике особенно значительно то, как ее творцы работают с чистым мышлением, как с математической точностью движутся от сужде-

*) Носителями импульса Гондишапура в новое время были, например, Вудро Вильсон, Гурджиев, Троцкий, Сталин. Двое последних родились в 1879 г., когда началась эпоха Михаэля; Ленин родился всего на девять лет ранее.

**) Буквально о том же самом идет речь в оккультных романах Карлоса Кастанеды.

ния к суждению. Точная логика, острая диалектика схоластов восходит к философскому наследию греков. И с помощью такого мышления они стремились доказать то, чему не было внешних свидетельств, что, по сути говоря, принадлежит к сфере эзотерического Христианства.

Фома Аквинский был совершенно пронизан Аристотелем. Он, как его характеризует Рудольф Штайнер, «старался аристотелевские мысли глубочайшим образом воткнуть в развитие христианской мысли. ... Согласно его взглядам, существует откровение высочайших истин, святое учение Св. 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». (ИПН. 6, S. 35.) Так выражалось экзотерически то, что чисто духовно совершалось за покровом внешних чувств: нисхождение солнечной интеллигенции в души и в головы отдельных людей. Фома и его единомышленники готовили в головах людей подходящее для нее вместилище. Они были подлинными *реалистами* в смысле изучаемой нами вертикали духа.

Философия схоластики важна не столько своим содержанием, сколько как школа мышления, однако и поставленные в ней вопросы имеют и в наше время всемирно-историческое значение. Главными из них, говорит Рудольф Штайнер, были следующие: «Каким образом Христос вступает в человеческое мышление? Как человеческое мышление становится пронизанным Христом? Каким образом Христос выводит собственное мышление человека в те сферы, где оно может срастись с тем, что составляет лишь содержание веры?» (ИПН. 74, 23.5.1920.)

В лекциях Рудольфа Штайнера имеются потрясающие описания того, как мировоззрительная и даже религиозная борьба за возвращение космической интеллигенции Михаэлю протекала и протекает до сих пор в земном и сверхчувственном мирах. Она же есть и борьба за свободную индивидуальность, за идеал-реалистический монизм, ведущий человека к новой видовой метаморфозе. Тут цели познания сливаются с целями бытия.

Из тех сообщений Рудольфа Штайнера мы узнаем, что особого расцвета академия Гондишапур достигла при халифе Гаруне аль-Рашиде (763–809). Вместе с ним в ней действовал его помощник, который был посвященным. После смерти их обоих индивидуальности Аристотеля и Александра Великого потратили много сил в духовном мире, пытаясь повернуть эти души на христианский путь развития. В 869 г., когда происходил собор в Константинополе, имел место, говорит Рудольф Штайнер, «некоего рода небесный собор между магометанизированным аристотелизмом и христианизированным аристотелизмом». Там шла также речь о том, «что будет в конце XIX столетия и в XX-м столетии, когда на Земле вновь станет возможным господство Михаэля», придет его эпоха. (ИПН. 240, 27.8.1924.)

Усилия Аристотеля и Александра тогда не увенчались успехом. Импульсы Гондишапура и арабизма, потерпев в Европе поражение на внешнем плане (арабы были вытеснены из Европы Карлом Мартелом), пришли в нее иным путем. Гарун аль-Рашид в своей следующей инкарнации явился как Френсис Бэкон (Веруламский), а его посвященный советник — как Амос Коменский, автор «Пансофии», реформатор педагогики.

Глубокое, интенсивное влияние Бэкона на европейскую духовную жизнь не ослабло и по сию пору. В отношении характера научного исследования, самого ощущения научности люди после Бэкона думают и чувствуют, как он. Его «Новый органон» стал в известной мере общеметодологическим основанием новейшего естествознания, и это при том условии, что мировоззрение Бэкона — *номиналистическое*. Рудольф Штайнер пишет о нем: «Бэкон обладал чувством и пониманием лишь частных свойств природы. Посредством собрания того, что через пространственное и временное многообразие выступает как тождество и подобие, он надеялся прийти ко всеобщим правилам природного свершения. ... Но он не верил, что эти правила коренятся в идеальном содержании вещей и являются действительно созидательными силами природы. ... 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 же образом восстановить в правах мир идей в его отношении к созерцаемому миру. Он рассматривал идеальное лишь как субъективный элемент в человеческом духе. Платон вглядывался лишь в мир идей, Бэкон — лишь в лишенный идей мир восприятий». (ИПН. 6, S. 35f.)

Из сообщений Рудольфа Штайнера можно узнать и о ряде других широко известных представителей западной науки, культуры, даже политики, которые с импульсами арабизма и Гондишапура были связаны в прошлом и, перевоплотившись в новой эпохе, принесли их с собой. Сравните, советует он, 14 пунктов Вудро Вильсона, принесших миру столько страданий и бед, с определенными формулировками Корана, «тогда многое поймете вы, вы увидите, к каким значительным вещам можно прийти, зная их взаимосвязи». (ИПН. 240, 9.4.1924.)*)

Но не только наследие арабизма воздействует на западную цивилизацию. Идет своими путями и развитие михаэлического Христианства. В нем души людей, действовавших как схоласты-реалисты, сложным путем культурной работы и сверхчувственного взаимодействия связаны с течением носителей платонизма. Соединясь в XII в. вокруг выдающихся учителей школы Шартра (что под Парижем), таких как Бернард Шартрский, Петр Компостелла, Иоанн Солисбери и др., платоники, действуя в созвучии

*) Ну а далее, уже в наши дни, серьезных размышлений в свете изложенного заслуживают, например, факты такого рода: почему волей западных политиков Берлин в конце XX в. стал третьим по величине турецким городом?

с еще не воплощенными тогда душами схоластов-реалистов, подготовили духовную почву для их выступления. В Шартре, как рассказывает Рудольф Штайнер, учили следующему: телесно человек состоит из *элементов*, в которых действуют *элементарные существа*; душа господствует над организацией элементов, а сама стоит под влиянием планет; от богини Природы, Прозерпины, в Шартре обращались «к интеллигенциям, к гениям планет, на которых взирает человек, желая понять свою душу»; дух же стремились понять, обращаясь к неподвижным звездам. (ИПН. 238, 12.9.1924.)

В Шартре также учили семи прекрасным искусствам и чувствовали себя ещё в живой связи с их богинями-покровительницами. Но при этом также знали, что наступают времена, когда этих богинь больше нельзя будет созерцать, и тогда останется лишь знание о диалектике, риторике, астрономии и др., ибо далее будет действовать Аристотель, который еще в древности дорос до понятий и идей 5-й культурной эпохи. Так культурно-исторически вызревала 12-тичленность новой духовности (см. рис. 169).

О космической интеллигенции, о том, как ввести ее в земную цивилизацию, думали в эзотерическом кругу короля Артура. В кругу служителей Св. Грааля реально считались с тем, что интеллигенция в конце концов будет на Земле и перестанет струиться с неба.

Артуровы рыцари стремились укреплять космическое господство Михаэля; рыцари Грааля хотели проложить Михаэлю путь в сердца людей, чтобы со временем он смог бы интеллигенцию получить в них назад. Над школой Шартра еще парили инспирации круглого стола Артура, поскольку в живом рассмотрении природы учителями Шартра еще содержалось нечто от древнего, природного, «языческого», «дохристианского» Христианства, присущего кругу Артура. В то же время, там учили и о Существовании Христа в духе Мистерии Грааля.

В XII в. платоники Шартра ушли с физического плана и в духовном мире передали духовное водительство культурой сходящим к воплощению аристотеликам-схоластам (см. ИПН. 240, 21.8.1924).

В дальнейшем Архангел Михаэль в мире сверхчувственного готовил души аристотеликов и платоников, а также носителей течений Грааля и Артура к тому, чтобы в XX-м и последующих столетиях они соединились в Антропософском движении для обновления Христианства. Поэтому это движение имеет задачу привести к синтезу два потока человеческих душ, а в учении соединить в монизме идеал-реализма два главных мировоззрения человечества, что позволяет Я не только познавать, но и творить целостную реальность. Книгой, благодаря которой истинные платоники и аристотелики могут найти, распознать друг друга, является «Философия свободы». Но на нее претендуют и номиналисты. Лишь овладение с помощью созерцающей силы суждения идеальным восприятием, что влечет за собой способность действовать, исходя из моральной фантазии, может уберечь человечество от опасности быть уведенным возрождающимся в современной цивилизации импульсом древней академии Гондишапур в сумрак группового сознания.

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Глава 14 (7). Индивидуальность и род

Основное, так сказать, рабочее противоречие в главе обозначено уже в ее заглавии. Это последнее возражение этическому индивидуализму. Но если к проблеме индивидуальной свободы двигаться не от ее философской постановки, а с противоположного направления — от биогенеза, то оно оказывается первым (что, например, особенно отчетливо выражается в переживании национализма). Решение проблемы дается в том случае, если привести к синтезу оба направления. В эволюционном и культурно-историческом становлении метаморфозы общебиологического и родового филогенеза перерастают в индивидуалистический онтогенез. Человек как душевно-духовное образование есть высшая целостность в ряду природных целостностей. Вначале он имеет свою идею, системообразующий принцип вне себя: в групповом, национальном, родовом. И тогда он, конечно, есть элемент внутри других систем (расы, народа). Но почему их системообразующий принцип не может быть развит *в отдельной* человеческой душе? Ответ на вопрос, как это может происходить, дает «Философия свободы». Понятие свободной индивидуальности надлежит человеку развить и соединить с восприятием *себя* как мыслящего, чувствующего и волящего существа. Тогда он, как единичное существо, положит начало становлению нового мира. Овладев способностью получать нравственные интуиции, он приобретет первый атрибут, присущий также и Творцу мира.

Противостояние свободной индивидуальности и пережитков родового, господствующих в социальных институтах и в массовом сознании, вначале огромно и трудно примиримо. Все родовые инстинкты враждебны ей; ее становление стремятся предотвратить все традиционные, но также и модернистские представления о ценности жизни. Наконец, и философия, будучи не в силах постичь интуитивную природу наблюдения, отказывает идее свободы в праве на существование. Но всё это преодолевает «Философия свободы» в субъекте и через субъекта, познающего её.

Содержание второй части книги, как и первой, может быть пережито развивающимся от середины в обе стороны: к началу и концу. Поэтому главы 8 и 14 образуют ее периферию, на которой она миром *своих идей* приходит в соприкосновение с внешним миром. В главе 8 этим последним был мир первой части. Глава 14 отталкивается от господствующих в цивилизации представлений о родовой обусловленности человека. Окрепшая в процессе сложных познавательных переживаний душа должна вновь обратиться к довольно скучному реализму окружающей жизни, чтобы в ней, преображая ее, ставить новые цели развития, в новом качестве служить ей. В самом деле, если опыт познания не прошел для нас бесследно, то мы чувствуем себя в той или иной мере уже сжившимися с представлением о

нас самих как об уже соединившихся с идеей свободы; но вдруг является родовое и начинает заявлять на нас свои права. В таком случае необходим некоторый период адаптации, где и должна проявиться в нас *моральная техника*. Таков первый экзамен, который должен сдать начинающий философ свободы.

Изучение второй части можно было бы провести и в обратном порядке. Правда, тогда нам пришлось бы сначала *декларировать* возможность индивидуальной свободы, потом в исследовании ценности жизни пройти испытание оптимизмом и пессимизмом, затем дарвинизмом, чтобы опереться в конце концов на монизм идеал-реализма и с ним, словно с Вергилием в «Божественной комедии» Данте, пережить нисхождение с высот нравственных интуиций в темные глубины прямого эгоизма души ощущающей, будучи хранимыми новым пониманием роли мышления, чувствования и воления в нашей индивидуальной жизни. Тогда родовые представления подступили бы к нам в оболочке наивного и метафизического реализма. Какого рода переживания породил бы в нас такой, обратный, путь познания — заранее сказать нельзя. Мы ведем о нем речь с целью ещё раз показать, что в целостной реальности познания мы имеем дело с *организмом мысли*.

Четырнадцатая глава имеет много общего с главой 7. Она лишь субстанциональнее ее: там речь шла о границах *познания*, здесь — о границах *личности*. В обеих главах решающее значение имеет отношение к миру понятий и восприятий.

Структурно глава 14 построена не сложно — ведь это периферия системы. Она состоит из одного цикла. Индивидуальное и родовое, как взаимоисключающие противоположности, образуют ее тезис и антитезис. Спокойно и размеренно синтез снимает противоположность с помощью *эволюционистского* подхода к ней.

ЭЛЕМЕНТ 1

Воззрению, что человек предрасположен развиваться в совершенную, самодостаточную, свободную индивидуальность,

ЭЛЕМЕНТ 2

противоречит, по-видимому, тот факт, что он выступает внутри [определённого] природного целого (расы, племени, народа, семьи, мужского или женского пола) как его член и что он действует внутри [другого] целого (государства, церкви и т.д.). Он несёт в себе общие характерные особенности сообщества, к которому он принадлежит, и даёт своей деятельности содержание, определяемое местом, которое он занимает внутри той или иной множественности.

Возможна ли при этом вообще ещё какая-то индивидуальность? Можно ли рассматривать самого человека как нечто само по себе целое, когда он вырастает из целого и вчлняет себя в целое?

ЭЛЕМЕНТ 3

Член целого определяется в своих свойствах и функциях через целое. Племя есть целое, и все принадлежащие к нему люди несут в себе особенности, обусловленные существом племени. Каков отдельный человек и как он действует — это обусловлено характером племени. Вследствие этого облик и поведение отдельного человека получают отпечаток родового. Если мы спросим о причине, почему то или другое у человека является таким или иным, то мы должны будем перейти от отдельного человека к роду. Последний объяснит нам, почему что-либо выступает в нём в наблюдаемой нами форме.

Но человек освобождает себя от этой родовой обусловленности. Ибо человеческое родовое, если человек переживает его правильно, не ограничивает его свободу, и не должно этого делать также с помощью искусственных приёмов. Человек развивает в себе свойства и функции, определяющую основу которых мы можем искать только в нём самом. Родовое служит ему при этом лишь средством для выражения в родовом своей особой сущности. Он пользуется сообщёнными ему природой особенностями как основой и придаёт родовому сообразную своему собственному существу форму. И мы напрасно будем искать основания для какого-нибудь проявления этого существа в законах рода. Мы имеем дело с индивидуумом, который может быть объяснён только через самого себя. Если человек уже пробился до этого высвобождения из родового, а мы и тогда ещё пытаемся всё, что он имеет в себе, объяснить исходя из характера рода, то, значит, у нас нет органа для восприятия индивидуального.

Созерцание в главе, как и во многих других случаях во второй части, весьма активно и напряженно.*) Его содержание составляет предмет горячих споров и даже социальной борьбы. Это та сфера социальной жизни цивилизованных народов, где пережиток родового заявляет о себе с особой силой; в то же время, его деиндивидуализирующее действие часто остается незамеченным и недооцененным.

ЭЛЕМЕНТ 4

Невозможно вполне понять человека, если в основу его оценки положить понятие родового. Упорнее всего родовая оценка держится там, где дело идёт о поле человека. Почти всегда мужчина видит в женщине, а женщина в мужчине слишком много присущего общему характеру другого пола и слишком мало индивидуального. В практической жизни мужчинам это вредит меньше, чем женщинам. Социальное положение женщины чаще всего потому бывает таким недостойным, что во многих случаях, где оно должно бы

*) Элемент 4 — это средство снять с себя, преодолеть свое низшее и абстрактное. Оно может иметь разное выражение. В иных случаях достаточно созидательно потерять терпение, надоест самому себе — и мы можем оказаться в сфере идеального восприятия.

