

РУДОЛЬФ ШТАЙНЕР
ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ ТРУДОВ

RUDOLF STEINER

Die Naturwissenschaft
und die weltgeschichtliche Entwicklung
der Menschheit seit dem Altertum

Zwei öffentliche Vorträge, gehalten in Dornach
am 15. und 16. Mai 1921
und vier öffentliche Vorträge, gehalten in Stuttgart
vom 21. bis 24. Mai 1921

1989

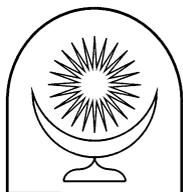
RUDOLF STEINER VERLAG
DORNACH / SCHWEIZ

РУДОЛЬФ ШТАЙНЕР

Естествознание
и всемирно-историческое развитие
человечества со времён древности

Два открытых доклада, прочитанных в Дорнахе
15 и 16 мая 1921 года
и четыре открытых доклада, прочитанных в Штутгарте
с 21 по 24 мая 1921 года.

Перевод с немецкого
Л. Б. Памфиловой



ТИТУРЕДЪ

МОСКВА

2011

УДК 141.333

ББК 87.2

Ш 87

Перевод с немецкого Л. Б. Памфиловой

Rudolf Steiner

*DIE NATURWISSENSCHAFT
UND DIE WELTGESCHICHTLICHE ENTWICKELUNG
DER MENSCHHEIT SEIT DEM ALTERTUM*

Штайнер Р.

Естествознание и история. – М.: Титурель, 2011. – 184 с.

ISBN 978-5-902490-08-1

Впервые на русском языке: том № 325 Полного собрания трудов основателя духовной науки (антропософии) Рудольфа Штейнера (Штайнера), в который вошли два тематически связанных между собой курса открытых докладов. Книга рассчитана на духовно ищущих людей, которым небезразлична тема всемирно-исторического развития человечества со времён древности, становление европейской духовной жизни, предпосылки и духовные основы естествознания.

Издательство благодарит Н.И.Махрачёву за поддержку этого издания.

УДК 141.333

ББК 87.2

ISBN 978-5-902490-08-1

© Издательство «Титурель» 2011

© Памфилова Л. Б., перевод

© Елин Г. Я., оформление

Перевод с немецкого выполнен с оригинального издания:

Bibliographie-Nr. 325. Die Naturwissenschaft und die weltgeschichtliche
Entwicklung der Menschheit seit dem Altertum

ISBN 3-7274-3250-0 Rudolf Steiner verlag. Dornach / Schweiz.

Естествознание

и

история

I

*Европейская духовная жизнь
в XIX столетии
со ссылкой на её исходный пункт
в IV столетии*

Два доклада

Дорнах
15 и 16 мая 1921 года



Первый доклад

Дорнах, воскресенье Троицы, 15 мая 1921 года

Во время последнего курса лекций в Гёттануме¹ всё снова подчёркивалось, что духовная наука, как занимаются ею здесь, должна действовать оплодотворяюще на весь дух науки современности и на отдельные специальные науки. Для понимания этого, пожалуй, самым наглядным может стать, прежде всего, желание духовной науки решать исторические загадки, насколько это осуществимо для человека; и на этот раз надо сделать попытку заняться темой истории, насколько это позволят два коротких доклада.

Сегодня уже с разных сторон можно слышать, что историческая наука находится в своего рода кризисе. Ещё не так много времени прошло с тех пор, когда определённые круги пытались из исторической науки сделать нечто вроде идеала. То было время, когда действовал, например, историк Ранке². Стремились к идеалу — сделать историю в некотором роде точной наукой, точной в том смысле, как это выражение используется из навыка естественнонаучного исследования. Сегодня, несмотря на то, что в ос-

¹ Здесь подразумеваются прежде всего оба антропософских «Курса высшей школы»: осенью 1920 года и в апреле 1921 года. Доклады Рудольфа Штайнера из первого курса высшей школы содержатся в томе «Границы естественного познания», GA 322, доклады второго курса – в томе «Оплодотворяющее воздействие антропософии на специальные науки», GA76.

² *Леопольд фон Ранке*, 1795-1886, историк и филолог. Ранке с развитым им критическим подходом к первоисточникам создал важные основы современной исторической науки. Автор в частности следующих трудов: «Немецкая история в эпоху Реформации» (1839/47); «Римские папы, их церковь и их государство в XVI и XVII столетиях» (1834-1839), и «Двенадцать томов прусской истории» (1874).

нове такого понятия точного исследования не лежит ничего другого, кроме того, что получено обычным внешним естествознанием, — неоднократно утверждалось, что история вовсе невозможна, как такая точная наука, что всё выступающее как история окрашено темпераментом, национальностью и прочими субъективными точками зрения историка, что это может быть окрашено даже благодаря элементу фантазии, соединяющей факты, может быть окрашено благодаря имеющимся интуитивным способностям и так далее. И когда действительно всматриваешься в то, чего достигла историография именно в новейшее время, в достаточной мере замечаешь, что фактически требуемое для изложения объективных исторических фактов рассматривается совсем по-разному в зависимости от принадлежности историка к той или иной национальности, от наличия у него в ничтожном или в высоком смысле синтетической фантазии, и от того, что из этого больше свойственно историку в субъективные моменты.

Духовная наука, что, пожалуй, можно показать благодаря одному примеру в пределах этих двух докладов, в определённом смысле всё-таки может привести к некоему роду объективности в рассмотрении истории. Конечно, необходимо всегда учитывать уровень способности, которым обладает отдельный историк, отдельный наблюдатель истории. Но как раз в отношении этого исторического рассмотрения может иметь довольно большую ценность то, что сегодня её противники, разумеется, полностью обходят. Духовная наука должна, конечно, исходить из развития субъективных человеческих глубин души. Силы, иначе скрытые в душе, должны быть пробуждены, должны быть преобразованы в собственные силы исследования. Итак, это должно быть сделано, исходя из субъективного. Но при этом это духовное исследование приходит как раз к тому, чтобы постепенно полностью преодолеть субъективное и вызвать такие глубины в человеческой душе, внутри которых уже не высказывается субъективное, несмотря на то, что проявляется субъективно, являясь объективным, точно так же, как объективное проявляется в математике, несмотря на то,

что истины и познания в математике находят субъективным способом. С исторической точки зрения я хотел бы рассмотреть перед вами один эпизод исторического становления, который нам как людям современности должен быть ближе всего. Я хотел бы из универсальной области исторических фактов выделить более духовные переживания XIX столетия и их корни и именно исторически рассмотреть их в том смысле, как это может происходить посредством духовной науки. Я хотел бы так организовать дело, чтобы сегодня представить вам (если я могу использовать это древнее выражение) до некоторой степени экзотерическое, более внешнее тех фактов, на которые необходимо внимательно посмотреть для нашего рассмотрения, чтобы завтра я уже приступил к эзотерическому, то есть рассмотрел внутреннюю связь и более глубокие причины, лежащие в основе фактов духовной жизни, которая должна интересоваться нас сегодня.

Когда сегодня мы оглядываемся на XIX столетие, с которым мы ведь ещё тесно связаны (с тех пор прошло только два десятилетия, которые ещё очень похожи на общий характер XIX столетия), — когда оглядываемся на факты XIX столетия, на первые шаги, то обычно представляем себе, что эта духовная жизнь XIX столетия разыгрывалась как равномерный непрерывный прогресс. Но кто несколько глубже проникает в подлинную структуру фактов, для того выявляется, что этого вовсе не происходило. Можно сказать: именно развитие духовной жизни в XIX столетии показывает, что приблизительно в середине XIX столетия находится точка коренного поворота в развитии. Образ мыслей, душевное настроение людей в середине XIX столетия подвергались метаморфозе. То, что прежде было импульсом для совместной жизни людей, многократно ставится под вопрос. Во второй половине XIX столетия выступает другой род чувствования по сравнению с тем, что имело место в первой половине, вступают другие навыки мышления. Разумеется, сегодня мы можем только, я бы сказал, указать несколькими характерными штрихами на эти вещи. Это мы и сделаем.

Если мы посмотрим на ведущие духовные личности первой половины XIX столетия, то они все по своей сути ещё имеют тягу, я бы сказал, устремление к духовному, к идеалистическому, хотя и вполне вырастают уже в естественнонаучные мыслительные обычаи нового времени. Они всё-таки чувствуют себя зависимыми от того, какое направление им подсказывает их душа. Это становится совершенно другим во второй половине XIX столетия. Стоит только посмотреть на конкретные примеры, и мы тотчас это уясним себе. Разумеется, мы не сможем рассмотреть деятеля науки в узком смысле или даже, пожалуй, деятеля искусства, рассматривая именно эту линию развития, но мы должны внимательно рассмотреть эти авторитетные умы человечества, которые, опираясь на естественнонаучное мышление и на художественные ощущения нового времени, ставят себе великие мировые задачи, прежде всего такие мировые задачи, которые должны включать и социальные. Ибо социальная проблема, социальные загадки в ходе жизни XIX столетия всплывают всё интенсивнее и интенсивнее, и ведущие умы, чтобы осмыслить большие социальные проблемы и загадки, были вынуждены воспользоваться тем, что высказывали науки и что выявлялось в общем сознании человечества как род душевного осадка.

Обращая взор на первую половину XIX столетия, мы находим такую авторитетную личность, я бы сказал, прежде всего в сыне французской революции, в *Сен-Симоне*¹, в духе, который конечно воспринял научный образ мыслей своего времени, и который в конце XVIII, в начале XIX столетия в своей душе несомненно нёс ещё то душевное настроение, которое могло существовать именно на рубеже XVIII — XIX столетий как результат научного духа. Да и в это время Сен-Симон находится внутри общего мирового сознания, в формах социальной жизни и в требованиях жизни. Он сопереживает воздействия французской революции, тот проистекающий из глубин человеческой души призыв к сво-

¹ *Сен Симон Клод Анри, граф*, 1760-1825; социальный реформатор; неоднократно присоединяли к социальным утопистам.

боде, равенству и братству. Он должен был переживать также и всё то, что затем последовало за революцией в разочарованиях европейской жизни. Но видел он уже и восхождение того, что затем позже всё больше и больше превращалось в пылающий социальный вопрос. Охватывая взором всю душевную структуру Сен-Симона, замечаешь: он несомненно стоит на точке зрения человека, который твёрдо верит, что через стремление человека к знанию можно достигнуть идей, которые затем смогут оплодотворить социальную жизнь; надо бы только правильно понять, что же всплыло через научный дух нового времени и правильно связать это со всеми требованиями времени. Тогда можно было бы путём размышления, через знание, через познание и через горячую любовь сердца найти для социальных задач нечто, что можно сообщить людям, и тогда появились бы люди, которые получили бы понимание того, что действительно должны они сказать из современного знания и из горячо любящего, социально чувствующего сердца. И из совместного действия таких людей, которые это понимают и развивают соответствующую этому пониманию волю, имелась бы возможность улучшить дальнейшее развитие социального положения Европы и того, что относится к этому. В Сен-Симоне жила сила мысли, жила сила веры, что среди людей можно действовать убедительно, если правильное постигаешь в своей собственной душе и это правильное относишь им, обучая их по-настоящему научно и литературно.