было быть обусловлено индивидуальными особенностями отдельной женщины, оно обуславливается общими представлениями, составленными о её естественной задаче и потребностях. Участие мужчины в жизни сообразуется с его индивидуальными способностями и склонностями; участие же женщины почему-то должно быть обусловлено исключительно тем обстоятельством, что она именно женщина. Женщина обязана быть рабой родового, общеженского. Пока мужчины спорят о том, годится ли женщина или не годится «по ее естественному предрасположению» к тому или другому призванию, до тех пор так называемый женский вопрос не сможет выйти из своей самой элементарной стадии. Чего может хотеть женщина по своей природе — решение этого вопроса следует предоставить самой женщине. Если верно, что женщины годятся только к тому роду деятельности, который им сейчас предоставлен, тогда они едва ли сами по себе достигнут чего-либо другого. Но им самим должно быть предоставлено решать, что свойственно их природе. Если кто-то опасается потрясения наших социальных устоев оттого, что женщины будут рассматриваться не как члены рода, а как индивидуальности, то ему нужно возразить, что социальные условия, при которых половина человечества ведёт недостойное человека существование, чрезвычайно нуждаются в улучшении.*)

*) На вышеприведённые рассуждения мне тотчас же по появлении этой книги (в 1894 году) было сделано возражение, что в пределах родового женщина уже и сейчас может индивидуально изживать себя, как она захочет, и даже гораздо свободнее мужчины, который деиндивидуализируется уже благодаря школе, а затем военной службе и своей профессии. Я знаю, что в настоящее время это возражение могло бы быть сделано, пожалуй, с ещё большей силой. Однако я оставляю сказанное здесь на месте и хотел бы надеяться, что найдутся читатели, которые поймут, как сильно такое возражение грешит против понятия свободы, развитого в этой книге, и которые сумеют о сказанном мною судить в связи с чем-нибудь другим, а не на примере деиндивидуализации мужчины благодаря школе и профессии.

Созерцательный характер элемента 4 хорошо оттеняется элементом 5, в котором мыслительное начало сменяет эмоционально-нравственное.

ЭЛЕМЕНТ 5

Кто судит о людях по родовым характеристикам, тот доходит как раз до той границы, за которой они начинают становиться существами, деятельность которых основывается на свободном самоопределении. Всё, что лежит ниже этой границы, может быть, естественно, предметом научного рассмотрения. Особенности расы, племени, народа и пола составляют содержание специальных наук. Лишь те люди, которые захотели бы жить только как экземпляры рода, могли бы полностью совпадать с общей картиной, получаемой благодаря такому научному рассмотрению. Но все эти науки не способны проникнуть до особенного содержания отдельного индивидуума. Где начинается область свободы (мышления и деятельности), там кончается определение индивидуума по законам рода.

Индивидуализация идеи совершается строго в духе ранее установленных принципов восхождения к свободе. Элемент индивидуализации имеет дело с индивидуальностью — это уже классический для нас пример.

ЭЛЕМЕНТ 6

Содержание понятия, которое человек при помощи мышления должен соединить с восприятием, чтобы овладеть полной действительностью (см. стр. 409), никто не может установить раз и навсегда и передать человечеству готовым. Индивидуум должен свои понятия добывать посредством собственной интуиции. Как должен мыслить отдельный человек — этого нельзя вывести ни из какого родового понятия. Это зависит исключительно от самого индивидуума. Нельзя также, исходя из общих человеческих характеристик, определить, какие конкретные цели хочет поставить индивидуум своему волею. Кто хочет понять отдельного индивидуума, должен проникнуть до его особой сущности, а не останавливаться на типических свойствах. В этом смысле каждый отдельный человек является проблемой. И всякая наука, занятая абстрактными мыслями и родовыми понятиями, является лишь подготовкой к тому познанию, которое мы получаем, когда человеческая индивидуальность сообщает нам свой способ рассмотрения мира, а также и к другому познанию, которое мы получаем из содержания его волеия. Когда у нас возникает ощущение: здесь мы имеем в человеке дело с элементом, свободным от типического образа мышления и от родового волеия, — тогда мы должны перестать черпать какие-либо понятия из нашего духа, если хотим понять его существо. Познание состоит в соединении через мышление понятия с восприятием. При всех прочих объектах наблюдатель должен добывать понятия посредством своей интуиции; при постижении же какой-либо свободной индивидуальности дело сводится лишь к тому, чтобы перенести в наш дух во всей чистоте (без смешения с нашим собственным понятийным содержанием) понятия этой индивидуальности, согласно которым она сама себя определяет. Люди, которые в каждое суждение о другом сейчас же подмешивают свои собственные понятия, никогда не смогут достигнуть понимания индивидуальности. Подобно тому как свободная индивидуальность освобождает себя от особенностей рода, так и познание должно освободить себя от того способа, каким понимают родовое.

Принцип всеединства, выраженный в элементе 7, объемлет собой всю вторую, но также и первую часть книги и, поистине, завершает их: ему нет нужды устанавливать переход к октаве. На нем «звучание» содержания *заканчивается*. Это всеединство не главы, а двух частей книги, двух семичленностей.

ЭЛЕМЕНТ 7

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

В той же части, для которой человек не может завоевать себе такой свободы, он представляет собой член внутри природного и духовного организмов. Он живёт в этом отношении, видя, как живут другие или как они ему предписывают жить. Этическую в истинном смысле слова ценность имеет только та часть его поведения, которая вытекает из его интуиций. А та доля моральных инстинктов, которая содержится в нём вследствие унаследования социальных инстинктов, становится этической лишь благодаря тому, что он принимает её в свои интуиции. Из индивидуальных этических интуиций и из их усвоения человеческими сообществами проистекает вся нравственная деятельность человечества. Можно также сказать: нравственная жизнь человечества представляет собой общую сумму порождений моральной фантазии свободных человеческих индивидуумов. Таков итог монизма.

XVII. Любовь, моральная фантазия, свобода

Мир поляризации, противопоставления, отрицания является вторичным, производным от высшего Божественного мира, в котором господствуют единство и гармония отношений. Николай Лосский пишет: «Множественность в этом (вышем. — *Авт.*) царстве обусловлена только идеальными отличиями одного члена от другого, т.е. индивидуализирующими противоположностями, без всякого участия противоборствующих противоположностей... Здесь нет эгоистического обособления и взаимоисключения. Всякая часть этого царства существует для целого, и, наоборот, целое существует для всякой части. Мало того, *вследствие полного взаимопроникновения* всего всем здесь исчезает различие между частью и целым: всякая часть здесь есть целое. Осуществление принципов органического строения доведено до предела. Это вполне совершенный организм». И еще: «Увеличивая сложность и связность, можно, наконец, дойти до мысли *о бытии нового типа*... здесь нет задержки жизни, свойственной временному покою, но нет также и *перехода* от одного состояния к другому в смысле *утраты* одного, *еще не имея* другого. ... в нем есть спокойствие (блаженное довольство) покоя и вместе с тем полнота бытия деятельности: это деятельность без потерь и нащупываний, без лишений и незаполненности».171)

Рудольф Штайнер описывает этот мир как единую Божественную Индивидуальность, члены которой — высокие Я-существа, Божественные Иерархии. Овладевая высшим Я, человек решает главную задачу своего бытия: входит в этот мир Вселенского Индивидуума, делает законы Его существования своими законами. Но и в несовершенном бытии те высшие законы не чужды человеку, только действие их здесь иное, чем в высшем мире. В тварном мире часто бывает нарушено единство между законом и явлением, закон отделяется от явления и управляет им. В высшем мире «действующее изживает себя непосредственно в действии и содеянное само регулирует себя». (ИПН. 2, S. 117.)

Таково бытие самообусловленного Я-существа, независимого от природных процессов вне и внутри себя, поскольку они обусловлены внеположной данному Я деятельностью иных Я-сущностей. По этой причине человек на пути к свободе не может не противопоставить себя природе, чтобы тем самым освободиться от нее, сотворив в себе самую высшую природу. Она, как и все другое в человеке, состоит из трех частей: интеллектуальной, эстетической и нравственной. Последняя часть — самая юная в человеке. Она поднимает в сферу осознанного бытия самое глубинное в человеке — его *волю*. Поэтому без развития моральности свобода невозможна.

Высшей природой в человеке обусловлено ещё одно триединство, благодаря которому только и можно стать свободным. Его образуют моральность, спиритуализм и созерцающая сила суждения. Трехчленность эта

показывает, что истинная свобода есть синтез моральности и индивидуализированной духовности, в которой интеллектуальное мышление возшло от рефлексии к созерцанию, идеальному восприятию. Но начинается духовность с возрастания эгоцентризма, обособления. Снятием его прежде времени мы рискуем утратить я-сознание. Отдаваясь же понятийному мышлению в «я», мы разрушаем себя. Выход из положения мы находим, обращаясь к *нравственным идеям мыслящей воли*.

Со своим индивидуальным, но абстрактным мышлением человек оказался на периферии Мироздания. Что способно вернуть нас к его центру? На этот вопрос Рудольф Штайнер дает следующий ответ: «Представляя себе мир, мы имеем только образы; действуя морально, мы творим в мире реальности (которых в нем не было без нас. — *Авт.*) ...Боги перенесли нас на физический план и наши душевные переживания сделали миром ирреальности, дабы мы оказались в состоянии моральные импульсы как реальность внести в ирреальность. Здесь вы имеете *творение из ничего, творение в ничто*. ... Существа высших Иерархий — это не просто мысле-существа, они — реальные существа, они обладают субстанцией, и то, что является их субстанцией, мы переживаем не в наших мыслях, а в нашей *воле*, а именно — *в пронизанной любовью воле*. В нашей воле! И когда мы вносим моральные импульсы в мир, являющийся для нас миром образов, мы низводим субстанцию высших существ в мир». (ИПН. 156, 19.12.1914.)

Высшие существа затратили массу сил, принесли космические жертвы, чтобы сделать человека способным исходя из свободы духа совершать на Земле моральные поступки. И когда ему это удастся, то субстанция тепла излучается из его поступков и восходит вплоть до высших Иерархий. Нашими моральными действиями мы возвращаем духовному миру то, что задолжали ему.

В кратком подготовительном наброске к лекции об Апокалипсисе Рудольф Штайнер пишет: «Великие мировые законы духа даны не так, что они извне «навешиваются» на человека; они даны с целью, чтобы человек принял их внутренне и развил бы себя в их смысле. Согласно совершенно определенному закону природы, кислород и водород могут, соединяясь, образовывать воду, но человеческая воля может вызвать их соединение, и она, таким образом, может стать основанием для того, чтобы закон вступил в действие. Углубляясь в сущность законов природы, человек сам становится их исполнителем. Он берет их в свой дух и так становится со-творцом природы. Не иначе обстоит дело и с духовными законами... Мы исполняем наши человеческие задачи, познавая, узнавая законы природы. Они бы существовали и действовали и без нашего познания. Но без нашего познания природа просто перешагнула бы через нас. Мы бы остались в нашей притупленности и смогли бы лишь безвольно служить инструментом ее творения.

Также и великие законы духа сохранили бы свою действенность для мира и без нашего познания. ... Но в руки человека отдана задача через наблюдение этих законов приближаться к своей божественной цели. ... Отец не хранит свое знание для себя, но сообщает его детям. ... И любовь Бога

к людям состоит в том, что Его воля открывается в человеческой душе. ... а человеческая воля должна откровение Бога сделать побуждением своей воли... Человеческие поступки Бог как раз не исключил из Своего мирового плана. Он включил их в него с самого начала». (В. 16, S.16f.)

Таким образом, познание божественного откровения, воли и мудрости Бога делает нас деятельными, исходя из понимания того, что в нашем земном волении может править любовь Бога к нам. Его любовь и наша воля должны стать единством. Тогда в своих делах человек начнет подражать божественному творчеству — свободно, из ничто порождать новообразование. К этому сводится суть человеческой свободы.

Освобождаясь в Я от обуславливающего действия природы, восходя к живому мышлению и далее — к свободным (новым) имажинациям, мы еще не решаем вполне задачу нашего истинного духовного развития, ибо задача эта двуединая. Вполне понять ее суть может пока что одна лишь Антропософия. Рудольф Штайнер говорит по поводу этой задачи следующее: «*Быть свободным существом, мочь превращаться из физически-телесного в духовно-душевное означает, по сути, мочь умереть; тогда как любовь означает: мочь превращаться из духовно-душевного в физически-телесное. Мочь любить означает мочь жить в космическом смысле* (выделено нами. — Авт.)». (ИПН. 202, 11.12.1920.)

Через любовь к объекту познания мы меняем качество мыслящего духа, восходим на более высокий уровень сознания, где телесное снято. И мы делаем это для того, чтобы снова вернуться ко всему сотворенному вне и внутри нас и бескорыстно, из чистой любви к поступку (божественно) способствовать претворению его в высшее. Тем самым мы одновременно и платим долги всему отставшему и послужившему опорой для нашего восхождения. Только в таком случае это восхождение будет истинным. Рудольф Штайнер говорит: «Рассматривая это оккультно, видно, что всё содеянное из любви не приносит никакого вознаграждения... Единственные действия, от которых мы ничего не будем иметь в будущем, суть те, что совершаются из честной, истинной любви. Такой истины можно утрашиться. К счастью, в своем верхнем сознании люди ничего не знают об этом. В подсознании же об этом знают все, потому-то люди и совершают поступки из любви столь неохотно; потому-то в мире так мало любви. ...

Для нашего эгоизма мы не получаем ничего от деяний любви, *но тем больше получает от них мир*. В оккультизме говорят: любовь для мира есть то же, что Солнце для внешней жизни. Ни одна душа не могла бы процветать, если бы любовь была устранена из мира. Любовь — это моральное солнце мира. Это единственно мудро: способствовать возрастанию любви на Земле... Но мы не должны проповедовать любовь. Любовь должна прийти в мир благодаря тому, что мы распространяем познание действительно духовных вещей». (ИПН. 143, 17.12.1912.)

Еще в одной лекции Рудольф Штайнер прибегает к образу, чтобы выразить представление о сущности любви. Вообразите себе, говорит он, два стакана, из которых один наполовину полный, а другой пустой. Вы начи-

наете переливать содержимое одного стакана в другой, а оно не убывает. Душа, дающая из чистой любви, не опустошается, а становится еще полнее для деяний любви (см. ИПН. 150, 5.5.1913).

Но любовь бывает не только духовной, но и чувственной. Первая действует на Я *освобождающе*, вторая — *порабощающе*. В духовной любви наличие индивидуального элемента правомерно и необходимо, поскольку она ведет человека в духовный мир. Основа такой любви находится не в любящем, а в *любимом* существе. Силой ее зреет душа сознательная, способная интересы всего человечества переживать как собственные, личные. Прямо противоположный характер носит эротика, которую ошибочно называют любовью. Любовь между полами в основном обусловлена природной необходимостью. Благодаря ей возникает чувственное бытие. И оно должно человеком одухотворяться. У духовной любви есть свой гений. Эротика — лишь низший его служитель. В современной цивилизации он демонизирован, отчего цивилизация разрушается; гений любви интерпретируется теперь как сексуальность. Рудольф Штайнер говорит по этому поводу: «Это, я бы сказал, в человеческих силах — отречься от собственного существа. И человек отрекается от него, когда отходит от гения любви и утопает в демоне сексуальности; при этом я имею в виду вообще тот род чувств в понимании этих вещей, который особенно популярен в современности». (ИПН. 225, 22.7.1923.) Наука, замечает он в другой лекции, довела эти вещи «до гнусности».*)

Эстетика, эстетическое воспитание ослабляет эотику до надлежащей меры. Нужно переживать мир как прекрасный, стоять в нем как свободное существо также и своим телом, не испытывая от него притеснения, в котором, собственно, и заключается эротика (см. ИПН. 302, 16.6.1921).

Любовь, таким образом, в соединении с красотой и духовным познанием должна пронизывать душу во всех ее трех частях, когда волящее «я» пробивается сквозь нее к свободному духу, к Я высшему. Но коренится любовь по преимуществу в душе рассудочной и эфирном теле. Она есть «внешняя макрокосмическая форма Буддхи» (В. 67/68, S. 33) — форма, повторим еще раз, любви Бога к человеку. Действуя в душе человека, любовь образует основу и центр всей человеческой нравственности. Она есть, скажем языком методологии, системообразующий принцип организации *человека нравственного*, ориентированного на одухотворение, на освобождение от пространственно-временных отношений. Все элементы такой системы *трехчленны*. Она выражает собой возвращение развития со всеми его семичленностями в исходную трехчленность, в лоно триединого Бога. Состав этих работающих в системе человека этического трехчленностей мы взяли из различных лекций Рудольфа Штайнера и привели в таблице 19 в связь с мировым крестом развития, по каждой из осей которого, как

*) В политике же, заметим мы, те «гнусности» рано или поздно приводят к рабству, к диктатурам и террору. Тут следует лишь внимательнее почитать историю.

мы теперь знаем, движение идет *в обоих* направлениях. Потому система человеческой нравственности — динамическая.

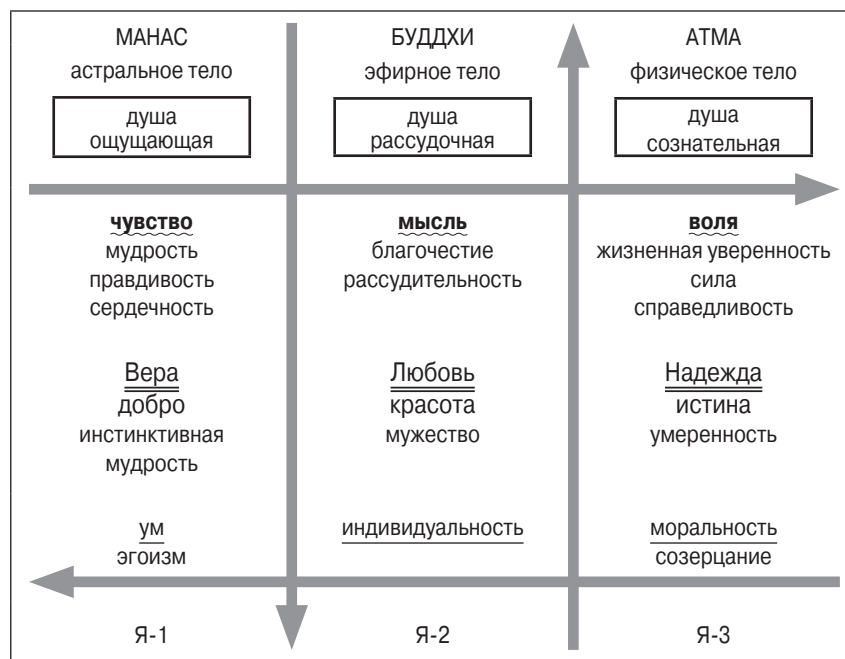


Табл. 19

Конечно, в нравственной структуре человека имеется и множество других добродетелей, действием и взаимодействием которых строится и возвышается душа. Мы не ставим себе задачи исследовать их исчерпывающим образом. Наша цель — вскрыть природу нравственного как *новообразования* в человеке, освобождающего его от колеса посястороннего становления и прехождения.

Моральность, как уже говорилось, не должна зависеть от телесности, ее задача — преобразовывать ее. «Моральность, — говорит Рудольф Штайнер, — воздействует непосредственно на то, что мы называем Я. Оттуда она действует в астральном теле, в эфирном теле и затем в физическом теле. Так что если моральность выражается в действии, то моральный импульс сияет в Я, отсюда — в астральное тело, отсюда — в эфирное тело и отсюда — в физическое тело. Там он становится движением, становится тем, что человек совершает внешне и может воспринять так называемыми моторными нервами.

Моральность есть нечто действующее непосредственно из духовного мира в человеке сильнее... чем красота и истина». (ИПН. 170. 5.8.1916.) Истины, также и духовные, приходят к нам косвенным путем, через го-

лову. Моральное, будучи даже постигнутым как моральная идея, приходит не окольным путем, а непосредственно действует на всего человека. В этом смысле наивно-реалистический взгляд на моральные интуиции следует считать уместным.

Нас сейчас далеко увела бы попытка досконально исследовать, что говорит Рудольф Штайнер о связи морального с четырехчленным человеком.*) Мы не можем позволить себе этого, поскольку книга наша идет к завершению. Отметим поэтому лишь несколько ключевых моментов, способных разъяснить нам «механизм» действия моральной фантазии.

Моральность мира воздействует через Я на все существо человека, а в особенности — на духовную сущность крови, в которой живет человеческое Я. Я-силы встречаются в крови с моральностью, и таким образом, что моральность сначала выступает как сила, противодействующая движению Я в крови: они идут неким образом навстречу друг другу. Кто находится под действием сильного морального импульса, у того непосредственное его явление (воздействие на кровь) *предшествует* восприятию морального процесса головой. «Поэтому Аристотель, — замечает Рудольф Штайнер, — видевший эти вещи еще точнее, — не только физические, но и моральные, — высказывает удивительное слово, что моральное покоится на *навыке* (сноровке — *Fertigkeit*), т.е. что оно свободно в отношении собственной деятельности, независимо от интеллектуального суждения». (Ibid.)

Когда моральность повстречалась и соединилась с силами Я, то она идет в голову, вернее сказать, она устремляется во все тело, но непременно *через голову*. Поэтому человеку подобает быть бодрственным. Спящий человек выходит своим Я и астральным телом из головы. Поэтому в сонном человеке моральность входит в голову, в физическое тело не духовно, а через физическое и эфирное, с которыми она не имеет ничего общего. Моральные импульсы могут проявляться только в бодрственном состоянии.

Еще в одной из лекций Рудольф Штайнер говорит, что моральное содержание человека формирует в астральном теле своего рода лицо, обращенное вовнутрь. Это дух, обитающий в человеке, который обретает со временем свою физиономию; на ней отпечатлевается как все доброе, так и все аморальное. И если чистый эгоизм «скалит зубы» в сердце человека, то его голова, как порождение Космоса, ту духовную физиономию не принимает, отталкивает ее вниз, «и человек образует в своем эфирном такое тело, каким его имеет Ариман: с чахлой, инстинктивированной головой. Все это идет в нижние члены эфирного тела. ... Это удивительно, что человек в своей голове уже в тепловом эфире головы отталкивает неморальную физиономию». (ИПН. 221, 17.2.1923.)

На пути аморальности, ненависти, сексуальности (антипода любви) человек совершает нечто противоестественное: действующее в нем свыше пытается поработить в сфере пространственно-временной эволюции,

*) Три тела и Я; в ином случае — три души и Я.

релятивировать нравственность, сделать моральное производной от природной необходимости (например, в психоанализе). Но в таком случае человек оказывается не созидателем, а разрушителем божественного в мире. Поэтому ему на помощь в мир пространства и времени пришла Воплощенная Любовь — Христос.

«Христос, — говорит Рудольф Штайнер, — совершил нечто такое, в чем Он Сам совсем не нуждался. ... Это было деяние Божественной Любви! Мы должны ясно понять, что никакое человеческое сердце еще не в состоянии ощутить ту интенсивность любви, которая была необходима Богу, чтобы принять ненужное для Него решение и деятельно вступить на Землю в человеческом теле». (ИПН. 131, 14.10.1911.) Христос пришел с прадревней родины человеческой души, чтобы на Земле дать этой душе то, что она потеряла из-за люциферического искушения и ариманического хода развития. Поэтому *«Христос внес для нас в Землю неземные силы, которые могут побуждать нас развивать то, к развитию чего Земля не может нас побуждать ни в малейшей мере (выделено нами. — Авт.)»*. (ИПН. 197, 22.11.1920.) А таковыми являются свобода духа, любовь и моральная фантазия. Поэтому, только развивая их, можно следовать за Христом в миры высшего бытия.

Человек многократно воплощается на Земле. Благодаря этому он проходит через самые радикальные метаморфозы. Например, то, что в одной инкарнации мы вырабатываем как туловище, в следующей становится головой. Аморальный человек, ариманизируясь в физическом и эфирном телах, не может в своем индивидуальном развитии в следующей инкарнации продвинуться вверх. Его тогда поработает природный процесс, «горизонталь» развития. И в своем мировоззрении он будет склоняться к материализму, дуализму, номинализму, агностицизму и даже к материалистической мистике. Зато вызываемое в человеке моральной фантазией пронизывает его снизу вверх, вплоть до головы, освобождающим образом. *«Оно вызывает [к бытию], — как разъясняет Рудольф Штайнер, — вертикальное направление (выделено нами. — Авт.)*. В вертикальном направлении не действует, собственно, ничто не моральное.... В вертикальном направлении струится только моральное. И уже в эфире, в тепловом эфире крови аморальная физиономия отталкивается вертикальным направлением. Голова ее не воспринимает. Импульс же идет с теплом крови в тепловой эфир головы, а еще более — в световой эфир, в химический, в жизненный эфир. Человек тогда пронизывает голову своим собственным существом». (ИПН. 221, 17.2.1923.) Как это происходит конкретно, мы уже достаточно много говорили, и мы хотели бы теперь завершить нашу книгу формулой, в которой микро- и макрокосмически выражены принципы наших всеопределяющих для индивидуального развития колонн Якин и Боас: *«Мудрость есть условие Любви; Любовь есть плод возрожденной в Я Мудрости»*. (ИПН. 13, S. 416.)

«ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

Последние вопросы

(Часть III.)

Выводы монизма

Что в третьей части «Философии свободы» мы имеем дело с синтезом двух других частей, доказывать не нужно. Достаточно лишь начать ее читать, памятуя, хотя бы в общих чертах, о том, о чем шла речь в первых двух частях. Главная синтетическая мысль, выраженная в ней, следующая: наука свободы *совместима* с действительностью свободы, они суть две части одного целого — свободной индивидуальности. Их единство коренится также во взаимопринадлежности понятия и восприятия. Только вместо представления мы на этот раз получаем реальную индивидуальность, воплощенное, персонифицированное представление, которое в самом конце части звучит так: «Он (человек) *свободен*».

Единство трех частей диалектично в сущностном, не абстрактном смысле. Оно соответствует единству элементов 2, 4 и 6 в семичленном цикле мышления. В лемнискате живой мыслеформы ими выражена вертикальная ось, вдоль которой совершается превращение восхождения, тогда как элементы 1, 3, 5, 7 можно привязать к горизонтальной оси пространственно-временного становления (рис. 170).

Когда речь идет о законе выхождения семичленности из триединства и возвращения в него, то имеется в виду как раз это сущее триединство, которое *никогда не бывает ставшим* (ибо оно коренится в Я). Диалектическое триединство является производным от него.

Сущее триединство «Философии свободы» образовано таким образом, что:

- часть I дана согласно принципу элемента 2,
- часть II — элемента 4,
- часть III — элемента 6.

Вся первая часть *есть тотальный антитезис миру ставшего с его идеями невозможности свободы*. Часть вторая есть *отрицание отрицания*, но не просто идеи, а самого мыслившего в первой части субъекта. Так обре-



Рис. 170

тается познание в созерцании и происходит восхождение от низшего «я» к Я высшему. В первой части мы мыслили, и мысли приходили к нам в первый раз — астрально. Во второй части мы получали их как воспоминание-представление, т.е. эфирно. Поэтому тут было лучше мыслить по преимуществу созерцательно, интуитивно. И теперь остается вопрос: с какой субстанцией связана третья часть?

Мы ранее писали, что человек тела, души и духа участвует в развитии трех частей «Философии свободы». Телесное при этом выступает как инструмент рефлектирующего сознания. Но с тремя частями в их последовательности человек в процессе работы соединяется и тремя своими оболочками. В этом смысле Я-дух познающего субъекта, приходя в третьей части к синтезу двух других, достигает *физических* (не материальных) структур тела, оказывает воздействие на его *фантом*, что было нами рассмотрено в наших главах. *Мыслительной работой нового рода* он подготавливает в себе *тело воскресения*. Что это за мыслительная работа, мы узнали из содержания «Философии свободы», — она, в отличие от плодов абстрактного мышления, обладает реальным бытием. Следовательно, в таком мышлении человек одновременно изживает и чувства, и волевые импульсы. В этом и состоит высшее единство человека: мысля, он всей душой, всеми чувствами отождествляется с этим процессом, живет в нем, следовательно, и действует; *уже само такое мышление есть деяние*.

Та последняя, высшая индивидуализация, какой мыслеформы (мыслесущества) «Философии свободы» достигают в ее третьей части, выражает *индивидуализацию самого познающего субъекта*. Она пронизывает систему его триединой души с помощью трех ингредиентов: мысли, чувства и воли, — и таким образом, что в доминирующей жизни мышления одновременно наличествуют чувство и воля. Так индивидуализируется *понятийная основа* триединой души. В доминирующей жизни чувства наличествуют мысль и воля. Так индивидуализируется *характерологическая основа* (предрасположенность) триединой души. В волевых импульсах души наличествуют мысль и чувство. Действие мысли, чувства и воли друг в друге присуще всякой душевной жизни. Особенность свободного духа состоит в том, что в нем они осознаны и индивидуализированы, т.е. не зависят от данной ему природой телесной организации, а, напротив, сами в своей совокупности воздействуют на тройственную телесность, постоянно преобразуя ее в тройственный дух.

* * *

Таким образом, «Философия свободы» в целом представляет собой триединство, два элемента которого семичленны (части), а третий — одночленен. Трехчленность, как всеопределяющий принцип, пронизывает и обе семичленности. Каждая семичленная лемниската образована *четырьмя*

трехчленностями, триединствами, переходящими одно в другое. Четвертая трехчленность образована нижней, верхней петлями лемнискаты и точкой их перехода друг в друга (рис. 171).

В таком случае в каждой части «Философии свободы» мы имеем по 4 триединства. Три цикла третьей части мы можем взять лишь в общих (четвертых) триединствах их лемнискат, поскольку триединства их элементов все же не сопоставимы по содержанию с главами. Наконец, еще одно триединство образуют все три части книги вместе взятые. И получается тогда, что вся книга состоит из 12 триединств. Такова ее полнота и макрокосмичность.

На рис. 171 мы видим, что триединства внутри семеричности взаимосвязаны таким образом, что последний член предыдущего триединства является первым членом следующего. Благодаря этому сами законы диалектики претерпевают в семичленной системе мышления *метаморфозу*. В первой триаде диалектическая логика выражена в своей формальной чистоте. Ее синтез (элемент 3) образует тезис для следующей триады, в которой противоречие образовано уже не понятийно, а *методами* мышления: понятийного и созерцающего. Синтезом такого, более высокого, диалектического*) противоречия является идеальное восприятие. Чтобы осуществить первую триаду, нужно уметь хорошо мыслить; чтобы осуществить вторую, нужно изменить *качество* мышления, т.е. стать в какой-то мере *другим человеком*.

В третьей триаде идеальное восприятие является тезисом. И оно носит характер всеобщего. Его антитезисом является его же собственная индивидуализация. В этом выражается рассмотренная в главе 14 коллизия между родовым и индивидуальным, но перенесенная в мир интеллигибельных существ. Подобное же имеем мы в аналитическом естественнонаучном мышлении. Мир восприятий явлен нам в нем как недифференцированное целое, как пассивное многообразие. С помощью понятий мы *индивидуализируем* восприятия, мысля, выделяем их из всеобщего. Так и идеальное восприятие — сначала оно является для нас на фоне недифференцированного многообразия *всего* мира идеальных восприятий; поэтому оно подобно догматическому суждению. Но, в отличие от этого последнего и от чувственных восприятий, оно *само* проявляет тенденцию к индивидуализации в нашем Я, поскольку имеет свойства мысле-существа. В какой-то мере и здесь нам остается лишь созерцать, как оно это делает. Но, в отличие от элемента 4, где Я и объект созерцания все-таки составляют две

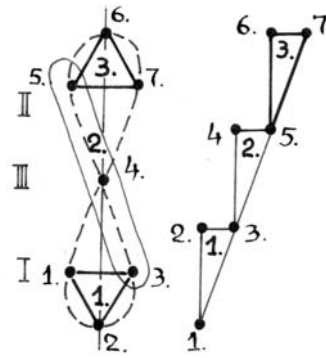


Рис. 171

*) Мышление отрицает созерцание и наоборот.

разные стороны действительности, в элементе 6 индивидуализация идеи есть в то же время и индивидуализация Я.

Нечто подобное происходит и с нравственными интуициями. Все они сами по себе — универсальны и не имеют отношения к чувственной реальности. Индивидуализируясь в Я, подготовившем себя для этого с помощью земного опыта, они этот опыт обогащают высшим конкретным смыслом и содержанием.

Противоположность элементов 5 и 6 есть противоположность *общего* и *частного*. Их синтез осуществляется в *высшем всеобщем*, которое обладает той особенностью, что, *универсализируя частное, не снимает его*. Так в зоне будущего Вулкана все отдельные Я сольются с Богом в абсолютном единстве и тем не менее не утратят себя. Абсолют благодаря им получит многообразие новых оттенков, качеств. Подготовлением к такому всеединству всей совокупности существующих человеческих Я и служит седьмая ступень гносеологической лемнискаты.