И с таким настроением, исходя из всего духовного характера времени, Сен-Симон пытался действовать. С этим настроением он смотрел назад на те эпохи, которые для него теперь уже выполнили свою задачу, в которой задающими тон были силы, пришедшие из мира аристократии и из мира военных. Сен-Симон сказал себе: В древние эпохи аристократы и военные имели смысл. Аристократия поставляла военные силы, которые защищали даже людей, посвящавших себя так называемому мирному искусству. Но и другое сословие ещё имело значение в прежние времена: сословие духовенства. Продолжительные времена — так

говорил себе Сен-Симон — сословие духовенства было подлинным обучающим сословием, носителем духовной жизни, носителем просвещения. Оно давно уже не является таким. Так же как сословие аристократов и военных в настоящее время утратило своё значение, так и сословие духовенства утратило своё прежнее значение. Зато в развитие вступил совершенно новый элемент. — Сен-Симон имел точный взгляд на то, что означает для развития современного человечества возникающая промышленность и связанное с ней естествознание. Если рассматривать это развитие промышленности, то, с одной стороны, оно воспитывает духовную жизнь, которая уже развилась в естествознании, взрастила определённый образ мыслей, уже изживающий себя в физике, химии, а также в биологии, образ мышления, который должен захватить и другие, более высокие научные элементы общей человеческой духовной жизни. Хотя до сих пор — так говорил себе Сен-Симон о своём собственном времени — только астрономия, химия, физика и физиология приобрели характер нового времени. Но мы должны также основать науку о человеке, психологию человека, мы должны основать социологию и должны подняться до рода политической физики; тогда мы сможем, действуя и договариваясь, встраивать себя в социальную жизнь. Нам необходима — так говорил Сен-Симон — политическая физика, и он хотел создать некий род науки о человеческом социальном поступке по образцу той научности, которая сформировалась в химии, физике и физиологии. Что настроение, стремящееся к этому, владеет духом времени, Сен-Симон воспринял как раз в том обстоятельстве, что в новое время промышленная деятельность сохранила такой перевес. Невозможно развитие прошлого найти в старой военно-жреческой форме жизни в ту эпоху, в которую так интенсивно действует, прежде всего, то, что в самом широком смысле можно называть промышленным.

И одновременно Сен-Симон указал на то, что в действительности все эти вещи в ходе времени могут быть лишь относительны. В древние эпохи имели своё значение священники и знатные

военные, в современное время, его время, имеют такое же значение современные учёные и фабриканты. И в то время как, так говорил себе Сен-Симон, у священников и военных, рода военных старого времени, было определённое направление мировоззрения и духовного настроения, в новое время имеет место другое направление духовного настроения. Но от старого времени всё-таки кое-что остаётся. Древнюю сверхчувственную жреческую культуру, которая ведь и лежала в основе так называемых военных организаций, эту жреческую культуру Сен-Симон отвергал в смысле того, что вызывало индустриальный взгляд его эпохи. Он назвал это иллюзорной, невозможной метафизикой, в то время как новое время должно устремляться к политике, к позитивной философии, которая придерживается фактов точно так же, как внешних фактов придерживается и промышленная деятельность. Из тех старых времён осталось только то, — так говорил Сен-Симон, — что появилось как традиционная метафизика, отличающаяся как метафизика тем, что она уже не имеет той реальной жизни, которая ещё только нарождается. И эта метафизика является тем, что обнаруживают, так говорил Сен-Симон, в особенности в новой юриспруденции и во всём том, что кружным путём через юриспруденцию пробралось в государственную жизнь. По сути дела, для Сен-Симона юриспруденция и лежащая в её основе абстрактность является тем, что осталось лишь как остаток, как некая тень от тех ещё времён, которые имели своё значение в господстве жрецов и военных.

Видишь, что, собственно, здесь существует, когда дух может возникать с таким душевным настроением. С одной стороны существует то, что действовало уже с XVIII столетия и даже раньше, — естественнонаучный способ мышления, который всякому человеческому душевному рассмотрению стремится указывать на внешний чувственный факт и отсюда усвоил мыслительные привычки. Однако, на такой дух, как Сен-Симон, тут воздействует ещё кое-что другое. Одновременно существует поднимающееся из глубин человеческого существа притязание на свободу челове-

ческой индивидуальности. Естественнонаучную закономерность находят повсюду, кроме научного, — ничто, не являющееся естественнонаучной закономерностью, не ценится — это стоит по одну сторону; по другую сторону стоит требование: человек должен стать господином самого себя как отдельная индивидуальность, он должен уметь в свободе искать своё человеческое достоинство. — Собственно говоря, оба требования диаметрально противостоят друг другу. И когда глубже входишь в устройство духовной жизни XIX столетия, видишь, что такой дух, как Сен-Симон, стоял прямо перед этими большими жизненными проблемами: как мне, с одной стороны, обращаться по правилам с этой всеобщей природной закономерностью, которая тоже должна принадлежать человеку, и, с другой стороны, с требованием осуществления человеческой индивидуальности, человеческой свободы?

Во французской революции материалистическое рассмотрение мирового целого действовало одновременно с требованиями индивидуальной человеческой свободы. И голос французской революции был тем голосом, который прозвучал в XIX столетии, и такой человек, как Сен-Симон, был поставлен перед этим внутренним конфликтом познания, перед тем, что проявилось так трагично, что в качестве результата французской революции более или менее выдвигало такое требование. Тогда далее оказалось, что естественнонаучная закономерность имеет силу, что поэтому она должна распространиться на всё, следовательно, даже на человека, но что человек, собственно, не хочет этого, так как внутри этой естественнонаучной закономерности он не может найти свою свободу.

И таким образом духовное настроение нового времени, начала XIX столетия, в таких представительных умах, как Сен-Симон, в действительности пребывает, можно сказать, без твёрдой почвы перед двумя требованиями, которые можно привести к гармонии, но, безусловно, не теми средствами, которые эти умы предлагают. И вот с этим разладом следует приступить к рассмотрению социальной жизни. С одной стороны должно быть научное,

с другой стороны следует искать социальное устройство, в котором человек может найти своё человеческое достоинство.

Сен-Симон, рассматривая все возможные представления, пытался найти институты, учреждения индустриальной жизни, вообще всеобщей жизни людей, которые могли бы его удовлетворить. Однако видно, что он повсюду терпит неудачу из-за несовместимости этих двух требований новой истории. Но не только в глубине человеческой души присутствуют эти два требования новой духовной жизни. Разлад обнаруживается не только тогда, когда человек определённым образом как частный наблюдатель всматривается в себя, но вся духовная жизнь, а впоследствии государственная и хозяйственная жизнь в начале XIX столетия, находятся, собственно говоря, под знаками этого разлада. В том, что разыгрывается как исторические события, живёт таким образом стремление к жёстким законам и в социальной жизни, и с другой стороны — зов к индивидуальной свободе. Следует найти некое социальное устройство, в определённой степени социальный организм, который, во-первых, закономерен, как закономерна природа, но, с другой стороны, предлагает людям возможность свободной жизни. Разлад вызывается особенно тем, что лучшие умы, — Сен-Симон несомненно принадлежит к ним, — не могут найти в этой духовной жизни ничего, что могло бы им дать позитивные мысли для социального порядка в совместной человеческой жизни. Так Сен-Симон в соответствии с мыслительными привычками естествознания рисует социальную систему, но не выполняет другое требование: достижение свободного человеческого достоинства. А это становится основным требованием, выступающим в современной жизни и разыгрывающимся во всех разладах духовной жизни. Требование возникает, так как теперь совсем не умеют этому помочь, так как те умы в современной жизни, которые, как некогда Гёте, стремились к выравниванию этого противоречия, в свою очередь обнаруживают себя в преклонном возрасте обречёнными на уединённую, чисто внутреннюю жизнь.

Тогда в начале XIX столетия для обширной социальной жизни наступает нечто, что можно было бы назвать в некотором роде отчаянием в отношении того факта, что, как бы это человеческое мышление не стремилось, как бы не пыталось собрать всё то, что в человеческом внутреннем может быть взято из этой изобретательности в мыслях, этим способом всё же не добиться созерцания возможного социального организма. Здесь приходят к тому, что, по сути дела, производит на эти умы глубокое впечатление, разумеется, не на те, которые родом из естественнонаучного мышления, но на те, которые ценят абстрактные требования французской революции, и пожалуй даже хотят создать в Европе, потрясённой революцией и Наполеоном, некий социальный порядок, нечто прочное. У этих людей находит отклик дух, который, подобно *де Местру*¹, отсылает к самым ранним человеческим эпохам, к первым столетиям христианского развития Европы.

Де Местр, происходивший из южно-романских областей, в девяностых годах XVIII столетия уже опубликовал своё воззвание к французскому народу, затем написал своё значительное произведение о папах и потом написал выразительные «Вечерние часы в Санкт-Петербурге» (*Abendstunden in St. Petersburg*), он, я бы сказал, является самым универсальным духом европейской реакции в первой половине XIX столетия. Он острый мыслитель, гениальная голова — этот де Местр. Он указал тем, кто хотел слушать, на хаос, который постепенно возникнет, если не смогут прийти к мысли о построении социального организма. С этой точки зрения он строго проверял те умы, которые как раз, как он считал, привели новое время к хаосу, умы, добывающиеся социального хаоса, которые так вступили в новое время. Например, он остро критикует философа *Локка*² и представляет прямо-таки как

¹ *Жозеф Мари де Местр*, граф, 1754-1821; государственный философ и инициатор церковного абсолютизма.

² *Джон Локк*, 1632-1704; английский философ; воспитатель и медицинский консультант лорда Ashley Cooper, позже графа Shaftesbury. Главный представитель современного эмпиризма.

неопровержимую истину, что социальный порядок не может существовать, если, в свою очередь, не ниспослать на европейскую цивилизацию в старом христианско-католическом значении то, что было религиозным духом в Европе в первые христианские столетия.

По-видимому, если хотят справиться с такими явлениями, необходимо усвоить немного объективности, надо суметь поставить себя на место некой личности, какой был де Местр, и какими были и существуют ещё и сегодня те, которые осознают себя причастными этому духу. Надо суметь поставить себя на место некоего духа, который видит, как здесь не может возникнуть никакой социологии из всего современного естественнонаучного мышления, как всё больше должен возникать хаос, если в социальный порядок не вступит духовный импульс. Де Местр, конечно, не видел такой новый духовный импульс, не видели его и все те, которые принимали то, что он писал убедительными словами. Но он отсылал к старым временам, когда люди как раз имели возможность и власть образовывать социальное устройство. Сегодня для людей, занимающихся наукой, голос де Местра почти отзвучал. Но отзвучал он лишь на поверхности. Кто видит сегодня, что в действительности происходит под поверхностью жизни нашей цивилизации, как традиционные религиозные общества снова протянули свои щупальца, как они стремятся к тому, чтобы модернизировать себя; кто знает, как много от духа Жозефа де Местра живёт именно в кругах, которые, разумеется, как реакционные круги получают всё большее распространение, и которые даже, если им не создаётся противоположный полюс, должны всё больше задавать тон в нисходящей новой цивилизации. Если суметь объективно посмотреть на де Местра, то скажешь себе: никакого проблеска нового духа, но гениальный специалист по старым римско-католическим идеям, гениальный специалист по социальному организму, который высеканием церковно-христианских импульсов мог вызывать в умах некий, разумеется, нежелательный для настоящего времени, но сам по себе возможный социальный поряд-

док. И вместе с тем перед нами в новой духовной жизни стоит один удивительный факт.

В определённом смысле существует один человек, который для новой духовной жизни вновь активно стал учеником де Местра, который, конечно, сформировал идеи де Местра совсем в другом смысле. Да, другим является содержание мышления, иной весь род мышления, и можно сказать: реакционный образ мыслей де Местра, реакционное настроение души продолжают жить как незаконный ребёнок современной цивилизации в некоей области, в которой и не стал бы их искать. Всё-таки не по содержанию, а в отношении мыслительной конфигурации истинным учеником де Местра является один из тех, кто тоже его соответственно духовно почитал, — это социолог *Огюст Конт*¹; Огюст Конт прямо-таки представляют отцом новой социологии. С одной стороны, он ученик Сен-Симона, с другой стороны, он несомненно также ученик де Местра. Это нелегко увидеть тем, кто следует только за содержанием, а не за всем начертанием, не за всем ведением мысли, не за всем ходом душевной жизни. У Конта видно, как он ссылается на три стадии развития человечества. Он указывает на древний период образования мифов и на период жреческого господства. Он рассматривает их как предшествующее время, и, по его мнению, на смену им пришло метафизическое время, время, когда над сверхчувственным образовалась мыслительная система. Оно тоже миновало. В смысле Сен-Симона необходимо перейти к некоему роду политической физики. Ценным может быть только то, что является наукой позитивных фактов. Итак, необходимо подняться от того, что является физикой, химией, физиологией, к социологическому способу рассмотрения, чтобы как раз подобными методами достичь некоего рода политической физики.

Так вот Конт рисует род общности человечества, род общества, в котором господствует только позитивный, опирающийся на внешние чувственные факты способ мышления, и который в дей-

¹ *Огюст Конт*, 1798-1857, французский философ, основатель позитивизма и социологии.

ствительности вызывает только то, что может прийти из такого способа мышления. Конечно, в этом обществе, в этом социальном организме нельзя обнаружить некий след религиозности католицизма. Но способ, каким Конт конструирует, как он некий род, я бы сказал, чувственной церкви (Sinneskirche) устанавливает на место сверхчувственной церкви, как он, например, всё человечество ставит на место бога, как он впервые высказывается: Человек действует, но человечество направляет его, ведёт его — это ведь только перечеканенное высказывание: Человек предполагает, а Бог располагает. — Всё это показывает, что дух де Местра, первичный реакционный, католический дух де Местра живёт в позитивистском духе Огюста Конта, только ориентированный на чувственное. И можно сказать: католичество вместе с тем продолжает жить во всём том, что перешло в эту социологию. И всё-таки, если мы посмотрим на Огюста Конта, то должны будем сказать: в нём в смысле ещё идеалистического стремления живёт, как он считает, также и то, что он может проникать, если он только думает в истинном духе времени, в суть того, что должно быть благом для человека в социальном устройстве; и тогда это можно было бы сообщить человеку, его можно было бы переубедить, и через это сообщение и через это возникновение убеждённости могла бы возникнуть желательная совместная жизнь. И собственно говоря, во всём, во всей конфигурации мышления первой половины XIX столетия ещё можно найти доверие к человеческой идее, с помощью которой можно убедить своё окружение, из которого нечто может следовать в человеческие поступки, в человеческие учреждения благодаря направленной интеллектном воле убеждённых людей. В таком случае это высказывается различнейшим образом. С этой точки зрения все умы первой половины XIX столетия, собственно говоря, рассматривают мир. Способ их рассмотрения зависит отчасти от их национальных позиций, зависит от других обстоятельств, но мир они рассматривают с этой точки зрения.

Давайте-ка посмотрим, как рассматривают социальный порядок Сен-Симон, Огюст Конт или же *Кетле*¹, как здесь действует систематизирующий голый интеллект, голый рассудок, придерживающийся только вычисления, только математического, который всегда хочет действовать статистически, который всё хочет упорядочить и который хочет строить систему с определённым изяществом. Давайте посмотрим, как примерно действовал в Англии, скажем, *Герберт Спенсер*² — выдающийся, живший в первой половине XIX столетия, ум. Он всецело нёс в себе английское душевное настроение. Он не действовал примерно в том же духе, систематизируя, как Сен-Симон и как Огюст Конт, он не действовал и через статистику, но видно: то, чему он учил в экономическом мышлении, в хозяйственном мышлении по поводу того, как тесно связаны отдельные экономические проблемы — это он считал ценным для социологии. Герберт Спенсер на основе естественнонаучного и экономического мышления придумал некий вид сверхорганизма. Не он, а другие использовали это выражение. Ведь в XIX столетии вообще возник обычай в начале того, что нельзя понять конкретно, ставить слово «сверх». И вы видите, что пока это остаётся лирическим, как позже «Сверхчеловек» у *Ницше*³, это, конечно, ценится; когда же нечто конкретное просто-напросто хотят устранить тем, что перед ним устанавливают слово «сверх», как это неоднократно делали, например, придумав, слово «сверхорганизм», и потом речь их журчит, разбавленная сбивчивыми понятиями — и больше ничего. Но как говорилось, эти задающие тон души живут в первой половине

¹ *Ламбер Кетле*, 1769-1874; бельгийский астроном и статистик; основоположник научной статистики.

² *Герберт Спенсер*, 1820-1903; английский философ; систематизировал все области опыта среди основных идей развития, приспособления и прогресса.

³ *Фридрих Ницше*, 1844-1900; философ, К проблеме «сверхчеловека» см. его сочинение «Так говорил Заратустра». См. также Рудольф Штайнер «Фридрих Ницше, борец против своего времени», GA 5, и «Загадки философии», GA 18.

XIX столетия, чтобы через дух найти правильное направление, в некоем роде идеальность, в некоем роде доверие к этому.

Это изменилось во второй половине XIX столетия. Во многих отношениях можно рассматривать, например, *Карла Маркса*¹, как душу, задающую тон во второй половине XIX столетия. Он тоже в своём роде соединял в себе научность нового времени и стремился из этого дать социальное направление. Но как иначе стоит здесь Карл Маркс по сравнению с Сен-Симоном или Огюстом Контом, или же с Гербертом Спенсером! Карл Маркс тут стоит так, что можно сказать: он, собственно говоря, уже не верит, что можно что-либо познавать, что можно в ком-либо другом вызвать убеждение, — а если это так, то случившееся в этом новом мире и должно было произойти посредством стойкой воли человека. Нет, Сен-Симон, Огюст Конт, Герберт Спенсер, *Бокль*², все те, кого мы хотим здесь назвать, и мы могли бы привести здесь весь большой ряд личностей — все эти души первой половины столетия ещё имели это внутреннее убеждение. Зато души второй половины столетия уже не имели и не могли его иметь. Только Маркс является самым радикальным в некотором отношении; у всех других то же самое: все они уже не питают того доверия к духу.

Что делает Карл Маркс? Карл Маркс не действует с сознанием, что можно чему-то учить, что можно вызвать убеждение. Нет, он говорит: Существует большая масса пролетариата, она имеет те инстинкты, которые проявляются во всей полноте как классовые инстинкты. Если я созову тех, которые уже имеют эти классовые инстинкты, если я их организую и скажу им, что выражается в этих классовых инстинктах, тогда я смогу с ними кое-что совершить; тогда я могу их вести так, что наступит новое время. Можно сказать, что Сен-Симон, Конт действовали, как перенесённые в новое время священники, которые, по крайней мере, верили, что человеческим сердцам можно внушить убеждение;

¹ *Карл Маркс*, 1818-1883; основоположник научного социализма.

² *Генри Томас Бокль*, 1821-1862; английский историк культуры.

они могли это делать в первой половине XIX столетия. Карл Маркс действовал, как стратег, как полководец, который вовсе не рассчитывает на убеждение, но организует массы. Это совершенно безразлично, только ли муштруешь солдат, и потом с помощью муштры организуешь массы, чтобы затем идти с ними на войну, или же рассчитываешь на уже существующие инстинкты, классовые инстинкты, и ведёшь на войну уже существующее здесь. Можно сказать: почерк священника продолжает жить в таких людях, как Сен-Симон и Огюст Конт, даже в Герберте Спенсере и в подобных им душах; военный почерк господствует в таких душах, как Карл Маркс, дух стратегических учений, дух, который уже не верит в то, что можно что-либо найти и выразить это так, чтобы это убедило других и во имя убеждения отсюда произойдёт то, что и будет теперь действовать. Но действует дух, который говорит: я принимаю тех, кого я могу организовать; я принимаю их такими, каковы они есть, ибо я не в состоянии убеждать людей. Я организую классовые инстинкты, а затем возникнет то, что должно быть. — Необходимо только почувствовать, каким радикальным является этот поворот. И тот, кто всмотрится в этот переворот для душ задающих тон в ходе XIX столетия, тот повсюду почувствует, что этот радикальный переворот, собственно говоря, совершается относительно быстро. И, кроме того, он совершается в другой области.

Естественнонаучный способ мышления появляется в ходе нового времени, в первой половине XIX столетия. В особенности следует посмотреть на *Фихте*¹, *Шеллинга*² и *Гегеля*³. Здесь ещё имели доверие к духу; верили, что, исходя из духа, можно через природу увидеть нечто, что и решать надо через природу. Как в

¹ *Иоганн Готлиб Фихте*, 1762-1814; философ. См. Рудольф Штайнер «Загадки философии», глава «Эпоха Канта и Гёте», GA 18.

² *Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг*, 1775-1854; натурфилософ и религиозный философ.

³ *Георг Вильгельм Фридрих Гегель*, 1770-1831; выдающийся немецкий философ идеализма.

новое время в области социального образа мышления прекратилось доверие к душам, создающим его, точно так же это произошло и в отношении внешнего познания. Теперь полагались только на наблюдение и эксперимент. Творящий дух считался уже ни на что не способным; то, с чем соглашаются — это наблюдение и эксперимент. Творящему духу только приписывается способность регистрировать то, что говорит наблюдение и эксперимент. И если теперь именно с этой точки зрения хочешь понять социальную жизнь, то применяешь к человеческому развитию естественнонаучное наблюдение, а именно дарвинизм. Для этого способа мышления во второй половине XIX столетия авторитетами являются Бенджамен Кидд¹ (Benjamin Kidd), Гексли² (Huxley), Рассел³ (Russell), Уоллес⁴ (Wallace) и так далее. Здесь мы повсюду находим овеществление (Verfysichung) духа, опору духа на нечто внешнее в практической жизни социального, как и в жизни познания.

Удивительное происходит с этим XIX столетием, когда сам человеческий дух постепенно заранее конструирует себе некий род внутреннего агностицизма, когда он сам внутренне утрачивает к себе доверие. И в этом отношении тоже в середине XIX столетия происходит радикальный поворот. Кто хочет теперь наблюдать, как развивались эти настроения, которые я привёл — а для того, кто стремится эти связи рассматривать исторически, эти настроения гораздо важнее, чем содержание духовной жизни, — тот фактически обнаружит некий род того, что сформировано потом XIX столетием, но происходит из уже существовавшего здесь в XVIII столетии. Можно ещё дальше вернуться назад в

¹ Бенджамен Кидд: его «Социальная эволюция», 1894, пытается применить биологию к социологии и объясняет разум (reason) как эгоистический элемент, и религию, иррациональную по своей сути, как бессамостный и прогрессивный элемент в человеческом обществе. См. «Анналы политики и культуры (1492-1899)», Кембриджский университет пресса, 1901.