Две части «Философии свободы» представляют собой две большие семичленности, при этом вторая из них не есть просто повторение первой, только на новом материале. Характер триад во второй лемнискате иной. Всякое развитие, идущее путем метаморфоз, *возвышается* от цикла к циклу. Мы наблюдали это внутри глав, где *циклы* мышления также образуют собой семичленную метаморфозу и каждый из них играет роль того или иного элемента, т.е. качественно отличается от других циклов, будучи связан с ними в едином целом. Циклы двух частей находятся между собой в отношении, показанном на рис. 172. Для первого из них характерно то, что первые три главы в нем особенно чисто выражают принцип логической диалектической триады; последние три главы — онтологической; они в большей мере, чем первые три главы, апеллируют к созерцающей силе суждения. При переходе ко второй части мы в первых трех ее главах наблюдаем *возрастание* принципа созерцания. Можно сказать, что в содержании всей книги он здесь достигает своего апогея. Но в содержательных элементах второй петли лемнискаты второй части — в главах 12 и 14 — созерцающая сила суждения ослабевает и вновь возвращается понятийно-диалектический принцип мышления. Но, впрочем, — с одной особенностью. Соединяющая эти элементы глава 13 возникает по законам претворяющих элементов (2, 4, 6). И потому апогей созерцания следует видеть в ней. Его становление задано в 9-й и 11-й главах.

Возвращение понятийно-диалектического принципа мышления в конце второй части книги необходимо по той причине, что на своей «периферии» книга должна приходить в непосредственную связь с окружающим ее миром познания и опыта. (У третьей части задача иная — методологическая по преимуществу.)

Таким образом, взаимосвязь двух лемнискат книги *не симметрична*. Их части *крестообразно корреспондируют* друг с другом, как это показано на рис. 172. И если мы теперь спросим себя: а какой могла бы быть третья

часть, если бы в ней потребовалось написать также семь глав? — то нам придется принять в соображение, что в *гносеологическом* плане принцип созерцания мог бы далее привести лишь к *повторению* того, что уже было найдено ранее.

Всякий метод мышления и познания имеет свой предел. И если внутри глав, в совокупности семи циклов наш метод приходит к своему *исчерпанию*, то во взаимоотношении частей книги он уже в полярном противостоянии мышления и созерцания побуждает к такому синтезу, который выходит за пределы чувственного опыта.

Рудольф Штайнер находит выход из такого положения в том, что в третьей части книги возвращает семичленности двух первых частей к *триединству*, поскольку не ставит себе задачи в «Философии свободы» выходить за пределы созерцающего мышления. Но если бы мы пожелали выйти за них и в третьей части иметь семь глав, то материалом для них нам пришлось бы взять другую книгу Рудольфа Штайнера — «Как достигают познания высших миров?». (ИПН. 10.) Тогда в третьей лемнискате в первых трех главах пришлось бы говорить об имажинативном, инспиративном и интуитивном (в чисто эзотерическом смысле) состояниях сознания. В дальнейших ее главах речь пошла бы о еще более высоких ступенях сознания и посвящения. Но, может быть, в первых трех главах следовало бы поговорить о *методе* выработки органов сверхчувственного восприятия и лишь потом перейти к имажинациям и т.д.

Таким образом, «Философия свободы» предоставляет нам великолепную школу воспитания и преобразования мышления, без чего в новое время подходить к ступеням посвящения просто опасно. Лишь в исключительных случаях это могут позволить себе люди, прошедшие необходимую мыслительную подготовку еще в прошлых инкарнациях.

* * *

Я-дух человека, как образ и подобие Божие, един и триедин. В соответствии с его структурой третья часть книги представляет собой единую мыслеформу, содержащую в себе три цикла мышления. Она даёт завер-

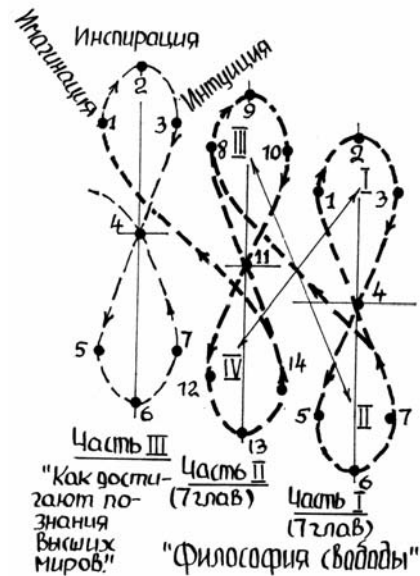


Рис. 172

шающее выражение диалектически-онтологическому единству монизма «Философии свободы».

В цикле I ведущую роль играют мышление и *понятийная основа* души. Ее целостный характер вырабатывается за счет обретения ею своего системообразующего принципа, которым является интуитивно переживаемая нравственность. С помощью ее человек может вести «целостное существование во Вселенной». Мышление такого рода, как мы знаем, восприятийной природы и есть чистая воля.

Мы не станем дробить цикл нашими дополнительными комментариями. Метаморфоза его элементов выражена, можно сказать, типически, ее довольно легко сопереживать, если читатель успел усвоить кое-что из наших многочисленных практических упражнений. Пусть он лишь отметит про себя, что буквально всё в цикле пронизано принципом индивидуализации, исходящей *из него самого* — читателя.

ЦИКЛ I

1. Целостное объяснение мира, или разумеемый здесь монизм, принципы, которыми он пользуется для объяснения мира, заимствует из человеческого опыта. Источники деятельности он также ищет внутри наблюдаемого мира; то есть в нашей, доступной самопознанию человеческой природе, а именно — в моральной фантазии. Он отвергает искание посредством абстрактных умозаключений последних основ предлежащего нашему мышлению и восприятию мира *вне* этого мира. Для монизма единство, привносимое переживаемым мыслящим наблюдением в многообразную множественность восприятий, есть одновременно то самое единство, которого жаждет человеческая потребность познания и посредством которого последнее ищет доступа в физические и духовные области мира.
2. Кто позади этого, таким образом искомого, единства ищет ещё какого-то другого, тот лишь доказывает этим, что не распознаёт согласия находимого посредством мышления с тем, что требуется нашим влечением к познанию. Отдельный человеческий индивидуум не отделён фактически от мира. Он — часть мира, и существует действительная связь с целым космоса, которая прервана только для нашего восприятия. Мы видим сначала эту часть как существующую саму по себе сущность, поскольку не прозреваем тех «приводных ремней» и «оснастки», с помощью которых колесо нашей жизни приводится в движение основными силами космоса. Кто останавливается на этой точке зрения, тот принимает часть целого за действительно самостоятельно существующую сущность, за монаду, получающую весть об остальном мире каким-то образом извне.
3. Разумеемый здесь монизм показывает, что в эту самостоятельность можно верить лишь до тех пор, пока воспринятое не воткано мышлением в сеть мира понятий. Но как только это совершилось, тотчас же всякое частичное существование разоблачается как лишь

видимость восприятия. Своё замкнутое в себе целостное существование во Вселенной человек может найти только посредством интуитивного переживания мышления. Мышление разрушает видимость восприятия и вчленяет наше индивидуальное существование в жизнь космоса. Единство мира понятий, которое содержит в себе объективные восприятия, включает в себя также и содержание нашей субъективной личности. Мышление даёт нам истинный образ действительности как замкнутого в себе самого единства, между тем как многообразие восприятий есть только обусловленная нашей организацией видимость (см. стр. 694 и след.).

4. Познание действительного в противоположность видимости восприятия составляло во все времена цель человеческого мышления. Наука старалась восприятия познать как действительность путём вскрытия закономерных связей между ними. Но там, где существовал взгляд, что устанавливаемая человеческим мышлением связь имеет лишь субъективное значение, там истинное основание единства искали в лежащем по ту сторону нашего опытного мира объекте (в умозаклучаемом боге, воле, абсолютном духе и т.д.). И, опираясь на это мнение, стремились, кроме знания о познаваемых внутри опыта связях, добыть ещё другое знание, выходящее за пределы опыта и вскрывающее его связь с уже больше не доступными опыту существами (такова метафизика, получаемая путём не переживаний, а умозаклучений). Основание, почему мы посредством упорядоченного мышления постигаем мировую связь, с этой точки зрения усматривали в том, что какое-то первосущество построило мир по логическим законам, а основание для нашей деятельности видели в волеи первосущества.
5. При всём том не понимали, что мышление охватывает одновременно как субъективное так и объективное, и что в сочетании восприятия с понятием сообщается полная действительность.
6. Лишь до тех пор, пока мы закономерность, пронизывающую восприятие и определяющую его, рассматриваем в абстрактной форме понятия, мы действительно имеем дело с чем-то чисто субъективным. Но субъективно не содержание понятия, которое посредством мышления добывается для восприятия. Это содержание взято не из субъекта, а из действительности. Оно есть та часть действительности, которой не может достигнуть восприятие. Оно есть опыт, но опыт, который сообщается не восприятием. Кто не способен представить себе, что понятие есть нечто действительное, тот думает только об абстрактной форме, в которой он удерживает его в своём духе. Но в таком обособлении понятие, как и восприятие, существует только благодаря нашей организации. Даже дерево, которое мы воспринимаем, обособленно, само по себе не имеет никакого существования. Оно лишь член внутри великого круговращения природы и возможно только в реальной связи с нею. Абстрактное понятие само по себе лишено действительности, как лишено её и восприятие само по себе. Восприятие есть часть действительности, которая даётся объективно, понятие — та её часть, которая даётся

субъективно (через интуицию; см. стр. 416 и след.). Наша духовная организация разрывает действительность на два эти фактора. Один фактор является восприятию, другой — интуиции. Только связь их обоих, т.е. восприятие, закономерно вчлняющееся во Вселенную, есть полная действительность. Когда мы рассматриваем простое восприятие само по себе, нам предстаёт не действительность, а бес-связный хаос; рассматривая закономерность восприятий саму по себе, мы имеем дело лишь с абстрактными понятиями.

7. Не абстрактное понятие содержит действительность, а мыслящее наблюдение, которое не рассматривает односторонне, сами по себе, ни понятия, ни восприятия, но связь их обоих.

Во втором цикле речь сначала идет как-будто бы о том же самом, что и в цикле I: о понятии и восприятии и о том, что дает нам их соединение. Но характер этой темы существенно меняется, меняется ее направление. Доминировать теперь начинает личная жизнь души, развивающаяся *в характерологической основе*. Это подчеркнуто в цикле и терминологически: «мы живем в действительности, когда к восприятиям находим идеи»; «единый мир идей *изживает* себя» в субъектах восприятия «как в множественности индивидуумов»; «исполненная мысленного содержания *жизнь* в действительности» и т.д. Все это, разумеется, пребывает в характерологической предрасположенности души сознательной, где, как было показано в главе 9, даже *побуждением* (не мотивом) к действию является представление. Системообразующий принцип характерологической предрасположенности тот же, что и у понятийной основы. Но в нюансах они различаются. В понятийной основе объективное мира становится достоянием субъекта, в характерологической внутреннее содержание субъективной жизни, возвышаясь до чистого мышления, сливается с объективно-мировым. Поэтому для Я-духа необходимы обе основы. Переживем цикл II также целиком.

ЦИКЛ II

1. Что мы живём в действительности (коренимся в ней нашим реальным существованием) — этого не будет отрицать даже самый ортодоксальный субъективный идеалист.
2. Он будет только оспаривать, что мы также и идеально, нашим познанием достигаем того, что переживаем реально.
3. В противоположность ему монизм показывает, что мышление ни субъективно, ни объективно, а что оно есть охватывающий обе стороны действительности принцип.
4. Когда мы мысля наблюдаем, мы совершаем процесс, который сам принадлежит к ряду действительного свершения. Мышлением мы преодолеваем в пределах самого опыта односторонность чистого восприятия. Посредством абстрактных, понятийных гипотез (по-

средством чисто понятийного размышления) мы не можем выдумать сущность действительного, но мы *живём* в действительном, когда для восприятий находим идеи. Монизм не приискивает к опыту ничего не доступного опыту (потустороннего), но видит действительное в понятии и восприятии. Он не прядёт метафизики из простых абстрактных понятий, потому что в понятии самом по себе видит только *одну* сторону действительности, остающуюся скрытой от восприятия и имеющую смысл лишь в связи с восприятием. Но он вызывает в человеке убеждение, что тот живёт в мире действительности и что ему незачем искать вне своего мира какой-то непереживаемой высшей действительности. Он отказывается искать абсолютно действительное где-либо кроме опыта, потому что само содержание опыта признаёт действительным. И он удовлетворён этой действительностью, ибо знает, что мышление в состоянии поручиться за неё. То, что дуализм ищет только позади мира наблюдений, монизм находит в нём самом. Монизм показывает, что мы нашим познанием охватываем действительность в её истинном облике, а не в субъективном образе,двигающемся между человеком и действительностью. Для монизма понятийное содержание мира одинаково для всех человеческих индивидуумов (см. стр. 409 и след.). Согласно монистическим принципам, один человеческий индивидуум потому рассматривает другого индивидуума как подобного себе, что в нём изживает себя то же самое мировое содержание. В едином мире понятий существует только *одно* понятие льва, а не столько, сколько существует индивидуумов, мыслящих льва. И понятие, которое индивидуум А присоединяет к восприятию льва, то же самое, что и понятие индивидуума В, но только полученное другим субъектом восприятия (см. стр. 409). Мышление приводит все субъекты восприятия к общему идеальному (*ideelle*) единству всяческого многообразия. Единый мир идей изживает себя в них как в множественности индивидуумов. До тех пор, пока человек постигает себя только посредством самовосприятия, он рассматривает себя как этого отдельного человека; но как только он бросает взор на вспыхивающий в нём и охватывающий всё отдельное мир идей, так он видит вспыхнувшим и ожившим в себе абсолютно-действительное. Дуализм определяет божественное Первосущество как такое, которое пронизывает всех людей и во всех них живёт. Монизм находит эту общую божественную жизнь в самой действительности. Идеальное содержание другого человека является также и моим, и я только до тех пор рассматриваю его как другое, пока воспринимаю, и перестаю это делать, как только начинаю мыслить. Каждый человек охватывает своим мышлением только часть совокупного мира идей, и в этом отношении индивидуумы различаются также и фактическим содержанием своего мышления. Но эти содержания существуют в едином, замкнутом в себе целом, охватывающем мысленные содержания всех людей.

5. Таким образом, человек в своём мышлении обретает общее Первосущество, пронизывающее всех людей. Исполненная мысленного содержания жизнь в действительности есть одновременно и жизнь в Боге. Получаемое только посредством умозаключений и не мо-

гущее быть пережитым потустороннее основывается на недостатке понимания у тех, кто верит, что посюстороннее имеет основу своего существования не в самом себе. Они не понимают, что посредством мышления находят то, чего требуют для объяснения восприятий. Но поэтому ни одно умозрение и не выявило ещё такого содержания, которое не было бы заимствовано из данной нам действительности. Принятый в силу абстрактного умозаключения Бог есть лишь перенесённый в потустороннее человек; воля Шопенгауэра есть возведённая в абсолют сила человеческой воли; составленное из идеи и воли бессознательное первосущество Гартмана есть соединение двух абстракций, взятых из опыта. Совершенно то же самое нужно сказать обо всех других основанных на непережитом мышлении потусторонних принципах.

6. Человеческий дух на самом деле никогда не выходит за пределы действительности, в которой мы живем, да и не имеет в этом нужды, поскольку всё необходимое ему для объяснения мира находится в этом мире. Если философы объявляют себя в конце концов удовлетворёнными выведением мира из принципов, заимствованных ими из опыта и перенесённых в гипотетическую потусторонность, то такое же удовлетворение должно быть возможно и в том случае, если то же содержание оставить в посюсторонности, к которой оно принадлежит для переживаемого мышления. Всякое выхождение за пределы мира есть лишь видимость, и вынесенные за пределы мира принципы объясняют мир не лучше, чем лежащие в нём. Но понимающее само себя мышление вовсе и не призывает к такому выходению, ибо лишь в пределах мира, а не вне его мысленное содержание должно искать содержание восприятий, вместе с которым оно составляет нечто действительное. И объекты фантазии суть также только содержания, которые своё правомочие получают лишь тогда, когда становятся представлениями, указывающими на какое-либо содержание восприятия. Благодаря этому содержанию восприятия они включаются в действительность. Понятие, которое было бы наполнено содержанием, лежащим вне данного нам мира, было бы абстракцией, которой не соответствовало бы никакой действительности. Выдумать мы можем только *понятие* действительности; чтобы найти её самоё, необходимо ещё восприятие. Первосущество мира, для которого *придумывается* содержание, есть невозможное для понимающего себя мышления допущение.
7. Монизм не отрицает идеального (Ideelle); он даже не считает содержание восприятия, которому недостаёт идеального соответствия, полной действительностью; но во всей области мышления он не находит ничего такого, что могло бы принуждать выходить за пределы сферы мысленного переживания посредством отрицания объективной духовной действительности мышления. Монизм видит в науке, ограничивающей себя описанием восприятий и не проникающей до их идеальных дополнений, лишь половинчатость. Но он рассматривает как нечто половинчатое и все абстрактные понятия, не находящие своих дополнений в восприятии и нигде не включающиеся в охватывающую наблюдаемый мир сеть понятий. Поэтому

он не знает идей, которые указывали бы на какую-либо лежащую по ту сторону нашего опыта объективность и которые должны были бы образовать содержание чисто гипотетической метафизики. Всё созданное человечеством в виде таких идей является для него абстрагированным из опыта, с той только особенностью, что их заимствование из него упускается из виду их авторами.

В третьем цикле речь идет о *целесолагании* (оно связано с волей), о том, что цели своей деятельности Я-дух может взять целиком из самого себя. *) Таким образом, он находит себя, как системообразующий принцип всего многочленного человеческого существа, в сущностной связи с Иерархией высших существ. То есть он принадлежит «вертикали» духа и, исходя из нее, имманентно системообразует процесс эволюции. Он и субъект, и объект, и нечто объемлющее их обоих. Поэтому свободный дух хотя и отделен иерархически и формой бытия от Абсолюта, но Абсолют явлен в нем в своем феноменальном откровении. Такой человек и в теновом бытии живет в Боге.

В силу своей *сверхсистемности* свободный дух ведет чисто идеальное бытие. Он организует системы феноменального мира, сам же не входя ни в число их элементов, ни в число связей элементов. На вопрос: что же он тогда есть такое? — мы ответим словами Николая Лосского: «Он есть конкретно-идеальное бытие». ¹⁷²⁾ В системе своего субъекта он *рождается* по закону отношения 4-го и 5-го элементов семичленной логики созерцающего мышления, а далее ведет не зависимое ни от чего мыслимого и чувственно воспринимаемого существование.

В отличие от него, связи элементов в системе органического мышления, т.е. *законы* превращения его элементов, обладают — мы вновь заимствуем понятие у Лосского — «отвлеченно-идеальным бытием». Таково и созерцание, в котором снимается мыслящий субъект. Но вслед за тем он предстает нам обладающим конкретно-идеальным бытием. Мы хотим сказать, что свободный дух становится *интеллигибельным существом*, реальным существом в составе космической интеллигенции. Снова обратимся к Николаю Лосскому. «Такое конкретно-идеальное бытие, — пишет он, — поскольку оно есть деятельный источник временных процессов, обладает силою (т.е. оно волевой природы. — *Авт.*), а поскольку проявления его суть его принадлежности, оно может быть названо старым философским термином *субстанция* или, для большей ясности, словом *субстанциальный деятель*». ¹⁷³⁾ Он есть творящий по образу и подобию Божию принцип, Я-существо, и потому он может взять на себя крест эволюции.

*) Из двух основ души, когда они простираются в сферу между душой сознательной и Самодухом.

ЦИКЛ III

- 1.-2. Не могут, согласно принципам монизма, быть взяты из внечеловеческой потусторонности также и цели нашей деятельности. Поскольку они мыслятся, они должны исходить из человеческой интуиции. Человек не делает своими индивидуальными целями цели какого-то объективного (потустороннего) Первосущества, а преследует свои собственные цели, данные ему его моральной фантазией. Осуществляющуюся в поступке идею человек извлекает из единого мира идей и кладёт её в основу своего воления.
3. В его деятельности, таким образом, изживают себя не привитые посястороннему миру из потустороннего заповеди, а принадлежащие посястороннему миру человеческие интуиции.
4. Монизм не знает такого мироправителя, который бы вне нас самих ставил нашим поступкам цель и давал направление. Человек не находит такой потусторонней первоосновы бытия, о чьих решениях он мог бы осведомиться, чтобы от неё узнать цели, которыми ему следует руководствоваться в своих поступках.
5. Он предоставлен самому себе. Он должен сам давать содержание своей деятельности.
6. Если оснований для определения своего воления человек ищет вне мира, в котором он живёт, то он ищет напрасно. Он должен искать их, выходя за пределы удовлетворения своих естественных влечений, о которых позаботилась мать-природа, в своей собственной моральной фантазии, если только, по склонности к удобству, не предпочтёт давать определять себя моральной фантазии других; то есть он должен либо воздержаться от всяких действий, либо действовать по определяющим основаниям, которые он даёт себе сам из мира своих идей или заимствует их у других людей, которые получают их из того же мира. Выходя за пределы жизни своих чувственных влечений и за пределы исполнения приказаний других людей, он не определяется ничем и никем другим, кроме самого себя. Он должен поступать исходя из им самим поставленного и ничем другим не определяемого побуждения. Идеально это побуждение, конечно, определено в едином мире идей, но фактически оно может быть выведено из этого мира идей и перенесено в действительность только через человека.
7. Для актуального перевода идей через человека в действительность монизм может найти основание только в самом человеке. Чтобы идея стала поступком, человек должен сначала, прежде чем это может совершиться, *поволить*. Такое воление, следовательно, имеет своё основание только в самом человеке. Тогда человек является тем последним, что определяет его действие. Он *свободен*.

Итак: интуитивно (восприятийно) переживаемое мышление, полноценная высшая индивидуальная жизнь в сфере созерцающего мышления,

обусловленное лишь Я целеполагание — таков «треугольник» науки и действительности свободы.

Третья часть «Философии свободы» имеет два дополнения и два приложения. Рассмотрение их мы вынуждены опустить за недостатком места.

Выявление структуры второго дополнения мы оставляем, как свободное задание, читателю. Напомним лишь ещё раз: дополнения играют роль импульса, усиливающего индивидуальную активность познающего «Философию свободы» субъекта.

Первое дополнение к изданию 1918 года.

1. Во второй части этой книги была сделана попытка дать обоснование того, что свободу можно найти в действительности человеческой деятельности. Для этого необходимо было из всей области человеческой деятельности выделить те её части, по отношению к которым при непредвзятом самонаблюдении может идти речь о свободе. Это те поступки, которые представляют собой осуществление идеальных интуиций. Остальные поступки никакое беспристрастное рассмотрение не назовёт свободными.
2. Но именно при непредвзятом самонаблюдении человек неизбежно должен будет считать себя предрасположенным идти путём, ведущим к этическим интуициям и их осуществлению.
3. *Это* непредвзятое наблюдение этического существа человека само по себе ещё не может, однако, дать окончательного решения проблемы свободы. Ибо если бы само интуитивное мышление происходило из какого-нибудь другого существа, если бы его собственное существо не покоилось на себе самом, то тогда проистекающее из этического сознание свободы оказалось бы призрачным.
4. Но вторая часть этой книги находит свою естественную опору в первой. Там интуитивное мышление показано как пережитая внутренняя духовная деятельность человека.
5. Понять в *переживании* эту сущность мышления равносильно познанию *свободы* интуитивного мышления.
6. А когда человек знает, что это мышление свободно, то он видит также и ту область волеия, за которой можно признать свободу. Кто в состоянии на основании внутреннего опыта приписать интуитивному мыслительному переживанию покоящуюся на самой себе сущность, тот будет считать действующего человека *свободным*. Кто сделать этого не в состоянии, тот, вероятно, не сможет найти никакого так или иначе неоспоримого пути к признанию свободы.
7. Представленный здесь опыт находит в *сознании* интуитивное мышление, которое имеет свою действительность не только в сознании. И он находит вместе с тем свободу как отличительный признак проистекающих из интуиций сознания поступков.

Второе дополнение к изданию 1918 года.

Изложенное в этой книге построено на чисто духовно переживаемом интуитивном мышлении, через которое каждое восприятие познавательно включается в действительность. В книге должно было быть дано не более того, что можно обозреть с точки зрения переживания интуитивного мышления. Но было необходимо также показать, какой выработки мыслей (*Gedankengestaltung*) требует это переживаемое мышление. А оно требует, чтобы в процессе познания оно не отрицалось как покоящееся в себе самом переживание. Требуется, чтобы ему не было отказано в способности переживать вместе с восприятием действительность, вместо того чтобы сначала искать её в каком-то лежащем вне этого переживания и ещё подлежащем открытию мире, по отношению к которому мыслительная деятельность человека является лишь субъективной. —

Тем самым в мышлении обозначен элемент, посредством которого человек духовно вживается в действительность. (И никому не следовало бы, собственно говоря, смешивать это построенное на переживаемом мышлении мировоззрение с рационализмом). Но, с другой стороны, из всего духа этого изложения вытекает, что элемент восприятия получает для человеческого познания определенное действительности только тогда, когда он схвачен мышлением. *Вне* мышления ничто не может быть обозначено как действительность. Таким образом, нельзя представлять себе, что чувственный род восприятия служит ручательством единственной действительности. Того, что выступает как восприятие, человек должен на своём жизненном пути просто *ждать*. Можно было бы лишь спросить себя: позволительно ли с точки зрения, вытекающей только из интуитивно переживаемого мышления, по праву *ожидать*, что человек способен кроме чувственного *воспринимать* также и духовное? Да, этого можно ожидать. Ибо если, с *одной стороны*, интуитивно переживаемое мышление является совершающимся в человеческом духе деятельным процессом, то, с *другой стороны*, оно также есть духовное восприятие, которым овладевают без чувственного органа. Оно есть восприятие, в котором деятелен сам воспринимающий, и оно есть самоосуществление (*Selbstbetätigung*), которое в то же время воспринимается. В интуитивно переживаемом мышлении человек перенесён в духовный мир также и в качестве воспринимающего. То, что выступает ему навстречу внутри этого мира в качестве восприятия, как духовный мир его собственно мышления, человек узнаёт это как мир духовного восприятия. К мышлению мир *этого* восприятия, можно сказать, имеет такое же отношение, какое со стороны внешних чувств имеет к нему мир чувственных восприятий. Мир духовного восприятия, когда человек его переживает, не может быть чем-то чуждым ему, потому что уже в интуитивном мышлении он имеет переживание, носящее чисто духовный характер. О таком мире духовных восприятий говорится в ряде опубликованных мною после этой книги сочинений. Эта «Философия Свободы» является философским обоснованием тех позднейших сочинений. Ибо в данной книге делается попытка показать, что правильно понятое переживание мышления *есть* уже

переживание духа. Поэтому автору кажется, что человек, могущий с полной серьезностью разделять точку зрения автора этой «Философии Свободы», не остановится перед вступлением в мир духовных восприятий. Вывести логически — путём умозаключений — из содержания этой книги изложенное в позднейших сочинениях автора, конечно, невозможно. Но живое постижение разумемого в этой книге интуитивного мышления естественно приводит к последующему живому вступлению в мир духовных восприятий.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Несмотря на большой объем книги, для ее заключения нам достаточно одной страницы. Объясняется это тем, что процесс размышления теперь уступает место медитированию — крайне экономному и емкому способу мышления.

Ј (Якин)

В чистой мысли найдешь ты
Самость, способную держаться на самой себе.
Если ты превратишь мысль в образ,
То ты переживешь творящую мудрость.

В (Боас)

Если ты сгужишь чувство в свет,
То ты откроешь (выявишь) формирующую силу.
Если ты овеществовишь волю до Сущности,
То ты будешь творить в мировом бытии.

(ИПН. 40, S. 74.)

Если в светлых сферах духа
Душа даст властвовать
Мышления чистой силе,
То она овладеет знанием свободы.

Если в полностью постигнутой жизни
Свободно сознательный человек
Свою волю формообразует в бытие,
То свобода становится действительностью.

(Ibid., S. 112.)

Читателям, для которых такое заключение покажется трудным, мы можем посоветовать завершить книгу чтением введения к первому изданию «Философии свободы».

Примечания

1. *I.G. Fichte*, Einleitung in die ‘Wissenschaftslehre’. Werke, Bd. IX, 1813, S.20f.
2. *Аристотель*. Политика. Собр. соч. в 4-х томах. Москва, 1984. Том 4, стр. 621.
3. Там же. Никомахова этика, стр. 76.
4. Там же, стр. 250.
5. Там же. Большая этика, стр. 368.
6. Там же.
7. Там же. Никомахова этика, стр. 173.
8. *Платон*. Государство. Сбор. соч. в 3-х томах. Том 3(1), стр. 349. М., 1971.
9. *Аристотель*. Никомахова этика, стр. 281.
10. *Аристотель*. Вторая аналитика. Собр. соч. в 4-х томах. М., 1978. Том 2, стр. 257, 270.
11. *Фр. Бэкон*. Великое восстановление наук. Соч. в 2-х томах. М., 1971. Том 1, стр. 71.
12. *П.Дюгем*. Физическая теория, ее цель и строение. Спб, 1910.
13. *P.Bridgman*, The Nature of some of our Physical Concepts. N.Y., 1957, p.7.
14. См. *P.Bridgman*, The Logic of Modern Physics. N.Y., 1927, p.30.
15. *J.Habermas*, Erkenntnis und Interesse. Fr.a. Mein, 1968, S.88.
16. *О. Шпенглер*. Закат Европы. М., 1993, стр. 151.
17. *А.Кюре*, Perspectives sur l’histoire des sciences. – In: Etudes d’histoire de la pensée scientifique. Paris, 1966, p.354.
18. *В.И. Вернадский*. Избранные труды по истории науки. М., 1981, стр. 191.
19. *П.Фейерабенд*. Плюралистическая методология. В сб. “Структура и развитие науки». М., 1978, стр. 420.
20. *C.F. Weizsäcker*, Zum Weltbild der Physik. Zürich, 1954, S.18.
21. *G.Bachelard*, Le nouvel esprit scientifique. Paris, 1963, p.152.
22. *G. Bachelard*, Essai sur la connaissance opprohiée. Paris, 1927, p.272.
23. *K. Popper*, Conjectures and Refutations. London, 1968, p.215.
24. *G. Bachelard*, Essai sur..., p.13.

25. Ян Каменский. Избранные педагогические труды. М., 1982, стр. 484.
26. К.И. Шилин. Экологическая революция в науке. В кн.: «Наука в социальных, гносеологических и ценностных аспектах». М., 1980, стр. 99.
27. I.Lakatos, History of Science and its rational reconstruction. In: "Boston studies in the philosophie of science". Dordrecht-Boston, 1970. Vol.8, p.91.
28. G. Bachelard, Le nouvel esprit..., p.9.
29. G. Bachelard, La valeur inductive de la Relativité. Paris, 1929, p.206.
30. Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с.459.
31. К.Поппер, Structure in science and art. Amsterdam, 1980, p.206.
32. И.Г.Фихте. Избранные сочинения. М., 1916. Том 1, стр. 19.
33. Там же, стр. 463, 475.
34. Там же, стр. 463.
35. Edmund Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt a.M., 1965, S.7.f.
36. Ibid., S.71ff.
37. Н.О. Лосский. Обоснование интуитивизма. В кн.: «Избранное», М., 1991, стр. 326-327.
38. Г.Т. Бокль. История цивилизации в Англии. Спб., 1906, стр. 359.
39. См. К.Jaspers, Wahrheit und Wissenschaft. Basler Universitätsreden, 42. und 43. Heft. Basel, 1960, S.12f.
40. М.Планк, Das Weltbild der neuen Physik. Leipzig, 1947. S.9-10, 14.
41. Фр. Бэкон. Соч. в 4-х томах. М., 1982-1984. Т.1, стр. 299.
42. А. Эйнштейн. Собрание научных трудов. М., 1965-1967, Т.1, стр. 68.
43. W.Heisenberg, Gesammelte Werke. Piper Verlag, 1986, Bd.IV, S.117f.
44. М.Планк. Единство физической картины мира. М., 1960, стр. 44.
45. Н.А. Бердяев. Смысл творчества. М., 1916, стр. 22.
46. См. письмо Бессо от 16 февр. 1939 г. к Эйнштейну.
47. A.Einstein, Ideas and Opinions. N.Y., 1954, p.271.
48. Ibid., S.307.
49. А.Эйнштейн. Собрание научных трудов. Т.2, стр.203.
50. Цитир. Согласно: W.Heisenberg, Physic and Beyond. N.Y., 1971, p.63.
51. G.Bachelard, Le rationalisme appliqué. Paris, 1962, p.104.