² Томас Генри Гексли, 1825-1895; британский зоолог и философ.

³ Джон Рассел, 1792-1878; английский государственный деятель.

⁴ Альфред Уоллес, 1823-1913; британский естествоиспытатель.

XVII столетие, а затем ещё дальше в XVI столетие, в XV столетие. Здесь, правда, ещё не наталкиваешься на то, что потом в XIX столетии нацеливало на восприятие нового социального порядка, но обнаруживаешь, что невозможно овладеть социальным порядком, так что во второй половине XIX столетия совсем отрёкаешься от этого. Но всё-таки понимаешь, что происходящее в середине XIX столетия, что этот перелом в середине XIX столетия медленно развивался уже со времени XV столетия. Если рассматриваешь духовную жизнь в обратном направлении вплоть до XV столетия, то её всё-таки можно почувствовать в понятиях, которые можешь понять, с которыми можешь идти как человек XIX или XX столетия.

Эта возможность прекращается, как только возвращаешься за XV столетие после далеко оставшегося средневековья. И здесь я мог бы привести многочисленные отдельные понятия и представления, которые бы вам показали, как в те времена это было здесь по-другому со всем человеческим настроением души. Я хотел бы остановиться только на одном. Кто сегодня хочет искренне понять, скажем, одно сочинение, написанное перед XV столетием и посвящённое описанию природы, тот должен свою душу привести в совсем другое настроение, чем когда он читает что-либо из более позднего времени, а именно из XVIII или XIX столетия. Когда мы читаем о природе, то находим в этих сочинениях, даже в тех, которые написаны в более позднее время как подражательные сочинения, но с тем же образом мыслей, с тем же познавательным убеждением, каким оно было до XV столетия, мы повсюду находим, что здесь при рассмотрении природы ещё живёт нечто, о чём можешь сказать: когда ты делаешь тот или иной эксперимент, когда ты отдаёшься той или иной трактовке природы, тогда ты должен одновременно создать в себе определённый внутренний образ мыслей. Например, ты не можешь проделывать определённые действия с минералами, которые должны привести к тому или другому, если не проникнешься неким настроением, которое приятно определённым божественным духам. Ты

должен определённые природные действия осуществлять с определённым моральным настроением.

Представьте себе в настоящее время, что кто-либо, кто должен проделывать химические реакции в лаборатории, пожелал бы сперва в своей душе создать какое-то религиозное, моральное настроение! Само собой разумеется, такую заявку высмеют. Но это было вполне само собой разумеющимся, что в те времена, до XV столетия, такие требования стояли перед теми, кто занимался процессами природы, и чем дальше возвращаешься назад, тем этого было больше. Именно такая душа, как де Местр хотел снова оживить нечто, что, по сути, в новое время уже совсем не было живым. Он хотел ради живого человеческого понимания вызвать ясное различие между понятиями греха и преступления. Де Местр говорил, что люди его времени — он подразумевал начало XIX столетия — уже не имеют понятия о различии между грехом и преступлением. Собственно говоря, постепенно это стало для них едино. В особенности люди уже не имели правильного понятия о первородном грехе.

Итак, я хотел бы дать вам понятие первородного греха, как его ощущали люди до XV столетия. Видите ли, в нашем сегодняшнем мировоззрении вовсе нет основания для того, чтобы со всей живостью ещё развивать такие понятия. Но для исторического рассмотрения духовной жизни их как раз необходимо развивать. Если необходимо развивать такое понятие, то сегодня, конечно, в основе такого исследования должны лежать изначальные понятия. Под изначальным я подразумеваю то, как такие старые понятия может показать современное духовное исследование. Ибо только благодаря тому, что совершенно независимо снова самостоятельно приходишь к таким вещам, только благодаря этому можно постигать древний род представления. Если читать его без этого, то читаешь только слова, и только если являешься нечестным в отношении слов, веришь, что можешь связать слова и со смыслом. Тому, что сегодня теология соответственно различным догматам определяет как первородный грех, в тогдашнее время,

до XV столетия, разумеется, не верили в просвещённых кругах. В свою очередь то, что говорилось тогда, сегодня снова со всей ясностью можно обнаружить, как сказано, только духовнонаучно. Можно сказать примерно следующее: человек со времени своего рождения, то есть, скажем, со времени его первого вдоха, до смерти переживает благодаря своей внутренней жизни определённые внутренние органические процессы. Эти внутренние органические процессы отличаются от тех, которые осуществляются во внечеловеческой природе. Это лишь сегодняшнее естественнонаучное суеверие подразумевать, что всё то, что действует в человеке, можно обнаружить и в животном. Это суеверие, ибо, по сути дела, закономерности внутри животного организма всё-таки иные, чем закономерности внутри человека. Итак, человек может посмотреть на то, как от рождения до смерти внутренние душевные силы закономерно осуществляют его организм. И собственно говоря, если он действительно познаёт, что закономерно действует тут в нём, то от своей собственной закономерности он ничего не обнаружит во внешней природе. Но во внешней природе он находит нечто, что определённым образом соответствует той закономерности, которая у человека осуществляется между зачатием и рождением, следовательно в эмбриональном развитии. Человека с его процессами между рождением и смертью нельзя понять только с тем, что можно изучать во внешней природе. Но с тем, что можно изучать во внешней природе, если это только правильно применять, можно в определённом смысле понять то, что совершается в эмбриональный период человека. — Сегодня тут нет особой восприимчивости для такой идеи, но я могу только дать понять, как, исходя из новой духовной науки, можно снова вернуться к понятиям прежних временных эпох. Сегодняшний человек себе этого не говорит, но естествоиспытатель до XV столетия говорил себе, и именно не как внешне чувствующий человек и не в ясном сознании, а исходя из тёмного чувства: обозревая внешнюю природу, я могу приписать себе самому как человеку закономерность внешней природы только тогда, когда я всматри-

ваюсь в то, что происходило с моим физическим телом перед моим рождением. Во внутреннем человека в его развитии таится то, что у внешней природы открыто лежит наготове. Человек не может развиваться чисто естественно, открытый только дню. Он стал бы злым существом, если бы он развивался так, как растение своими цветами развивается явно, наружу в пространстве.

Так ощущали в древние периоды времени. И человек становится грешным, если он предаётся тем силам, которые в теле матери способствовали его развитию, ибо они действуют так, как действует внечеловеческая природа. Эта внечеловеческая природа полностью оправдана как природа. Но если после рождения человек ещё предаётся этому, если он не воспитывается для того, чтобы включиться в сверхчувственную закономерность, то он становится грешным. Это ведёт к понятию первородного греха, это ведёт к потребности включить также естественное морального миропорядка. Определённым образом возникает то, что происходит ещё естественно и влетается в моральный порядок, и так приходишь к такому понятию, как понятие первородного греха, которое было ещё вполне естественнонаучным понятием до XV столетия. Де Местр хочет снова ввести это понятие первородного греха. Он хочет снова связать с моральностью естествознание. Благодаря чему же это понятие первородного греха можно было всё-таки спасти в XIX столетии? Только благодаря тому, что в ещё более строгом смысле, чем это случалось прежде, религия отделила себя от научного познания. Всё более появляется акцент некоего разделения между верой и познанием. Если мы возвращаемся в древние времена, то тогда это разделение веры и знания вообще не имело смысла. Оно появляется всё больше и больше только в новое время, разумеется, уже за несколько столетий до XV столетия. И что же возникает в XIX столетии в отношении этого особого мира представлений? Мы видим, как религия всё более решительно говорит: науке нравится идти к точному, ей нравится понуждать к тому, как она занимается по своим методам, но мы, кто защищает религию, вовсе не притязаем на эти

методы. Мы оставляем за собой гарантированную область, в которой хотим иметь не научное познание, а только веру, только субъективное убеждение. — Науке определённым образом уступают научное знание, а себе обеспечивают область веры, так как стали слишком слабыми, чтобы соединить их друг с другом. И таким образом постепенно понятия, которые сплетают моральное и закон природы в единство, как например понятие первородного греха, утрачивают своё значение. Как подразумевает де Местр, для современного человека смысл имеет, собственно, только лишь понятие преступления, уже не понятие греха, ибо понятие греха имеет смысл только, если можно внимательно посмотреть на взаимодействие природнозакономерного и морального. Так мы действительно приходим к совершенно другим понятиям, когда возвращаемся назад за XV столетие.

Но, кроме того, существует продолжительный период, период — его обычно рассматривают как тёмное, мрачное средневековье, — в котором отсутствует подлинный духовный прогресс в том же роде, как потом со времени XV столетия. То, что развивается со времени *Галилея*¹, со времени *Коперника*², что происходит для человечества с тех пор и продолжает развиваться вплоть до великих достижений XIX столетия, это рассматривают так, что дедуцируют будущий прогресс, говоря: люди будут идти дальше и дальше. — Но если возвращаешься назад за XV столетие, то с этим понятием прогресса просто нельзя уже ничего делать. Тут можно возвращаться от столетия к столетию, однако, всё же обнаруживаешь, что не везде находишь в ходе времён тот же дух, что он изменяется, как мы охарактеризуем это завтра более точно, изучая различные исторические эпохи XII, XI, X, IX, VIII, VII, и VI столетий. Видно, как постепенно распространяется христианское учение; но некий прогресс в том же смысле, как он потом начинается от середины XV столетия и как он затем в XIX столетии ведёт к радикальному перелому, к радикальному повороту, такой

¹ *Галилео Галилей*, 1564-1642; итальянский физик.

² *Николай Коперник*, 1473-1543; астроном, каноник.

прогресс, как мы видели, не обнаруживаешь. И между тем посмотрев на те, я бы сказал, скорее неподвижные состояния, приходишь до важного момента в европейском развитии. Приходишь в IV столетие после Р.Х. И при этом мало по малу получаешь чувство: благодаря непрерывному наблюдению можно проследить, что начинается примерно с середины XV столетия с *Николаем Кузанским*¹, что проявляется затем в галилео-коперниканском образе мышления, что шаг за шагом продвигается вперёд до радикального поворота в XIX столетии; однако тем же способом нельзя рассматривать более ранние столетия, в которых приходишь к стационарному течению. Завтра мы рассмотрим это детальнее, если, как говорится, больше погрузимся в эзотерическое.

Но когда мы возвращаемся в IV столетие после Р.Х., это неожиданно полностью изменяется. Здесь мы снова обнаруживаем необычайно значительное коренное изменение в европейском развитии. И мы тем выше оценим значение этого изменения, если увидим, что то, что мы обнаруживаем после перелома в XV столетии как эпоху Возрождения, как Реформацию, является некоего рода возвратом в те времена, в которые нас приводят, когда мы проходим сквозь стационарные состояния развития и оказываемся в IV столетии после Р.Х.. И сегодня в отношении этого IV столетия после Р.Х. мы будем смотреть экзотерически — только на внешние факты. Мы видим, что оно является решающим столетием для постепенного распада древней Римской империи. Мы видим, что в этом IV столетии после Р.Х. христианство распространилось так широко, что *Константин*² вынужден был для христиан провозгласить религиозную свободу, так что христианство стало равноправным с древними языческими религиями. Но мы также видим, как через *Юлиана Отступника*³ была

¹ *Николай Кузанский*, 1401-1464; философ, кардинал.