52. *K.Popper*, Objective Knowledge: An evolutionary Approach. Oxford, 1973, p.109.
53. *G.Bachelard*, Le nouvel esprit..., p.11.
54. См. *Н.О. Лосский*. Мир как органическое целое, гл. I-III; Свобода воли, гл. VI. В кн. «Избранное».
55. *A.N. Whithead*, The Function of Reason. Boston, 1959, p.76.
56. *E.Husserl*, Die Idee der Phänomenologie. Husserliana (Gesammelte werke). Den Haag, 1950-1975, Bd.2, S.7.
57. *E.Husserl*, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. G.W., Bd.6, S.140.
58. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Hrsg. von *E.Husserl*. Halle, 1913-1930, Erster Band, Teil I, Vorwort.
59. *F.Austeda*, Moderne Philosophie: Probleme, Positionen, Profile. Freiburg, Verlag Rombach. 1972, S.75f.
60. *J.W. Goethe*, Verfolg. in: Naturwissenschaftliche Schriften (NS). Hrsg. Von *Rudolf Steiner*. Dornach/Schweiz, 1982, Bd. I, S.112.
61. *В.В. Зеньковский*. История русской философии. М., 1991, том 2, ч.2, стр.205.
62. *Н.О. Лосский*. Обоснование интуитивизма, стр. 214.
63. Там же, стр. 242.
64. Там же, стр. 241-242.
65. *Н.О. Лосский*. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, стр. 137-138.
66. Там же, стр. 8.
67. См. «Концепция целостности». Сб. статей. Харьков, 1987, стр. 167.
68. *Г.И. Шупов*. Теория физического вакуума. М., 1993, стр. 190-191.
69. Там же, стр. 192.
70. *Max Scheler*, Die Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig, 1926, S.342f.
71. *J.Kepler*, Weltharmonik. Munich und Berlin. R.Oldenburger Verlag, München 1971, S.15.
72. *A. Koyré*, La révolution astronomique. Paris, 1961. P.154-155.
73. *H.Marcuse*, Der eindimensionale Mensch. Neuwied/Rhein, 1967, S.173.
74. *Б.Спиноза*. Трактат об усовершенствовании разума. Избранные произведения. М., 1957. Т.1, стр.325.
75. *Н.О. Лосский*. Обоснование интуитивизма, стр. 119.

76. Там же, стр. 146.
77. *Н.О. Лосский*. Свобода воли. В кн. «Избранное», стр. 593-594. Там же взята и цитата из Вл. Соловьева.
78. *В.А. Острейковский*. Теория систем. М., 1997, стр.22.
79. *Гегель*. Энциклопедия философских наук. М.,1974. Т.1, стр. 206.
80. Там же, стр. 201.
81. Там же, стр.103.
82. Там же.
83. *Saint-Martin*, Irrtümer und Wahrheit. Stuttgart, 1925, S.250.
84. *Гегель*. Энциклопедия философских наук. Том 1, стр.218.
85. Там же, стр. 222.
86. Там же, стр.225.
87. *Гегель*. Наука логики. М., 1971. Том2, стр.175-177.
88. Там же, стр. 9-10.
89. Там же, стр. 76.
90. Там же, стр.175-176.
91. *Гегель*. Энциклопедия..., стр.102.
92. Там же, стр.224.
93. *И.Кант*. Критика чистого разума. М.,1994, стр.358.
94. *Ле-Бон*. Психология социализма. Спб., 1908, стр.360.
95. *Н.О. Лосский*. Мир как органическое целое, стр.478.
96. Там же.
97. Там же.
98. Там же, стр.476.
99. *И.Кант*. Критика чистого разума, стр.15.
100. Там же, стр. 14.
101. *Н.О. Лосский*. Общедоступное введение в философию. В кн.: «Чувственная, интеллектуальная...», стр.310.
102. Там же.
103. Там же, стр. 307.
104. Там же, стр.309.
105. Цитир. Согл. *Ernst Lehms*, Gelebte Erwartung. Stuttgart, 1979, S.321.
106. *И.Кант*. Критика чистого разума, стр. 59.

107. Там же, стр. 46.
108. Там же, стр.71.
109. Там же, стр.70.
110. Там же, стр.49.
111. *Гегель*. Энциклопедия философских наук, стр.217.
112. *Hans E.Lauer*, *Weltenwort und Menschengesprache*. Dornach/Schweiz, 1972, S.117.
113. *Гегель*. Энциклопедия философских наук, стр.215.
114. Там же.
115. Там же, стр.124.
116. *Heinrich Leiste*, *Von der Philosophie der Freiheit zur Christologie*. Verlag am Goetheanum. Dornach/Schweiz, 1933, S.9.
117. *Otto Palmer*, *Rudolf Steiner über seine "Philosophie der Freiheit"*. Stuttgart, 1966, S.17.

По поводу этой книги хотелось бы заметить, что она принадлежит к роду уходящей антропософской литературы, создававшейся людьми, умевшими ценить Антропософию, находившими в поиске истины богатое содержание для своей жизни. Ныне антропософские книги часто пишутся с целью показать себя, когда о целостной выработке какого-либо комплекса идей вообще не думается. Умолчав о названии, скажем об одной книге, автор которой, исписав большое количество страниц, где он говорит также и о «Философии свободы», предлагает в конце концов самому читателю привести в единство то, что он бессвязно набросал.

Антропософской общественности недостает научной критики. Оттого наука в антропософской среде, за некоторыми исключениями, принимает все более дилетантский характер.

118. *Michael Kirm*, *Freiheit im Leib?* Verlag am Goetheanum, 1999. Bd.I.
119. *Erfahrung des Denkens. Zum Studium der "Philosophie der Freiheit" Rudolf Steiners*. Verlag Freies Geistesleben, 1996. Bd.I.
120. *Herbert Witzemann*, *Die Philosophie der Freiheit als Grundlage künstlerischen Schaffens*. Gideon Spicker Verlag. Dornach, 1988.
121. *Андрей Белый*. Воспоминания о Рудольфе Штайнере. В кн.: А.Белый. Собрание сочинений. М.2000, стр. 256, 268-269.
122. В антропософской среде стало обыкновением собираться вокруг того или другого имени, превращая его в род знамени. Не избежал этой горькой участи и Герберт Витценман. Поэтому мы вынуждены сказать, что категорически отрицаем все клики подобного рода. Клика — это рецидив группового сознания, что для антропософской

работы разрушительно как ничто другое. Члены клики встречают каждое слово научной критики в адрес своего кумира как ересь и реагируют соответствующим образом.

Для нас указанная книга Витценмана есть феномен науки, обладающий как своими достоинствами, так и недостатками. Критика его необходима для того, чтобы можно было созидать дальше.

Слепо следующие за Витценманом при переиздании его книги в 1988 г. в качестве рекламного приложения дали отзыв о нем некоего проф. Л.Удerta, который пишет: «Как мне известно, никто в современности не совершил более значительного, чем Герберт Витценман, стараясь показать Гёте как «Коперника и Кеплера органического мира», что в ущерб миру оставалось до сих пор не известным». Но ведь уже достаточно широко известно, что это сделал Рудольф Штайнер! (См. ИПН.1, S.107: «Гёте – это Коперник и Кеплер органического мира».)

Худшим образом «ученики» Витценмана не могли бы его скомпрометировать.

123. *Frank Teichmann*, Auferstehung im Denken. Der Christusimpuls in der "Philosophie der Freiheit" und in der Bewusstseinsgeschichte. Verlag Freies Geistesleben. Stuttgart, 1996.
124. Встречаются под стенами твердыни «герои» удивительные, при встрече с которыми столбенеешь, как при явлении инопланетян. Навострив свое Libido, кидаются они с завидным упорством из года в год на приступ, проходя, словно призраки, сквозь твердыню. Однако кое-какой след остается: в тех кто наблюдает их «борьбу». Он напоминает одно место из Откровения Иоанна, где говорится: «И повел меня (Ангел) в духе в пустыню; и я увидел там жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными...» и т.д. (Ап.17, 3-18)
125. *Florin Lowndes*, Das Erwecken des Herz-Denkens. Wesen und Leben des sinnlichkeitsfreien Denkens in der Darstellung Rudolf Steiners. Verlag Freies Geistesleben. Stuttgart, 1998.
126. *Georg und Gisela O'Neil*, Der Lebenslauf. Lesen in der eigenen Biographie. Stuttgart, 1995.
127. "Das Goetheanum", № 41, 1999, S.750f.
128. И далее О'Нил пишет: «В созерцании целостности живого мыслительного организма начинают появляться не видимые ранее соответствия и симметрии, освещая друг друга. Возникают неожиданные значения, раскрывая взаимосвязи и взаимную поддержку. Все в целом переживается как ткань взаимных отношений. Идея переживается как ткущая взаимоигра отдельных мыслей, каждая из которых отражает целое как переживаемое с её отдельной точки зрения». Та-

- ким представляется Г. О'Нилу мышление, которым написана «Философия свободы». И мы можем в этом только согласиться с ним.
129. *Николай Бердяев*. Философия свободы. В сб.: «Судьба России». Харьков, 2000.
 130. *Н.О. Лосский*. Свобода воли. В кн. «Избранное», стр.484. Имеются у Лосского в этой работе и другие указания на «Философию свободы» Рудольфа Штайнера. Так, полемизируя с взглядом Теодора Липпса на нравственную свободу, Лосский пишет: «Свобода воли совпадает с нравственной свободой, т.е существует лишь там, где хотение и решение обусловлено сполна *идеальной* сущностью человека, т.е. не зависит от его чувственной *природы*» (стр. 501). Такова концепция этического индивидуализма у Рудольфа Штайнера! Мы еще подойдем к подробному ее изложению.
 131. *Heinrich Leiste*, Ein Beitrag zur anthroposophischen Hochschulfrage. Selbstverlag, 1970, S.19f.
 132. *Б.Спиноза*. Избранные произведения. Том II, стр.630.
 133. *Jacob Moleschott*, Physiologie des Stoffwechsels in Pflanzen und Tieren. Erlangen, 1851, S. XII (Einl.)
 134. *Н.О. Лосский*. Мир как органическое целое, стр. 441.
 135. *И.Кант*. Критика чистого разума, стр.56.
 136. Цитата взята из *Winckelmann, Kapitel: Antikes*. В Веймарском издании (WA) полного собрания сочинений Гёте 1 Abt., Bd.46, S.22.
 137. *Otto Palmer*, Rudolf Steiner über seine Philosophie der Freiheit, S.12.
 138. *Н.О. Лосский*. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция, стр. 288.
 139. Там же, стр.137.
 140. См. *И.Кант*. Критика чистого разума, стр. 87.
 141. Там же, стр.86-89.
 142. Там же, стр. 55.
 143. *J.W. Goethe*, Farbenlehre, Bd.I, S.56. Fr. Geistesleben, Stuttgart, 1984.
 144. *Гегель*. Энциклопедия философских наук. Т.1, стр.242.
 145. Там же, стр.247.
 146. Это высказывание Рудольфа Штайнера цитировано согласно кн.: *Otto Palmer*, Rudolf Steiner über seine "Philosophie der Freiheit". S.65.
 147. *Андрей Белый*. Рудольф Штайнер и Гёте в мировоззрении современности. М., 2000, стр.59-60.
 148. Там же, стр.61.

149. *Ernst Marti*, Das Aetherische. Verlag die Pforte. Dornach/Schweiz. 1994, S.49f.
150. В этом месте нельзя не сделать замечания по поводу усиленной пропаганды всеми средствами субкультуры (СМИ, общественное мнение, «сочувственное» отношение части церковного клира, политически-идеологическое давление) однополю, с позволения сказать, «любви». Вплоть до *космически* обусловленных элементов, процессов человек в этом случае разрушает свое существо, препятствует своей *видовой* эволюции и может быть, в конце концов, из нее вытолкнут, отстанет не просто нравственно, а именно как вид. Трудно переоценить глубину трагедии такого следствия. Если же тяга к подобному полу обусловлена болезнью, то ее следует относить к ряду тяжелых, коренящихся в «заторах» кармы.
151. *П.Г. Гольбах*. Система природы. М., 1940, стр.3.
152. *J.W. Goethe*, Die Natur. NS, Bd.II, S. 5-7.
153. *П.Г. Гольбах*. Система природы, стр.345.
154. *Э.Геккель*. Мировоззрение Дарвина и Ламарка. Речь, произнесенная по случаю 100-летнего юбилея Дарвина. СПб., 1909, стр.44.
155. *П.Г. Гольбах*. Система природы, стр.7.
156. *J.W. Goethe*, Dichtung und Wahrheit. Buch 11. Weimarer Goethe-Ausgabe 1891-1896. 1Abt., Bd.28, S.70.
157. *Н.О. Лосский*. Мир как органическое целое. В кн. «Избранное», стр.342.
158. Там же, стр.344.
159. *A.Brunswig*. Das Vergleichen und die Relationserkenntniss. Leipzig und Berlin, 1910, S.184f.
160. *Н.О. Лосский*. Мир как органическое целое, стр.362.
161. *J.W. Goethe*, Sprüche in Prosa. NS, Bd.4. Abt.2, S.378.
162. *Lorenz Oken*, Lehrbuch der naturphilosophie. Jena, 1831, S.389.
163. *Н.О. Лосский*. Свобода воли, стр. 592.
164. *Вл. Соловьев*. Оправдание добра. Соч. в 2-х томах, Т.1, М., 1988, стр.267.
165. Там же.
166. *Ernst Hagemann*, Die Evolution der Geistwesenheiten in der Periode der Erdentwicklung. Lübek, 1959. Книга давно нуждается в переиздании.
167. *Н.О.Лосский*. Мир как органическое целое. Избранное, стр.385.

168. Там же.
169. См. *К.Маркс, Ф.Энгельс*. Сочинения. М., 1955-1981, том 21, стр.302.
170. Насколько та опасность была велика, показала история России в XX-м веке. Так называемый «серебряный век» ее культуры был повторением того древнегреческого «безумия поэтов». Его невероятной силы эстетизм, взлет гениальности были в своей сути ужасно люциферизированными, заключали в себе много декадентского. И при этом не нашлось в России философов, которые смогли бы то «безумие поэтов» обуздать. Вл.Соловьева «не успели» понять, Николая Лосского «не успели» заметить. Пошли за Николаем Бердяевым, который сам был порождением «серебряного века».
- Спасение могло прийти от Антропософии, но с нею большая часть «серебряной» интеллигенции вступила в борьбу. Когда Андрей Белый пытался отстоять гетеанизм и написал книгу в защиту учения Гёте и Рудольфа Штайнера о свете и цвете от нападков, пустых и снобистских, Э.Метнера, главного редактора журнала символистов «Мусагет», то крупнейший и, несомненно, глубокий русский социальный мыслитель Иван Ильин откликнулся «Открытым письмом Бугаеву» (т.е. Белому), в котором писал: «С чувством острого стыда и тяжелого отвращения прочел я книгу, выпущенную вами (намеренно с маленькой буквы) против Эмилия Карловича Метнера. ... Новое произведение ваше... не дает и не может дать никаких оснований для того, чтобы подойти к вопросу о понимании Гёте по существу. ... Вам угодно обогатить русскую литературу пасквилом... Будьте уверены, что я не узнаю вас в лицо и не подам вам руки при встрече!» Метнер, со своей стороны, так отозвался на письмо Ильина: «Только теперь мне вполне ясно все бесстыдство А.Б.» (Цитир. согл. комментариям к изданию 2000 года книги Белого «Рудольф Штайнер и Гёте в мировоззрении современности», стр.540-541.)
- Россия не взлетела в царство Люцифера — она провалилась в ари-манически-азурический ад большевизма. Однако по сию пору русские противятся пониманию духовных истоков 1917 года. Мы писали об этом в нашей книге «Ожидающая культура». М., 1996.
171. *Н.О. Лосский*. Мир как органическое целое, стр.398, 402.
172. Там же, стр. 370.
173. Там же.

Библиография трудов Рудольфа Штайнера

В работе над книгой использованы нижеследующие книги, циклы лекций и заметки Рудольфа Штайнера (нумерация томов дана по «Каталогу издания полного наследия» — ИПН).

Schriften. Gesammelte Aufsätze

ИПН

- 1 Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften. Zugleich eine Grundlegung der Geisteswissenschaft (Anthroposophie) (1884-1897)
- 2 Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, mit besonderer Rücksicht auf Schiller (1886)
- 3 Wahrheit und Wissenschaft (1892)
Vorspiel einer “Philosophie der Freiheit”
- 4 Die Philosophie der Freiheit (1894)
Grundzüge einer modernen Weltanschauung — Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode
- 6 Goethes Weltanschauung (1897)
- 7 Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung (1901)
- 9 Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung (1904)
- 10 Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? (1904/05)
- 11 Aus der Akasha-Chronik (1904–1908)
- 13 Die Geheimwissenschaft im Umriss (1910)
- 18 Die Rätsel der Philosophie (1914) in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt Teil I; Teil II
- 20 Vom Menschenrätsel (1916)
Ausgesprochenes und Unausgesprochenes im Denken, Schauen, Sinnen einer Reihe deutscher und österreichischer Persönlichkeiten
- 26 Anthroposophische Leitsätze (1924/1925)
Der Erkenntnisweg der Anthroposophie — Das Michael-Mysterium
- 28 Mein Lebensgang (1923–1925)
- 30 Methodische Grundlagen der Anthroposophie 1884–1901. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Naturwissenschaft, Ästhetik und Seelenkunde
- 32 Gesammelte Aufsätze zur Literatur 1884–1902
- 34 Lucifer — Gnosis
Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus der Zeitschrift “Luzifer” und “Lucifer — Gnosis” 1903-1908

- 35 Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904-1923
- 36 Der Goetheanumgedanke inmitten der Kulturkrise der Gegenwart Gesammelte Aufsätze aus der Wochenschrift "Das Goetheanum" 1921-1925
- 39 Briefe. Band 2: 1890-1925
- 40 Wahrspruchworte (1906-1925)

Vorträge

GA-Nr.

- 54 Die Welträtsel und die Anthroposophie (1905/06)
Zweiundzwanzig Vorträge, Berlin 5. Oktober 1905 bis 3. Mai 1906
- 57 Wo und wie findet man den Geist? (1908/09)
Achtzehn Vorträge, Berlin 15. Oktober 1908 bis 6. Mai 1909
- 59 Metamorphosen des Seelenlebens — Pfade der Seelenerlebnisse. Zweiter Teil (1910)
Neun Vorträge, Berlin 20. Januar bis 12. Mai 1910
- 61 Menschengeschichte im Lichte der Geistesforschung (1911/12)
Sechzehn Vorträge, Berlin 19. Oktober 1911 bis 28. März 1912
- 74 Die Philosophie des Thomas von Aquino
Drei Vorträge, Dornach 22., 23. und 24. Mai 1920
- 77a Die Aufgabe der Anthroposophie gegenüber Wissenschaft und Leben Darmstädter Hochschulkurs
Vorträge und Ansprachen, Darmstadt 27. bis 30. Juli 1921.
- 78 Anthroposophie, ihre Erkenntniswurzeln und Lebensfrüchte
Acht Vorträge, Stuttgart 29. August bis 6. September 1921
- 88 Über die astrale Welt und das Devachan
Aufzeichnungen von neunzehn Vorträgen und vier privaten Lehrstunden in Berlin 1903-1904
- 89 Bewusstsein — Leben — Form
Grundprinzipien der geisteswissenschaftlichen Kosmologie. Niederschriften und Vorträge aus den Jahren 1903-1906
- 93 Die Tempellegende und die Goldene Legende. Aus den Inhalten der Esoterischen Schule
- 93a Grundelemente der Esoterik
Notizen von einunddreißig Vorträgen, Berlin 26. September bis 5. November 1905
- 97 Das christliche Mysterium
Einunddreißig Einzelvorträge mit sechs Fragenbeantwortungen zwischen dem 9. Februar 1906 und dem 17. März 1907

- 99 Die Theosophie des Rosenkreuzers
Vierzehn Vorträge, München 22. Mai bis 6. Juni 1907 (Zyklus 2)
- 100 Menschheitsentwicklung und Christus-Erkenntnis. Theosophie und Rosenkreuzertum — Das Johannes-Evangelium
Zweiundzwanzig Vorträge, Kassel 16. bis 29. Juni und Basel 16. bis 25. Nov. 1907
- 102 Das Hereinwirken geistiger Wesenheiten in den Menschen
Dreizehn Vorträge in Berlin zwischen dem 6. Januar und 11. Juni 1908
- 105 Welt, Erde und Mensch
Elf Vorträge, Stuttgart 4. bis 16. August 1908 (Zyklus 4)
- 107 Geisteswissenschaftliche Menschenkunde
Neunzehn Vorträge, Berlin 19. Oktober 1908 bis 17. Juni 1909 (Zyklus A)
- 110 Geistige Hierarchien und ihre Widerspiegelung in der physischen Welt. Tierkreis, Planeten, Kosmos
Zehn Vorträge, Düsseldorf 12. bis 22. April 1909 (Zyklus 7)
- 112 Das Johannes-Evangelium im Verhältnis zu den drei anderen Evangelien, besonders zu dem Lukas-Evangelium
Vierzehn Vorträge, Kassel 24. Juni bis 7. Juli 1909 (Zyklus 8)
- 113 Der Orient im Lichte des Okzidents.
Die Kinder des Luzifer und die Brüder Christi. Neun Vorträge. München 23. bis 31. August 1909 (Zyklus 9)
- 114 Das Lukas-Evangelium
Zehn Vorträge, Basel 15. bis 26. September 1909 (Zyklus 10)
- 115 Anthroposophie — Psychosophie — Pneumatosophie
Zwölf Vorträge, Berlin 23. bis 27. Oktober 1909, 1. bis 4. November 1910, 12. bis 16. Dezember 1911
- 117 Die tieferen Geheimnisse des Menschheitswerdens im Lichte der Evangelien
Zwölf Einzelvorträge zwischen dem 11. Oktober und 26. Dezember 1909
- 120 Die Offenbarungen des Karma
Elf Vorträge, Hamburg 16. bis 28. Mai 1910 (Zyklus 12)
- 122 Die Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte
Elf Vorträge, München 16. bis 26. August 1910 (Zyklus 14)
- 123 Das Matthäus-Evangelium
Zwölf Vorträge, Bern 1. bis 12. September 1910 (Zyklus 15)
- 124 Exkurse in das Gebiet des Markus-Evangeliums
Dreizehn Vorträge. Berlin 17. Oktober 1910 bis 10. Juni 1911 (Zyklus 30), München 12. Dezember 1910, Hannover 18. Dezember 1910, Koblenz 2. Februar 1911

- 128 Eine okkulte Physiologie
Acht Vorträge, Prag 20. bis 28. März 1911
- 129 Weltenwunder, Seelenprüfungen und Geistesoffenbarungen
Elf Vorträge, München 18 bis 28. August 1911 (Zyklus 18)
- 130 Das esoterische Christentum und die geistige Führung der Menschheit. Drei-
undzwanzig Einzelvorträge aus den Jahren 1911 und 1912
- 131 Von Jesus zu Christus
Elf Vorträge, Karlsruhe 4. bis 14. Oktober 1911 (Zyklus 19)
- 132 Die Evolution vom Gesichtspunkte des Wahrhaftigen
Fünf Vorträge, Berlin 31. Oktober bis 5. Dezember 1911 (Zyklus 35)
- 136 Die geistigen Wesenheiten in den Himmelskörpern und Naturreichen
Elf Vorträge, Helsingfors 3. bis 14. April 1912 (Zyklus 21).
- 137 Der Mensch im Lichte von Okkultismus, Theosophie und Philosophie
Zehn Vorträge, Kristiania (Oslo) 2. bis 12. Juni 1912 (Zyklus 22)
- 144 Die Mysterien des Morgenlandes und des Christentums
Vier Vorträge, Berlin 3. bis 7. Februar 1913 (Zyklus 26)
- 145 Welche Bedeutung hat die okkulte Entwicklung des Menschen für seine
Hüllen — physischen Leib, Ätherleib, Astralleib — und sein Selbst?
Zehn Vorträge, Den Haag 20. bis 29. März 1913 (Zyklus 27)
- 146 Die okkulten Grundlagen der Bhagavad Gita
Neun Vorträge, Helsingfors 28. Mai bis 5. Juni 1913 (Zyklus 28)
- 148 Aus der Akasha-Forschung. Das Fünfte Evangelium
Achtzehn Vorträge aus den Jahren 1913 und 1914
- 149 Christus und die geistige Welt. Von der Suche nach dem heiligen Gral
Sechs Vorträge, Leipzig 28. Dezember 1913 bis 2. Januar 1914 (Zyklus 31)
- 152 Vorstufen zum Mysterium von Golgatha
Zehn Einzelvorträge, gehalten 1913 und 1914
- 153 Inneres Wesen des Menschen und Leben zwischen Tod und neuer Geburt
Sechs Vorträge, Wien 9. bis 14. April 1914 (Zyklus 32), mit zwei öffent-
lichen Vorträgen, Wien 6. und 8. April 1914
- 154 Wie erwirbt man sich Verständnis für die geistige Welt?
Das Einfließen geistiger Impulse aus der Welt der Verstorbenen
Sieben Vorträge zwischen dem 17. April und 26. Mai 1914 in verschie-
denen Städten
- 155 Christus und die menschliche Seele
Zehn Vorträge. Kopenhagen 23., 24. Mai, Norrköping 28. bis 30. Mai
1912, Norrköping 12. bis 16. Juli 1914 (Zyklus 34)
- 156 Okkultes Lesen und okkultes Hören
Elf Vorträge, Dornach 3. bis 7. Okt., 12. bis 26. Dez. 1914, Basel 27. Dez.
1914

-
- 157 Menschenschicksale und Völkerschicksale
Vierzehn Vorträge, Berlin 1. Sept. 1914 bis 6. Juli 1915 (Zyklus 39)
- 158 Der Zusammenhang des Menschen mit der elementarischen Welt. Kalewala
— Olaf Åsteson — Das russische Volkstum
Zehn Vorträge, gehalten 1912, 1913
- 159 Das Geheimnis des Todes
Wesen und Bedeutung Mitteleuropas und die europäischen Volksgeister
Fünfzehn Einzelvorträge zwischen dem 31. Jan. und 19. Juni 1915.
- 161 Wege der geistigen Erkenntnis und der Erneuerung künstlerischer Weltanschauung
Dreizehn Vorträge in Dornach zwischen dem 9. Januar und 2. Mai 1915
- 162 Kunst- und Lebensfragen im Lichte der Geisteswissenschaft
Dreizehn Vorträge in Dornach zwischen dem 23. Mai und 8. August 1915
- 165 Die geistige Vereinigung der Menschheit durch den Christus-Impuls
Dreizehn Vorträge zwischen dem 19. Dezember 1915 und 16. Januar 1916.
- 169 Weltwesen und Ichheit
Sieben Vorträge, Berlin 6. Juni bis 18. Juli 1916 (Zyklus 43)
- 170 Das Rätsel des Menschen
Die geistigen Hintergründe der menschlichen Geschichte
Band I. —
Fünfzehn Vorträge, Dornach, 29. Juli bis 3. September 1916
- 171 Innere Entwicklungsimpulse der Menschheit.
Goethe und die Krisis des neunzehnten Jahrhunderts
Band II —
Sechzehn Vorträge, Dornach, 16. September bis 30. Oktober 1916
- 176 Menschliche und menschheitliche Entwicklungswahrheiten.
Das Karma des Materialismus
Siebzehn Vorträge, Berlin 29. Mai bis 25. September 1917 (Zyklus 46 und 47)
- 180 Mysterienwahrheiten und Weihnachtsimpulse. Alte Mythen und ihre Bedeutung. Sechzehn Vorträge, Basel 23. Dezember 1917, Dornach 24. Dezember 1917 bis 17. Januar 1918
- 181 Erdensterben und Weltenleben.
Anthroposophische Lebensgaben. Bewusstseins-Notwendigkeiten für Gegenwart und Zukunft
Einundzwanzig Vorträge in Berlin zwischen dem 22. Januar und 6. August 1918 (Zyklus 48, 49, 50)
- 183 Die Wissenschaft vom Werden des Menschen
Neun Vorträge, Dornach 17. August bis 2. September 1918
- 184 Die Polarität von Dauer und Entwicklung im Menschenleben
Fünfzehn Vorträge, Dornach 6. September bis 13. Oktober 1918

- 187 Wie kann die Menschheit den Christus wiederfinden?
Acht Vorträge, Basel 22. Dezember 1918, Dornach 24. bis 31. Dezember 1918 und 1. Januar 1919
- 191 Soziales Verständnis aus geisteswissenschaftlicher Erkenntnis
Fünfzehn Vorträge, Dornach, 3. Oktober bis 15. November 1919
- 194 Die Sendung Michaels.
Die Offenbarung der eigentlichen Geheimnisse des Menschenwesens
Zwölf Vorträge, Dornach 21. November bis 15. Dezember 1919
- 196 Geistige und soziale Wandlungen in der Menschheitsentwicklung
Achtzehn Vorträge, Dornach 9. Januar bis 22. Februar 1920
- 197 Gegensätze in der Menschheitsentwicklung.
West und Ost — Materialismus und Mystik — Wissen und Glauben
Elf Vorträge, Stuttgart 5. März bis 22. November 1920
- 201 Entsprechungen zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos
Sechzehn Vorträge, Dornach 9. April bis 16. Mai 1920
- 202 Die Brücke zwischen der Weltgeistigkeit und dem Physischen des Menschen.
Die Suche nach der neuen Isis, der göttlichen Sophia
Sechzehn Vorträge, Dornach 26. November bis 26. Dezember 1920, Bern 14. Dezember 1920 Basel 23. Dezember 1920
- 204 Perspektiven der Menschheitsentwicklung
Siebzehn Vorträge in Dornach zwischen dem 2. April und 5. Juni 1921
- 205 Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist — Erster Teil: Der Mensch als leiblich-seelische Wesenheit in seinem Verhältnis zur Welt
Dreizehn Vorträge, Stuttgart 16. Juni, Bern 28. Juni und Dornach 24. Juni bis 17. Juli 1921
- 206 Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist — Zweiter Teil.
Elf Vorträge, Dornach 22. Juli bis 20. August 1921
- 207 Anthroposophie als Kosmosophie — Erster Teil.
Elf Vorträge, Dornach 23. September bis 16. Oktober 1921
- 210 Alte und neue Einweihungsmethoden
Vierzehn Vorträge, Dornach 1. Januar bis 19. März 1922, Mannheim 19. Januar, Breslau 1. Februar 1922
- 211 Das Sonnenmysterium und das Mysterium von Tod und Auferstehung
Zwölf Einzelvorträge zwischen dem 21. März und 11. Juni 1922
- 212 Menschliches Seelenleben und Geistesstreben im Zusammenhange mit Welt- und Erdentwicklung
Neun Vorträge, Dornach 29. April bis 17. Juni 1922

-
- 214 Das Geheimnis der Trinität
Elf Vorträge, Dornach 23. Juli bis 9. August 1922, Oxford 20., 22., 27.
August 1922, London 30. August 1922
- 217 Geistige Wirkenskräfte im Zusammenleben von alter und junger Generation
Dreizehn Vorträge, Stuttgart 3. bis 15. Oktober 1922
- 218 Geistige Zusammenhänge in der Gestaltung des menschlichen Organismus
Sechzehn Vorträge zwischen dem 14. Oktober und 9. Dezember 1922
- 220 Lebendiges Naturerkennen. Intellektueller Sündenfall und spirituelle Sün-
denerhebung
Zwölf Vorträge, Dornach 5. bis 28. Januar 1923
- 221 Erdenwissen und Himmelerkenntnis
Neun Vorträge, Dornach 2. bis 18. Februar 1923
- 223 Der Jahreskreislauf als Atmungsvorgang der Erde und die vier großen
Festeszeiten
Neun Vorträge, Dornach 31. März bis 8. April, Wien 27. September bis 1.
Oktober 1923
- 224 Die menschliche Seele in ihrem Zusammenhang mit göttlich-geistigen
Individualitäten. Die Verinnerlichung der Jahresfeste
Elf Einzelvorträge zwischen dem 6. April und 11. Juli 1923
- 225 Drei Perspektiven der Anthroposophie
Zwölf Vorträge, Dornach 5. Mai bis 23. September 1923
- 228 Initiationswissenschaft und Sternenerkenntnis
Acht Vorträge zwischen dem 27. Juli und 16. Sept. 1923
- 229 Das Miterleben des Jahreslaufes in vier kosmischen Imaginationen
Sechs Vorträge, Dornach 3. bis 13. Oktober und Stuttgart 15. Oktober 1923
- 230 Der Mensch als Zusammenklang des schaffenden, bildenden und gestalten-
den Weltenwortes
Zwölf Vorträge, Dornach 19. Oktober bis 11. November 1923
- 232 Mysteriengestaltungen
Vierzehn Vorträge, Dornach 23. November bis 23. Dezember 1923
- 233a Mysterienstätten des Mittelalters
Zehn Vorträge, Dornach 4. bis 13. Januar und 19. bis 22. April 1924
- 237 Dritter Band. Die karmischen Zusammenhänge der anthroposophischen Be-
wegung
Elf Vorträge, Dornach 1. Juli bis 8. August 1924
- 238 Vierter Band. Das geistige Leben der Gegenwart im Zusammenhang mit der
anthroposophischen Bewegung
Zehn Vorträge und eine Ansprache, Dornach 5. bis 28. September 1924