² *Флавий Валерий Константин Великий*, род. в Наисси (сегодня Ниш, Сербия) около 288, умер 337 после Р.Х., римский император.

³ *Юлиан Отступник*, 332-363; племянник Константина Великого, 361-363 римский император.

сделана последняя попытка ещё раз насадить европейскому и вообще цивилизованному человечеству то, что произошло из древнего язычества как мировоззрение и восприятие жизни. С его смертью в 363 году погибает та личность, которая хотела ещё раз со всей силой внести в жизнь европейской цивилизации то, что господствовало столетия, что приняло потом христианство, но что в IV столетии после Р.Х. идёт навстречу своей гибели. И мы видим, как действовали сюда те силы, которые потом заняли место этой Римской империи. Мы видим, как Европа приходит в движение, в движение приходят готы, вандалы и лангобарды. Мы видим, как в IV столетии от Адрианополя происходят различные сражения, благодаря чему готы проникают, сначала в восточно-римскую империю, как они затем проникают дальше, как то, что живёт в крови так называемых варваров, выступает против того, что существует в угасающей старой культуре на юге Европы. Мы видим удивительное в том времени, о котором мы здесь говорим, в IV столетии после Р.Х., видим, как то, что жило как верхний слой культуры, например тот верхний слой, который в Греции верил в греческих богов и развил затем греческое мировоззрение, и как постепенно он исчез сам собой как определяющий фактор. И мы видим, как то, что остаётся от него в мыслительных конфигурациях, переносится на римско-католическую церковь, которая в свои внешние учреждения тоже воспринимает конституцию Римской империи. Мы видим, как общее духовное руководство переходит во власть священников, как до некоторой степени прекращается всё то, что было светской духовностью. Только благодаря Ренессансу это снова извлекается. Это также и в более позднее время ещё действует до такой степени, что Гёте, после того как он прошёл своё юношеское формирование и создал свои первые произведения, как известно, сильно тосковал о том, чем была старая европейская, азиатская цивилизация.

И всё-таки что же, собственно, осталось от этого в наличии? Ведь расстроилось даже денежное хозяйство, и притом в IV столетии после Р.Х. упадок зашёл настолько далеко, что развитие в

градообразовании, по сути дела, умирало. Если и оставался, собственно говоря, деревенский элемент, который населял широкие местности вместе с крупным землевладельческим элементом, то этот оставшийся деревенский элемент южно-европейского населения сливался с тем, что проникло сюда от северных народностей.

Таким образом, мы видим, как постепенно истлевает то, что с Древнего Востока переходило в духовную жизнь, что определённым образом затем реорганизовалось, превратилось в греческое образование, в римское образование, и что теперь, однако медленно угасает, так что и это, собственно говоря, умирает. И остаётся только то население, которое не участвовало в этом образовании, деревенское и землевладельческое население и слившееся с ним то население, которое вступает теперь в римско-греческие области благодаря так называемому великому переселению народов. Мы видим, как внутри этого европейского мира — я говорю несколько радикально — римский мир священников в последующие столетия известным образом распространяет христианство только среди населяющего крестьянства. Тут мы видим, как сначала этот сан священника ничего не может сделать с этим сопротивляющимся греческим элементом, который медленно угасает, не неся в себе дальнейших возможностей для будущего. Те, которые были образованными, вымирают. Мещанское население отходит на задний план. Натуральное хозяйство вступает на место старой общины и растёт вместе с натуральным хозяйством занесённых сюда варварских германских народностей. И мы видим, как из этого IV столетия после Р.Х. развивается постепенное распространение христианского элемента, однако сама подлинная духовная жизнь не наступает, но то, что было заимствовано именно здесь в IV столетии в старой духовной жизни через священство и видоизменилось через него, это, собственно говоря, им и прививается необразованному крестьянскому европейскому населению. Только потом, после того как это было привито, действует кровь, которая сквозь столетия возникала в европейских народах, пробуждая дух, который потом всплывает в XV столетии.

Итак, если мы хотим внимательно посмотреть на тот большой значительный момент времени, то мы должны всё-таки вернуться в это IV столетие. Мы ведь в этом IV столетии после Р.Х. обнаружили в свою очередь таких авторитетных личностей, выражавших в своём собственном душевном настроении как раз то, что тогда, по сути дела, действовало и жило. Если вы сопоставите даты, принимаемые здесь во внимание, то увидите, каким необыкновенно значительным является именно этот период IV столетия после Р.Х.: 313 год — император Константин провозглашает религиозную свободу. 363 год — умер Юлиан Отступник; и вместе с этим подавлена последняя надежда старого мировоззрения. В 378 году под натиском готов падает Адрианополь. 400 год — *Августин*¹ пишет свои «Konfessionen». Итак, с окончанием IV столетия Августин заключил, что должно было пробиваться во внутренних душевных битвах в западноевропейской цивилизации.

Находясь внутри погибающей античной культуры, переживая ещё то, что здесь медленно истлевало в восточном мировоззрении. Августин пережил это в том мировоззрении, которое он сам в своей юности воспринял доверчиво и со всей преданностью, в манихействе. Он пережил это в философии неоплатонизма. И только после того как он прошёл через невыразимо сильную душевную борьбу, через манихейство, через учение *Мани*², через неоплатонизм, даже через греческий скептицизм, он пробился к римско-католическому характеру христианского мировоззрения. Это, видим мы, проявляется так монументально в его написанных примерно в 400 году «Konfessionen». И мы смотрим на него, этого Августина, так верно представляющего дух IV столетия после Р.Х., выросшего в манихейских представлениях, но уже в эпоху,

¹ *Аврелий Августин*, 354-430; отец церкви. Через Амвросия обращён в христианство: пасха 387 год. Учит неспособности человека к добру (первородный грех) и предначертанию.

² *Мани* (Manes), по восточным источникам род. 215/216 в Мардину (Бавалонии), при Бараме I распят ок. 273 в Гондিশапур (?). По греческим источникам IV столетия в «Acta Archelai» (недостоверно).

которая древнюю восточную мудрость так широко романизовала, так широко догматизировала, что манихейство уже нельзя было понять.

В чём же сущность манихейства? Из того, что осталось в переданных учениях, разумеется, нельзя понять манихейство. Это манихейство необходимо постигать, всматриваясь в его своеобразную внутреннюю сущность духовнонаучно. Восточное мировоззрение было уже в упадке, но через учение Мани присоединилось ещё кое-что, что должно было казаться чем-то вполне знакомым, чем-то многозначительным. Это ведь необходимо осознать, что в манихействе стремились к переживанию живого взаимодействия духовного и чувственного миров. Кто придерживался учения Мани, тот ещё стремился непременно рассматривать чувственный мир так, чтобы в каждом чувственном факте, в каждой чувственной вещи видеть и духовное, то есть, он стремился в свете обнаружить одновременно мудрость и доброту, потому что он не хотел отрывать природу от чистой духовности. Дух и природа должны рассматриваться как одно. Это позже назвали дуализмом — дуализмом, потому что оба, дух и природу, которые разделили, не могли снова соединить, между тем как прежде они рассматривались как единство. Большое впечатление производил этот образ мыслей на ещё юного Августина, но пронизать себя им он уже не смог; время было уже неспособно из процессов познания, которые человечество уже переросло, достигать представлений, которые были достигнуты благодаря древнему инстинктивному сознанию. Итак, мы видим всё-таки в Августине внутреннюю трагическую борьбу. Он хотел найти мудрость, хотел найти божественные мировые силы в том, что живёт в облаках, в горах, в растениях, в животных и во всём бытии. Но в конце концов он всё-таки спасся бегством в неоплатоновскую философию, которая, несмотря на то, что она по-прежнему великолепна и сильна, и гениальна, уже показывает, что она больше не понимает это взаимодействие духа и материи, и которая всё же мистически-туманно устремляется вверх к абстрактному, чистому, исключи-

тельно духовному. И отрываясь постепенно от возможности понимания пронизанной духом природы, пронизанного духом внешнего мира, проникаясь уже пренебрежением к природе и поклонением чистой духовности в неоплатонизме, Августин через одно событие, являющееся в своём роде глубоко симптоматично знаменательным, приходит затем, к своему католически-христианскому воззрению жизни. Необходимо правильно почувствовать то, что всемирно-исторически происходит здесь. Как здесь присутствует Августин? Он присутствует в мире, в котором живёт вся старая цивилизация, которая, однако, уже приходит в упадок и деградирует, так что он уже не в состоянии пройти к ней, хотя он и борется трагично с последним остатком, манихейством, с самым последним остатком, с неоплатонизмом. Он не в состоянии пройти. Однако он всё ещё не может воспринимать христианство, потому что он удовлетворён тем, что светит ему ещё из такой мудрости, пусть даже и в упадке. Здесь его одолевают глубокие сомнения, здесь он, уже будучи знаменитым оратором, неоплатоником, всё глубже погружается в сомнения. И что же происходит? Именно в тот момент, когда он близок к тому, чтобы потерять веру в истину, когда он был уже в полной растерянности на разнообразных переплетающихся путях, сформировавшихся тут в IV столетии в приходящей в упадок древней культуре, когда вопросы и сомнения трясли его душу, ему показалось, что из соседнего сада он слышит нечто подобное голосу ребёнка: Возьми и читай! Возьми и читай! — и он взялся за Новый Завет и за послания Павла, и через голос ребёнка он был приведён в римский католицизм.

Видно, что то, что живёт в Августине, обременено всем тем, что в своей деградации от восточного образования перешло сюда на Запад. Тут он является представительным духом. И он становится теперь задающим тон. То, к чему он был призван благодаря голосу ребёнка, ведёт его, и таким образом он становится задающим тон для последующих столетий. Сначала это было слом-

лено в XV столетии, и только последний результат этого перелома определённо наступает как поворот в середине XIX столетия.

Так в этом IV столетии после Р.Х. наш взгляд падает на одну душу, которая поставлена во все сложности и в полную деградацию своей западной цивилизации. Но также и на то, что становится здесь исходной точкой, исходной точкой, разумеется, для кое-чего, что смешивается ещё кое с чем другим. И смешивается это с чем-то удивительным. Это смешивается с тем, что переходит с Востока, вместе с внешне варварскими народностями, которые до известной степени растоптали римскую цивилизацию и поставили себя на место римской цивилизации и которых, после того как они перемешались с населением крестьян и землевладельцев, наставляли римские священники. Но в подосновах живёт ещё кое-что другое. Из грубых, неотёсанных душ этих народностей поднимается нечто, что также имеет в себе удивительный духовный элемент, как и давний духовный элемент. И мы ощущаем и воспринимаем этот более ранний духовный элемент самым интенсивным образом, когда берём в руки книгу, которая осталась для нас как древний готический памятник — Библию в переводе *Вульфи-лы*¹. И если этим мы получаем ощущение, что дух этого перевода Библии может воздействовать на нашу душу, то кажется удивительным, как, например, «Отче наш» строится на остатках, исходя из всего хаоса, для которого Августин является задающим тон духом. И «Отче наш» звучит к нам из перевода Библии Вульфи-лы, который теперь схвачен в нашем почерке, в нашем наклоне букв (*Duktus*), звучит всецело исходя из древнего элемента социальной жизни, из арианского христианства в противоположность бессмертному (*athanasischen*) христианству Августина.