- 240 Sechster Band
Fünfzehn Vorträge zwischen dem 25. Januar und 27. August 1924
- 254 Die okkulte Bewegung im neunzehnten Jahrhundert und ihre Beziehung zur Weltkultur
Dreizehn Vorträge, Dornach 10. Oktober bis 7. November 1915
- 265 Zur Geschichte und aus den Inhalten der erkenntniskultischen Abteilung der Esoterischen Schule von 1904 bis 1914
Briefe, Dokumente und Vorträge aus den Jahren 1906 bis 1914 sowie von neuen Ansätzen zur erkenntniskultischen Arbeit in den Jahren 1921 bis 1924
- 266 Aus den Inhalten der esoterischen Stunden. Gedächtnisaufzeichnungen von Teilnehmern
- 266/1 Band I: 1904-1909
Gedächtnisaufzeichnungen von Teilnehmern sowie Notizen von Vorträgen aus dem Jahre 1904 und Meditationstexte nach Niederschriften Rudolf Steiners
- 266/2 Band II: 1910-1912
- 266/3 Band III: 1913-1914
- 267 Seelenübungen — Band I
Übungen mit Wort- und Sinnbild-Meditationen zur methodischen Entwicklung höherer Erkenntniskräfte, 1904-1924
- 284 Bilder okkulter Siegel und Säulen.
Der Münchner Kongress Pfingsten 1907 und seine Auswirkungen
Textband mit Aufsätzen und Vorträgen aus den Jahren 1907, 1909 und 1911.
- 293 Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik (1)
Vierzehn Vorträge, Stuttgart 21. August bis 5. September 1919
- 301 Die Erneuerung der pädagogisch-didaktischen Kunst durch Geisteswissenschaft
Vierzehn Vorträge für Lehrer aus öffentlichen Schulen, Basel 20. April bis 11. Mai 1920
- 302 Menschenerkenntnis und Unterrichtsgestaltung
Acht Vorträge für die Lehrer der Freien Waldorfschule, Stuttgart 12. bis 19. Juni 1921
- 302a Erziehung und Unterricht aus Menschenerkenntnis
Neun Vorträge für die Lehrer der Freien Waldorfschule in Stuttgart 1920, 1922 und 1923
- 318 Das Zusammenwirken von Ärzten und Seelsorgern
Elf Vorträge für Ärzte und Priester, Dornach 8. bis 18. September 1924

- 322 Grenzen der Naturerkenntnis und ihre Überwindung
Acht Vorträge im Ersten Anthroposophischen Hochschulkurs, Dornach 27. September bis 3. Oktober 1920
- 323 Das Verhältnis der verschiedenen naturwissenschaftlichen Gebiete zur Astronomie
Achtzehn Vorträge in Stuttgart vom 1. bis 18. Januar 1921
- 324a Die vierte Dimension. Mathematik und Wirklichkeit
Sechs zusammenhängende Vorträge, Berlin 24. März bis 7. Juni 1905, zwei Einzelvorträge, Berlin 7. Nov. 1905 und 22. Okt. 1908
- 342 Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken, I
Anthroposophische Grundlagen für ein erneuertes christlich-religiöses Wirken
Sechs Vorträge und zwei Besprechungen, Stuttgart 12. bis 16. Juni 1921
- 343 Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken, II
Spirituelles Erkennen — Religiöses Empfinden — Kultisches Handeln
Neunundzwanzig Vorträge und Diskussionsstunden, Dornach 26. September bis 10. Oktober 1921
- 346 Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken, V
Apokalypse und Priesterwirken
Achtzehn Vorträge, Gespräche und Fragenbeantwortungen, Dornach 5 bis 22 September 1924
- B.** Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe
- A.** Anthroposophie. Wochenschrift für freie Geisteswissenschaft, Hefte: 13, 16, 30, 34, 40, 45, 67/68, 69/70, 78, 104, 114/115.
Stuttgart. 1928, 1929

Именной указатель

А

Авель 445, 446, 455, 456, 615, 684
Авенариус 39, 41, 43
Аверроэс 117, 854
Авиценна 854
Агасси Д. 37
Адам 126, 445, 451, 453, 454, 456, 615, 684
Адам Кадмон 435, 441, 451, 547, 607, 612, 615
Александр Великий 578, 846, 847, 855, 856
Арий 850, 851
Аристотель 98, 107, 115, 116, 117, 120, 203, 214, 255, 315, 327, 328, 381, 391, 398, 457, 490, 675, 842, 844, 845, 846, 847, 854, 855, 856, 857, 869
Аргур 155, 277, 857
Архимед 301, 305, 309
Аустеда Ф. 62
Афанасий 850, 851

Б

Башляр Г. 38, 39, 40, 41, 54, 55
Белый Андрей 65, 327, 582, 583, 891, 893, 895
Бёме Яков 99, 149, 222, 223, 260, 294, 295, 298, 468, 571
Бергсон 64
Бердяев 49, 66, 253, 254, 888, 895
Беркли Дж. 355, 357, 358
Бернард Шартрский 856
Берталанфи Людвиг фон 56, 78, 84
Бойль Р. 29
Бокль Г.Т. 47, 888
Бриджман Р. 35
Бруно Джордано 704, 844
Брунсвиг А. 706
Булгаков 66

Бэкон Френсис 28, 29, 33, 36, 48, 50, 652, 654, 704, 706, 856

В

Вайцзекер К.Ф. 37
Вернадский В. 36
Вильсон Вудро 856
Виндельбанд В. 36
Витценман Г. 240, 242, 243, 244, 245, 891, 892
Вышеславцев Б. 43

Г

Гайзенберг 49
Галилей 29, 66, 69, 85, 89, 844
Гамерлинг Роберт 230, 733, 734, 737, 776
Гартман Эдуард фон 13, 120, 215, 228, 229, 306, 328, 359, 361, 367, 396, 402, 404, 536, 642, 644, 659, 696, 722, 803, 804, 805, 808, 809, 810, 811, 813, 814, 815, 816, 880
Гарун аль-Рашид 855, 856
Гассенди П. 29
Гегель 17, 43, 60, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 105, 108, 109, 120, 182, 192, 194, 197, 208, 220, 234, 241, 247, 268, 277, 289, 296, 297, 319, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 338, 343, 384, 393, 394, 399, 577, 707
Геккель Эрнст 68, 74, 704, 708, 773, 774, 854
Гёте Иоганн Вольфганг 11, 16, 17, 33, 36, 45, 51, 55, 57, 59, 61, 62, 65, 70, 71, 79, 81, 83, 89, 98, 104, 116, 180, 196, 202, 203, 219, 254, 257, 264, 268, 277, 289, 290, 292, 323, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 337, 338, 361, 365, 376, 378, 381, 382, 384, 387, 390, 400, 466, 559, 574,

582, 611, 617, 636, 638, 659, 704,
705, 706, 707, 710, 716, 718, 768,
840, 846, 847, 854, 892, 893, 895

Гомер 114

Гуссерль Эдмунд 17, 36, 46, 60, 61, 62,
63, 65

Гюйгенс Хр. 29

Д

Дарвин Чарльз 74, 77, 704, 708, 710,
719, 774, 854

Декарт Рене 85, 115, 118, 190, 192, 301,
302, 304, 490

Демокрит 30

Дюбуа-Реймон 59, 526, 854

Дюгем П. 34

З

Заратустра 751, 779, 790, 791, 792, 793,
794, 796, 852

Зенон Элейский 196

Зено Исарикус 851

Зеньковский В.В. 63, 66

И

Ильин Иван 895

Иосиф Амарифейский 285

Иуда Искариот 24

К

Кабанис П. 301

Каин 446, 455, 611, 615, 683, 684, 687,
688

Кант Иммануил 104, 117, 119, 120, 163,
180, 181, 182, 194, 204, 207, 216,
235, 324, 325, 327, 329, 354, 357,
358, 359, 376, 381, 382, 384, 387,
390, 521, 524, 645, 659, 660, 706,
707, 819, 846

Карнап Р. 35

Касирер Е. 35

Кеплер И. 29, 69, 85, 892

Кири М. 239

Коген Х. 35

Койре А. 36, 67, 69

Коменский Ян 40, 856

Компостелла П. 856

Конт О. 29, 97, 108

Коперник Николай 69, 353, 566, 749,
892

Крафт Т. 239, 245

Крейенбюль И. 645

Кришна 76

Кун Т. 37, 38, 67

Л

Лакатос И. 37, 38, 41, 54

Ламарк Жан 704

Ланге Фр. 263, 267

Лаплас П. 176, 771

Ледбитер Х.В. 254

Лейбниц Г.В. 57, 65, 70, 118, 327, 803,
805

Ленин 671, 854

Леонардо 89

Ле Бон 890

Либманн О. 358

Липпс Т. 706, 893

Локк Дж. 325, 333, 337, 354, 376, 381

Лосский Н.О. 17, 36, 46, 56, 63, 64, 65,
66, 67, 71, 78, 81, 94, 115, 120, 123,
134, 146, 188, 253, 254, 255, 334,
376, 379, 705, 706, 712, 730, 835,
864, 881

Лоундес Ф. 247, 248, 249, 250, 251, 252,
253

Ляйсте Г. 238, 279

М

Маймонид 854

Максвелл Дж 38

Маркс Карл 35, 93, 228, 392, 837, 895

Маркузе Г. 69

Мартелл Карл 856

Мах Эрнст 39, 41, 43, 49, 64, 325, 771

Мебиус Август 160

Метнер Э. 65, 254, 582, 895

Микельанджело 89
Моисей 27, 390, 682, 683, 688, 689, 723,
791, 853
Мюнххаузен 263

Н

Наторп П. 35
Никодим 60
Ницше Фр. 17, 108, 652
Новалис 17

О

О'Нил 247, 248, 249, 252, 892
Оккам В. 118

П

Паллада Афина 577
Пальмер Отто 239, 341
Парменид 93, 196, 323
Парсифаль 277, 278, 652, 712
Паскаль Б. 69, 304
Паульсен Ф. 769, 770
Персефона 711, 712
Пилат 118
Пиррон 316
Пифагор 791
Планк Макс 38, 48, 49, 53, 326
Платон 16, 24, 25, 27, 33, 39, 58, 59, 69,
85, 104, 107, 116, 135, 181, 186,
214, 284, 315, 323, 324, 325, 326,
327, 392, 395, 433, 457, 576, 578,
628, 675, 742, 842, 844, 845, 846,
856
Поппер 37, 38, 43, 54

Р

Раймунд де Сабунда 105
Рее Пауль 232, 234, 237, 247
Риккерт Г. 48
Риман Б. 50
Росцелин 118

С

Сен-Мартен 99, 100, 107, 314, 678
Сен-Симон 29
Спенсер Герберт 226, 228, 344, 366, 367
Сократ 26, 113, 114, 116, 181, 186, 214,
315, 457, 577, 578, 742, 844
Соловьев 17, 66, 78, 319, 327, 716, 730,
890, 894, 895
Спиноза Барух 28, 33, 70, 226, 227, 228,
324, 325, 366, 367, 368, 738, 803,
889
Сталин 854

Т

Тайхман Ф. 245, 246
Толстой Лев 17, 684
Торричелли Э. 29
Трокслер И. П. В. 326
Троцкий 671, 854

У

Уайтхед А. Н. 57
Ульмо Ж. 40, 41
Унгер Карл 238, 239
Уоррел Д. 37

Ф

Фейерабенд П. 37, 38, 887
Фихте И. Г. 15, 16, 17, 44, 45, 47, 59, 60,
63, 97, 101, 102, 109, 130, 138, 181,
192, 262, 319, 325, 326, 403, 577,
704, 845
Флоренский Павел 327
Фолькельт И. 71, 359
Фома Аквинский 98, 104, 116, 117, 328,
855

Х

Хабермас 35
Хайдеггер И. 60
Хансон Н. 37
Хирам Абиф 688
Христиан Розенкрейц 155, 444, 682

Ц

Циген Г. 292, 696, 702

Ш

Шелер М. 36, 60, 68

Шеллинг Фр. М. 15, 42, 59, 63, 84, 303,
325, 326, 714

Шиллер Фр. 17, 62, 63, 707

Шипов Г.И. 67, 889

Шопенгауэр Артур 120, 354, 364, 365,
367, 413, 414, 503, 803, 804, 805,
806, 880

Штирнер Макс 17, 331

Штраус Давид Фр. 221, 224, 226, 228,
733, 776

Э

Эдип 24, 25, 667, 843

Эйкен Лоренц 57, 709

Эйнштейн Альберт 38, 49, 50, 54, 62,
888

Энгельс Фр. 35, 895

Ю

Юм Давид 33, 41, 70, 324, 325

Юнг Карл 45, 62, 65

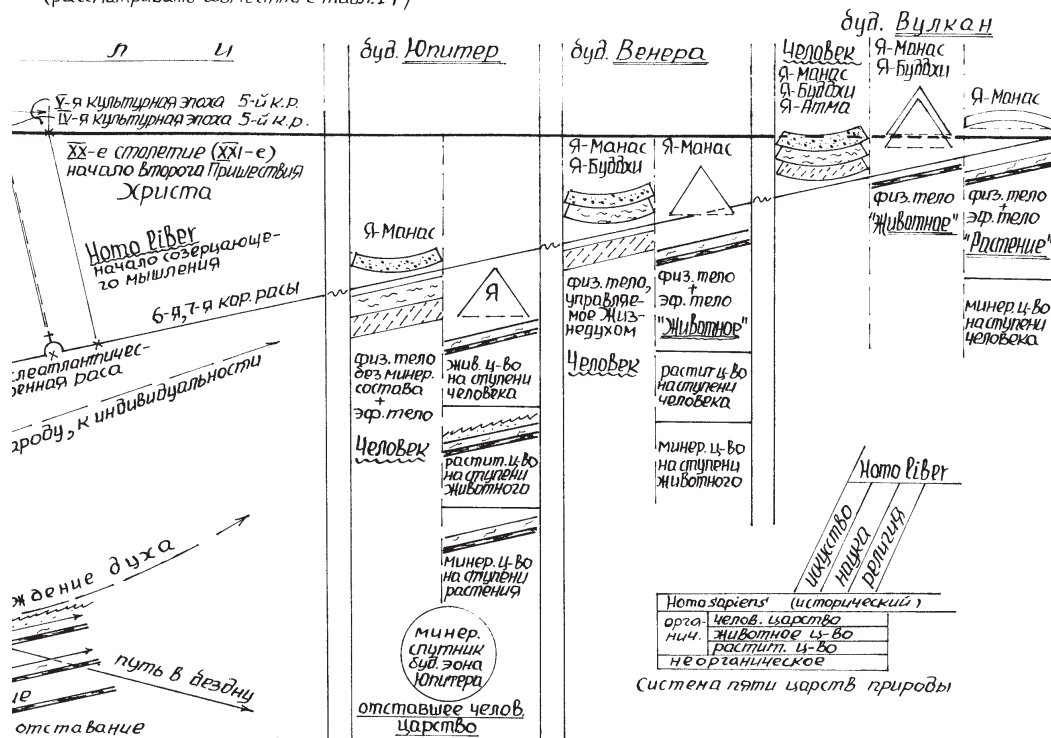
Юстиниан 851

Я

Ясперс К. 36, 47



(рассматривать совместно с табл. 14)



76, с. 77-79, ИПН. 100, 22.9.1907. Всего 12 видов, 3 основных. Они имеют связь с кругом Зодиака и с трехчленным эм. головы, ритма и конечностей.