Да, пожалуй, в этом почерке перевода Библии Вульфи-лы мы можем ощутить больше, чем в чём-либо другом, какой дух, какой, я бы сказал, языческий дух живёт здесь, но, однако, пронизанный довольно сильно именно христианством, конечно, ариан-

¹ *Вульфила*, Улфила, 310-383; готский епископ.

ским христианством. Если при этом принимаешь во внимание все детали, вспоминаешь, какой дух живёт в этом простом готе Вульфиле, который перевёл Библию. Нужно только вещи рассматривать вместе с ощущением. В этих перетянутых с Востока варварских массах, заменяющих римское античное образование в его упадке, звучит кое-что ещё, что удивительно живёт, внутренне истинно живёт как духовная жизнь, как духовная жизнь готов, что жило в великом учении готов, в своём роде примерно жило в Вульфиле — молитва «Отче наш»:

Atta unsar thu in himinam,

Weihnai namo thein.

Qimai thiudinassus theins.

Wairthai wilja theins, swe in himina jah ana airthai.

Hlaif unsarana thana sinteinan gif uns himma daga.

Jah aflet uns thatei skulans sijaima, swaswe jah weis afletam thaim skulam unsaraim.

Jah ni briggais uns in fraistubnjai, ak lausei uns af thamma ubilin;

Unte theina ist thiudangardi jah mahts jah wulthus in aiwins. Amen.

«Atta unsar thu in himinam, Weihnai namo thein. Qimai thiudinassus theins. Wairthai wilja theins, swe in himina jah ana airthai.» Итак, если мы рассмотрим это, эту такую удивительную на языке Вульфилы молитву, и если попытаемся перевести это на наш сегодняшний язык, мы не сможем перевести дословно, но должны кое-что сказать:

Мы ощущаем Тебя наверху в духовных Высях, Всеобщий отец людей.

Да будет священо Имя Твоё.

Да дойдёт до нас сфера Твоего господства.

Да правит воля Твоя, так же, как на Небе, так и на Земле.

И мы должны правильно почувствовать, что в этом выражено. Человек, который так переводит «Отче наш», ощущает нечто изначальное, и он, по сути дела, ощущает так, как ощущали все эти язычники: в духовных Высях всё сохраняющий Отец человечества, которого представляли себе так, как древнее ясновидение позволяло его представлять, в сущности его представляли себе как царя, невидимого, сверхчувственного царя, который обладает властью, какой не имеет ни один земной царь. К нему обращаются как к царю среди свободных готов и выражают это, когда говорят: «Atta unsar thu in himinam.». А теперь затрагивают его тройственную сущность: «Да будет священо Имя Твоё». Под самим этим именем понимали — сравним это только с древними санскритскими значениями — сущность, как она проявляется, как она обнаруживает себя вовне, так же как человек обнаруживается в своём теле. Под Господством понимали то, что заключено во власти, определённым образом в могуществе, которое могло бы управлять их областью: «Weihnai namo thein. Qimai thiudinassus theins. Wairthai wilja theins, swe in himina jah ana airthai».

Под волей понимали именно то, что как Дух озаряло Власть и Имя. И таким образом смотрели вверх и в Духе сверхчувственных миров видели трижды царствующую духовность. К ней возвышались и затем говорили: «Jah ana airthai. Hlaif unsarana thana sinteinan gif uns himma daga». Точно так же пусть будет и на Земле, а именно: Как пусть будет на Земле? Как должно быть священо Твоё Имя, то, благодаря чему Ты хочешь проявлять Себя наружу, — так пусть то, что открывается наружу в нас, то, что должно ежедневно возрождаться в нас, пусть это тоже будет освящено. — Надо только понять, что заключено в этом древнем

готском слове «Hlaif». Из него возник каравай, буханка, буханка хлеба. Сегодня уже совсем не чувствуют, как это было, когда говорят: «Хлеб наш насущный дай нам на сей день», в то время как здесь «Hlaif» означает: Как мы признаём Имя Твоё за тело, так и Ты дай нашему телу стать таким, чтобы оно могло ежедневно быть таким через питание, через то, что оно воспринимает в обмену веществ.

И как потом переходят к сфере Господства, которая здесь должна править из сверхчувственных миров, так переходят к тому, что правит среди людей в социальном порядке. Здесь люди противостоят друг другу так, что не являются должниками друг друга. Это слово «долг» среди готов живёт так, что оно означает реальное возникновение виновности, как в моральном, так и в физическом, в социальной жизни по отношению к другому человеку; оно показывает ему существование виновности.

Вместе с тем, таким образом, как перешли от Имени в сферу Господства, перешли от телесного к духу — в сверхчувственном имя приблизительно означает телесное, — как перешли от душевного к сфере Господства, так переходят от внешне-чувственного к тому, что является душевным в социальной жизни, и затем к собственно духовному: «Не дай нам прийти в упадок» - «Jah aflet uns thatei skulans sijaima, swaswe jah weis afletam thaim skulam unsaraim». То есть: «Не дай нам предаваться тому, что, исходя из нашего тела, приводит наш дух во тьму, но избавь нас от зол, которые приводят наш дух во тьму»: «Jah ni briggais uns in fraistubnjai, ak lausei uns af thamma ubilin» — «Избавь нас от зол» — которые снова возникают, когда слишком сильно впадаешь духом в телесное.

Итак, во второй части, по сути дела, обнаруживается: на Земле в социальной жизни должен быть такой порядок, как и наверху на небесах в духовных высях. И затем ещё раз подтверждается: Мы хотим здесь на Земле признавать такой духовный порядок: «Unte theina ist thiudangardi jah mahts jah wulthus in aiwins. Amen».

Всеобщий отец, чьё Имя образует внешнюю телесность духа, чьё Господство мы хотим признать, чья Воля должна править, Ты, Ты должен также пронизывать земное, так что мы каждый день будем видеть своё тело, видеть его вновь возникающим определённым образом благодаря земному питанию. Чтобы в социальной жизни мы не становились должниками другого, чтобы мы противостояли друг другу, как равные люди. Чтобы мы не приходили в упадок с духовно-телесным, чтобы триединство земной социальной жизни мы основывали на сверхземном; ибо должно господствовать сверхчувственное, должен быть кайзер и царь. На Земле должно господствовать сверхчувственное, а не чувственное, не личное.

«Unte theina ist thiudangardi jah mahts jah wulthus in aiwins. Amen». Ибо ни одна вещь, ни одно существо здесь на Земле не имеет притязания на Господство, но только Ты имеешь его, Твоё есть право власти, Твоё есть откровение как свет, как сияние, как влаждующая над всем социальная любовь.

Таким тройным способом выражена эта тройственность в сверхчувственном, как она должна проникать в чувственный социальный порядок. И ещё раз, в завершении, это усиливается, когда добавляется: Да, мы хотим иметь такую социальную жизнь, чтобы здесь был тройственный порядок, как и у Тебя наверху: ибо Ты имеешь притязание на господство, у Тебя право на власть, у Тебя есть откровение: «Unte theina ist thiudangardi jah mahts jah wulthus in aiwins. Amen».

Это то, что здесь у готов нашло отклик, это то, что управляло в подосновах, что теперь, после того как древняя культура пришла к завершению, всплыло как нечто природное. А из того, что всплыло как природное, что затем спустилось вниз, смешалось с сельским элементом, — из представлений, из того, что здесь сформировалось после медленного угасания древней античной культуры в IV столетии после Р.Х., история в действительности не фиксирует почти ничего, — что уклоняется от взора истории вплоть до начала XV столетия разгорелось потом то, что разви-

валось сначала медленно, но затем в XIX столетии всё быстрее, так, что это привело к большому духовному перевороту, который мы сегодня охарактеризовали.

Так вещи связаны друг с другом. Необходим только один пример, как можно факты, без какого-либо насилия над ними, правильно рассматривая их вместе при историческом рассмотрении, привести к закономерности, которая в таком случае не может быть, конечно, чистой природной закономерностью. Сегодня я хотел представить вам факты, как было сказано, прежде всего, экзотерически; завтра мы рассмотрим внутреннюю связь также экзотерически, чтобы увидеть, как, собственно, формируется весь этот промежуток европейского развития от IV столетия после Р.Х. до нашего времени, как он живёт в нас. И потом мы увидим, как лишь через такое понимание мы можем получить вполне достоверную основу суждения для нашего познания и работы в современности.



Второй доклад

Дорнах, понедельник Троицы, 16 мая 1921 года

Вчера я пытался представить, как в прошедшем столетии, приблизительно в середине, произошёл коренной переворот духовной жизни. И далее я попытался показать, как особая конфигурация мышления, вообще духовной жизни, которую можно было наблюдать здесь в XIX столетии и которая переживала этот переворот, возвращает к другому коренному западно-европейскому повороту, который мы должны искать в IV столетии после Р.Х.. Сначала может показаться, что промежутки времени, очень далеко отстоящие друг от друга, приведены тут в слишком близкую связь. Однако, именно это рассмотрение сможет привести нас к определённой внутренней связи истории человечества. Сегодня мы будем исходить из того, на чём в определённом смысле мы остановились вчера. Вчера мы подошли к крушению античного образования и Римской империи и подчеркнули то, что характерно как раз для того момента.

Мы поставили перед своей душой две репрезентативные личности: одна личность целиком развилась в юго-западной области, *Августин*, — мы сравнили её с другой личностью и с духовным течением, из которого она выросла, с *Вульфиллой*, с готским переводчиком Библии.

В отношении Августина необходимо прежде всего уяснить, что он всецело дитя тех отношений, которые развились на юго-западе европейско-африканской цивилизации того времени. Люди, вообще стремившиеся тогда к высокому образованию, находили это образование не иначе, как только благодаря тому, что их знакомили с мировоззрением и в определённом смысле с литературой, искусством и наукой, сложившимися уже с давнего времени по своей сути в определённых высших слоях человеческого населе-

ния. Даже то, что нам известно как греческое образование, ведь было возможным только благодаря тому, что оно было достоянием высшего слоя людей, которые свою грубую работу, грубые функции передали рабам. А римское образование тем более было немислимо без широко распространившегося рабства. Это образование было полным жизни благодаря тому, что получавшие его люди прежде всего были лишены того, что как способ мышления и характер восприятия господствовали во всех широких массах населения. Но по этой причине нельзя себе представлять, что в этих широких кругах населения не существовало совсем никакой духовной жизни. Она, несомненно, была. Существовала даже чрезвычайно активная духовная жизнь, духовная жизнь, которая, разумеется, скорее выглядела в сравнении с другим, с образованием высших слоёв, как материнская почва, материнская почва духовной жизни, оставшаяся на прежней ступени развития, но только вполне как духовная жизнь.

Эта духовная жизнь в настоящее время исторически мало известна; но она очень похожа на ту, которая была внедрена тогда в южные края Европы через так называемые варварские народы, пришедшие благодаря продвижению азиатского населения во время миграции. Необходимо попытаться составить себе насколько возможно конкретные представления об этой духовной жизни. Давайте попробуем сделать это для народов, мигрирующих после Римской империи.

Если мы рассмотрим народы, которые как готы, вандалы, лангобарды, герулы и так далее пришли во время миграции, то мы сможем о них сказать: прежде чем началось великое переселение народов, то есть в то время, которое предшествовало IV столетию после Р.Х., обозначенному нами в качестве такого важного поворотного момента, эти люди там, на Востоке, имели духовную жизнь, достигшую своей вершины в определённых религиозных воззрениях, которые пронизали всё, и которые распространились в своих разветвлениях, в следовании своим ощущениям вплоть до повседневных действий. Я говорю, в определённых религиозных

представлениях. Прежде чем началось великое переселение народов, народы, пришедшие сюда во время миграции, были, конечно, уже длительное время оседлыми. Во время этого своего оседлого состояния (это можно констатировать не только с помощью духовной науки, но также и через отголоски сказаний и мифов, которые жили у этих народов) они вначале испытывали именно то, что переживали очень давно в прежние времена восточные народы, юго-восточные народы, из которых потом произошли индийская и персидская культуры и так далее, ну и конечно то, что переживали также южно-европейские и североафриканские народы в гораздо более древние времена. Эти народы жили тем, что можно назвать религией, которая тесно связана со всеми их кровными отношениями. Они почитали определённых семейных предков. Но только к почитанию этих предков приходили через многие годы после того, как эти предки умерли, после того, как они были уже мертвы; и это почитание никоим образом не основывалось на каких-либо абстрактных представлениях, но основывалось оно на том, что переживалось инстинктивно подобно грёзам — не следует ложно понимать это выражение — как подобные грёзам ясновидческие представления. Ибо это были определённые представления, которые осуществлялись совсем иначе, чем образуются сегодня наши представления. Когда мы сегодня имеем наши представления, наша душевная жизнь разыгрывается независимо от нашей телесной конституции. Мы при этом уже не чувствуем бурления и кипения телесной конституции. Эти народы имели определённое интенсивное, направленное внутрь ощущение того, что разыгрывалось в их теле, в котором естественно творили все возможные тайны вселенной. Так как не только в химической реторте закономерно действуют мировые процессы, но и точно так же в человеческом теле. И как сегодня химик посредством своего абстрактного рассудка пытается познавать мировые законы из процессов в реторте, так и эти люди пытались проникнуть в мировые тайны благодаря тому, что они переживали внутри через свою собственную организацию, процессы кото-

рой они ощущали. Это было абсолютно внутреннее переживание, но такое внутреннее переживание, которое ещё тесно связано с телесными, с физическими представлениями. И из этих представлений, вызванных благодаря внутреннему кипению, варке организма, наружу развивались созерцания, картины, которые эти люди относили к предкам. Предки определённым образом были теми, чьи голоса ещё столетиями слышали благодаря видениям. Предки были владыками народностей, повсюду живущих в маленьких общинах, в деревенских общинах. Эти народности, когда они переместились с востока Европы на запад, ещё имели такой род почитания предков, единодушного почитания, которое было живым благодаря грёзоподобным представлениям. И когда мы смотрим на учителей, на жрецов этих народов, благодаря чему нам может открываться широкое своеобразие их духовной жизни, тогда мы находим это жречество прежде всего благодаря продвинутому духу, которым обладали единичные души, они как раз и становились такими жрецами и учителями, и были призваны к тому, чтобы толковать то, что являлось отдельным людям в картинах их сновидений, и они несомненно обладали бодрствующим дневным сознанием. Толкователями, интерпретаторами того, что переживали отдельные души, были эти жрецы.

Итак, эти народы пришли к миграции. Между тем странствование этих народов было для них большим духовным благодеянием — таким способом они имели внутреннюю ясновидческую духовную жизнь, которую им растолковывали их жрецы. Эта жизнь отразилась в ещё существующих именно в славянском мире легендах, которые в славянском мире передавались определённым образом, и в них ещё видно, что они содержат то, что я теперь коротко, и, разумеется, эскизно, изобразил.

Однако, вскоре после IV столетия эти народности снова пришли к оседлости. Некоторые растворились в населении, которое уже давно было оседлым внизу на юге, на южном полуострове — в той части народностей, которая составляла нижние слои. Ибо верхние слои ведь именно во времена Августина были, так ска-

зять, сметены. И они растворились там. Среди других растворились там и готы. Однако те, которые заселили главным образом средневропейские земли, заселили Запад, и те, которые затем поселились в северной части южной Европы, остались и снова обрели оседлость.

И таким образом мы видим, что после IV столетия это обретение оседлости является существенной особенностью этого переселившегося населения. И теперь вся духовная жизнь этого населения изменяется вследствие перехода к оседлой жизни. Довольно удивительно, как радикально изменяется благодаря этому духовная жизнь, а также, разумеется, благодаря особой предрасположенности, которую имели эти люди. Ведь эти люди имели в себе особую предрасположенность расы, особую предрасположенность народа, они ещё имели в себе большую свежесть тех ощущений, которые живут в снах, и стремились переживать в снах духовную реальность, нечто такое, что в южных местностях уже давно преобразовалось в другие формы духовной жизни. Но они стали оседлыми, и, кроме того, благодаря их особому предрасположению у них теперь в качестве духовной жизни сформировалось нечто иное. То, что прежде изживалось в созерцании предков, что наколдовывало им перед душой картины почитаемых предков, это теперь прекратилось.

Там, где была какая-то особенная чаща леса, где были горы, содержащие, по моему мнению, особенные залежи металлов, где были какие-либо места, откуда можно было особенно наблюдать штормы и тому подобное, там эти люди с теми глубокими чувствованиями и ощущениями, которые остались им в грёзах от древних представлений их предков, ощущали и чувствовали нечто святое относительно определённых мест. И то, что было богами предков, стало местными богами, богами места. То, что было богами места, неотступно следовало в ощущениях, во всём внутреннем душевном настроении, которое они сюда принесли с собой от почитания предков. Я бы сказал, что религиозные представления утратили временной характер и приняли пространственный ха-

ракти. Те, кто прежде были толкователями сновидений, толкователями внутренних переживаний бытия души, стали теперь попечителями того, что можно бы назвать знаками, предзнаменованиями. Необычно отражающееся солнце в том или ином падении родника, в обычных явлениях природы, явлениях движения облаков в определённом месте долины и так далее — я эти вещи хочу только обозначить, — всё это стало теперь объектами интерпретации, чем-то, что потом прямо переместилось в бытие рун. Для этого брали в особых местах палки из древесины определённых деревьев, бросали их и, когда благодаря этому возникали особые изображения, эти попечители могли объяснять возникшие здесь знаки. Вся религия времени превратилась в религию пространства. Вся духовная жизнь стала духовной жизнью, имеющей местное значение. Но благодаря этому эти народности всё больше и больше становились способными к обращению тем способом, каким римско-католическая церковь с тех пор, как в IV столетии она стала государственной церковью, имела привычку обращать нижние слои южных народностей, оставшиеся после того, как высшие слои были сметены с лица земли.

И что сделала церковь? В этих южных областях переселявшиеся с севера народы прожили долгое время. Здесь уже в древние времена был совершён переход от временного мировоззрения к пространственному мировоззрению. И когда временное мировоззрение превращается в пространственное мировоззрение, всегда происходит нечто. Здесь происходит нечто, являющееся чрезвычайно важным. Притом происходит так, что определённое живое переживание переходит в символически-культовое переживание. Для нижних слоёв населения это произошло в южных областях уже очень давно по сравнению с северными областями. Пока люди жили своими временными представлениями, существовали жрецы, те, кого в древнем смысле можно назвать учёными, толкователи соответствующей душевной жизни. Здесь жрецы интерпретировали людям то, что эти люди переживают. Они это могли, так как люди, собственно, жили только в маленьких сель-

ских общинах, и тот, кто был в определённом смысле толкователем, вообще был руководителем всей духовной жизни, мог обращаться к отдельным или маленьким группам. Но когда затем это временное мировоззрение переходит в пространственное мировоззрение, тогда этот живой элемент сильнее заглушается. Жрец уже не мог указать на то, что пережил кто-то, на то, что ему кто-то сообщил, и объяснить ему это. Таким образом живое преобразуется в то, что может быть связано с местом и местностью. И благодаря этому постепенно возникает символическое обучение, образное оформление того, что прежде живо переживалось из сверхчувственных миров. Итак, это преобразовалось в нечто такое, что отныне должно было происходить в культовых обрядах, в символических действиях.

И тогда в свою очередь начинается развитие другой стороны. Теперь человек видит символику и в свою очередь толкует символику. Сформированное римско-католической церковью в виде культа было сформировано с точным знанием этого всемирно-исторического хода развития человечества. Переход древнего праздника причащения в святые дары возник благодаря тому, что бывшее прежде живым причастием преобразовалось в символический обряд, в святые дары. Правда, в этих святых дарах были восприняты прадревние святые мистериальные обычаи, которые распространились и проникли теперь также в нижние слои населения. Они всё-таки были пронизаны тем, что принесло христианство в новых представлениях. Они до некоторой степени были пронизаны христианством. Нижние слои римского населения представляли собой хороший материал для такого вытаскивания культовых обрядов, которые теперь символически должны были изображать сверхчувственный мир. И когда северные народности перешли к духовной жизни, имеющей местное значение, тогда и среди них смогли распространиться эти культовые обряды, тогда они начали проявлять их понимание. На этом основывается прежде всего одно течение, которое началось в этом IV столетии после Р.Х..

Второе течение, которое с первым долгое время протекает параллельно, необходимо охарактеризовать в другом роде. В том описанном мной, что перекачивалось сюда с востока в направлении идущей к закату Римской империи, мы до известной степени ещё довольно ощутимо переживаем, как внутри продолжает жить этот древний культ предков. В «Отче наш», как я вам вчера представил её, это проявляется. У этих мигрирующих народностей христианство ещё вполне включалось в религию предков и в местную религию. И именно это является сущностью арианского¹ христианства. Стоящий позади этого догматический спор не столь важен. Для этого арианского христианства, которое перемещалось с востока на запад с готами и с другими германскими народностями, важно то, что христианство на одном пути, который ещё не проходит через Рим, было погружено в такую живую, ещё не пришедшую к культу жизнь, в живую духовную жизнь: оно опиралось на сновидческие переживания, на ясновидческие переживания, если это выражение не понимается ложно.

Зато то христианство, которое переживал Августин, прошло через образование высших слоёв южного населения. И к этому христианству относились всевозможные восточные культы, всевозможные восточные религиозные представления, которые стекались в великий Рим. Августин как язычник проистекает из этих религиозных представлений, и из них он обратился к тому виду представлений, которые я вчера охарактеризовал. Он стоит внутри духовного течения, которое отдельные личности переживали совсем в другом роде, чем то, которое охарактеризовано мной именно как в определённой мере народное, всплывшее из самых элементарных сил народной душевной жизни. Духовное течение, которое переживал Августин, было многократно отфильтровано и как таковое поднялось в верхние слои. Теперь его переняли римско-католические священнослужители и законсервировали. С другой стороны, его содержание для дальнейшего

¹ Арий (Arius), умер 336. Его учение было отвергнуто в 325 году на никейском соборе.

хода мировой истории гораздо менее важно, чем конфигурация всего этого душевного настроения, которое вначале было римско-греческим образованием, затем через принятие христианства стало образованием христианско-католического духовенства, христианско-католических священнослужителей. Необходимо рассмотреть это образование, каким оно было и каким потом воплотилось через века. Когда мы смотрим на наше сегодняшнее народное образование, так это как раз нечто оставшееся из того, что было образованием, собственно говоря, в то время. После того как тогда завершали первое самое элементарное познание, которое сегодня мы называем первоначальным обучением в народной школе, приходили в так называемые классы грамматики. Эти классы грамматики прежде всего передавали строение речи, языка. В них учили правильно использовать язык, — так, как его использовали поэты, писатели. Затем усваивали всё остальное из того, что в науке не скрывалось, ибо именно в те времена определённые тайные школы многое скрывали в науке. То, что не скрывалось, передавалось через классы грамматики, через посредство языкового элемента. И когда кто-либо доходил до более высокой ступени образования, как например Августин, тогда он переходил от обучения грамматике к обучению риторике. Здесь дело в том, что прежде всего приходили к красивому символическому способу выражения, что учились правильно образовывать периоды, что в особенности учились приводить периоды к определённой цели. В этом состояла способность, которую должен был усвоить тот, кто вообще стремился к образованию.

Для этого нужно было интересоваться тем, что в человеке развивает именно такое образование. Благодаря только грамматическому и риторическому образованию человек приводится в определённую связь с поверхностью своего существа; гораздо больше, чем если бы он занимался мышлением, он приводил себя к тому, что звучало через его уста. Он гораздо больше уделял внимание построению речи, чем структуре мыслей. И это вполне характеризовало это древнее образование, которое не смотрело на внутреннее душевное

переживание как таковое, но на построение речи, на приятное, благосклонное, выражающееся в языке. Короче, человек в этом образовании лишался глубины. И в IV столетии, в то время как Августин, как мы сегодня говорили, учился, вполне можно заметить это поверхностное рассматривание, эту жизнь в слове, в словесных оборотах речи, в форме выражения. Грамматика и риторика были тем, что должны были изучать. И это имело свою хорошую основу. Ибо, обратите внимание: того, что мы сегодня понимаем под понятием (*intelligentem*) мышлением, тогда не было. Это суеверие, которое разрослось в истории человечества и которое состоит в том, что считают, якобы люди всегда мыслили так, как мыслят сегодня. Нет, это не так. Мышление, ещё до IV столетия, всё мышление греческого периода было создано иначе. Определённые интимные вещи вопроса я изложил в моих «Загадках философии». Мысль придумывалась не через активную внутреннюю душевную деятельность, как это происходит у нас сегодня, но мысль сама наступала человека, как грёза. В особенности это происходило на востоке, и то, что как восточная духовная жизнь ещё возбуждало и Грецию, и даже Рим, не было завоёвано благодаря мышлению; это, даже если это была мысль, приходило, как приходят сновидения. И в действительности учёные люди восточных и южноевропейских областей отличались от северных людей, которых я прежде описал, только тем, что к северным людям приходили охарактеризованные мной образы, которые вначале приводили к возникновению представлений предков, потом присоединились к определённой местности и затем стали более или менее культовыми образами. Те представления, которые сформировались в Азии и в Южной Европе, были уже мыслительными, однако они не были мыслями, завоёванными внутренней душевной работой, внутренней интеллигенцией, но проявившимися внутри мыслями. Переживали то, что называли познанием, и вырабатывалось только слово, предложение и речь. Логически не работали. Логика появилась только через *Аристотеля*¹,

¹ *Аристотель*, 384-322 до Р.Х.

когда Греция была уже в упадке. И изживающее себя здесь в красоте языка, в риторике было по существу римским образованием, и оно стало также образованием католического христианства.

Был усвоен этот способ — жить определённым образом не в себе, но во внешнем элементе, который уже проявился в образовании. И совершенно точно можно увидеть, как именно Августин и в этом направлении становится представительной личностью. Характерной в этом отношении является переписка между *Иеронимом (Hieronymus)*¹ и Августином, из которой видно, как эти люди в IV столетии после Р.Х. или в начале V столетия действительно дискутировали друг с другом иначе, чем дискутируем сегодня мы. Дискутируя сегодня, мы имеем чувство, что работаем, исходя из определённой активности мышления. Когда дискутируют друг с другом люди IV, V столетий, тогда один имеет чувство: Да, я создал себе воззрение по поводу определённого вопроса, но возможно мой организм даёт не то, что нужно. Я хочу выслушать другого; возможно, из его организма возникает нечто иное. — Это гораздо более реальный элемент внутреннего переживания, внутри которого находились эти люди. Однако, то, что таким образом имеет последствие в одном направлении, в свою очередь проявляется в поведении Августина при его осуждении еретиков самых разных сортов. Здесь мы видим, как из старого, ещё живого элемента, а именно восходя из живого народного духа, поднимаются в развитии люди, как например проповедники *донатисты*² (Donatisten), как *Пела-*

¹*Иероним (Hieronymus)*, ок. 347-420, отец церкви. Писал и обрабатывал латинский перевод Библии, Вульгата.

²*Донатисты*: христианская раскольническая секта, названа по имени Донатуса де Гр., епископ в Карфагене (313 год после Р.Х.). Движение слилось с социально-революционным восстанием пуниров (Punier) в североафриканской провинции, до 345 года. В 414 и 415 годы донатисты были провозглашены еретиками, однако сохранились в Африке до VII столетия.

иус, пелагиане¹ и ещё некоторые другие. Мы видим, как эти люди, несмотря на то, что они безусловно считали себя христианами, доказывали, что отношение человека к справедливости, к греху и так далее должно исходить из него, из человека. Итак мы видим целый ряд людей, которые, например, не могли верить, что имеет смысл крестить детей и этим достигать отпущения грехов. Мы видим, что это вызывает возражение со стороны исходящего от Рима христианства; мы видим, как получает распространение влияние Пелагиуса, и как Августин вполне как истинный представитель христианско-католического элемента обращается против таких воззрений. Он обращается против такого понимания первородного греха, которое как-либо связано с человеческой субъективностью. Он обращался против того, что принадлежность к духовному миру или к Христу вообще может следовать из индивидуальных человеческих импульсов. Он стремится к тому, чтобы церковь постепенно входила во внешние учреждения. Для него не важно, что здесь вкладывается в ребёнка, но важно то, что церковь существует как внешнее учреждение. Не имеет значения, что крещение означает нечто для души, для переживания души, но значение имеет существование здесь внешнего церковного учреждения, благодаря которому осуществляется крещение. То, что в человеке является душевно достойным, скрытым в теле, менее важно для того, чтобы распространялся всеобщий дух, живущий в таинстве, которое определённым образом как абстрактное таинство разливается над человечеством. Отдельный человек никакой роли не играет, но роль играет то, что простирается над людьми как учение, система, ткань абстрактных догм и представлений. Августину кажется чрезвычайно опасным, если полагают, что человек вначале подго-

¹ *Пелагиане*: теологическое направление, осуждённое в IV столетии римско-католической церковью как еретическое, названное по имени британского монаха Пелагия, который ок. 400 года жил в Риме и воспринял учение Пелагиуса: каждый может спастись из собственной силы. Отрицание первородного греха.

тавливается, чтобы его душа созрела, и только тогда он должен принять крещение. Ибо речь идёт не о том, что хочет человек в глубине своей души, но речь идёт о том, что человек включается в Царство Божье, которое, исключая человека, существует объективно. И это по существу обстановка, в которой живёт бессмертное христианство, в противоположность другому, которое приходит с северо-востока и живёт в определённых народных элементах. Но церковь умела то, что было здесь абстрактным элементом, облачить в культовую форму, которая в свою очередь вошла снизу. Этим церковь создала себе возможность добиться своего распространения в этом европейском элементе, из которого сначала было отмечено древнее образование. А она могла добиться этого распространения именно благодаря тому, что, собственно говоря, исключила широкие круги народа из первоначальной религиозной субстанциональности и из субстанциональности образования. Огромное значение имеет также распространение субстанциональности христианства через последующие столетия посредством латинского языка, и это именно с IV столетия после Р.Х.. В известной мере мы видим один поток, текущий поверх человеческих голов, по сути дела, вплоть до XV столетия. Ибо то, что обычно рассказывает история, является лишь внешними формами того, что совершалось здесь в душах людей. Можно сказать: в гораздо более высоком смысле, чем когда-то скрывали тайные учения в древних тайных школах, было скрыто христианство, особенно до XI — XII столетия, от тех, кто его распространял. Ибо только внешняя культовая символика проникла в народ. И то, что распространяется, что также одновременно заимствовало для себя всю науку, всплывшую из античности, и облекло её в латинское красноречие, — это была церковь, церковь как нечто, что витало над непосредственным развитием человечества. И все столетия от IV до XIV, по сути дела, находятся под знаками этих обоих параллельных течений. Внешняя история, а также духовная история, они традиционно изображают, собственно, только то, что, я бы сказал, больше открыто просачивается наружу из ла-

тинского церковного течения. Поэтому из современной истории люди едва ли получают представление о том, что разыгрывалось в широких массах.

Разыгрывающееся в широких массах можно представить так: прежде всего действительно образовались только сельские общины, и вся средняя Европа, западная Европа, а также южная Европа были заселены так, что вначале города не играли никакой роли. Самая существенная жизнь развивалась в маленьких общинах, в сельских общинах. И в то время как образовалась эта жизнь в сельских общинах — существующее тогда в городах, ведь было, по сути дела, лишь большой сельской общиной, — здесь в больших сельских общинах, как я охарактеризовал, ширилось влияние христианско-католической церкви на головы всех людей, но действуя суггестивно через культ; и люди, которые видели только символические обряды, люди, принимавшие участие в культе и поднимавшие взор к тому, чего они не понимали, они всё-таки развивали в себе духовную жизнь. Богатая духовная жизнь развивалась тогда по всей Европе, духовная жизнь, которая, прежде всего, сама находилась под влиянием природы человека. Участие этих людей из деревенских общин в распространении христианско-католического учения было, по сути дела, чем-то совсем другим. Все вещи, связанные с личностью *Бонифация*¹ (Bonifatius) и ему подобных, представлены в ложном свете. Однако, происходящее в этих деревенских общинах, а это было внутренней душевной жизнью, целиком было пронизано отголосками толкований местных божеств или местной духовности. Повсюду видели предзнаменования того либо этого. В людях развивалась необъяснимая жизнь. Повсеместно жил человек, обладающий даром предвидения, и рассказывал своим окружающим о своих предчувствиях. Предчувствия изживались в сказаниях или в исполненных тайны предзнаменованиях, исходящих из того, что

¹ *Бонифаций* (Уинфрид), англосакс, род. ок. 673 в Wessex, умер в 754 в стране фризов. Миссионер фризов, в Тюрингии и в Гессене. Епископ.

духовно пережил некто здесь или там во время своей работы и тому подобном.

Но эти пережитки древних предков и ясновидческой жизни грёз пронизывает удивительный элемент, который непременно прорастает в деревенских общинах; в то время как католическое учение распространяется в головах, здесь изживается удивительное, то, из чего можно узнать, как в действительности человеческая организация по всей Европе участвовала в этой своеобразной духовной жизни. Здесь в двух направлениях изживалось нечто, показывающее внутренний душевный настрой совершенно особого рода. Во-первых, когда люди высказывали самые важные свои предчувствия, самые важные свои сны, которые они, однако, всегда связывали с местностями, когда они описывали то, что они пережили в полудремотном или спящем состоянии, тогда это всегда было связано с переживаниями, с вопросами, которые были поставлены им из духовного мира, или даже с заданиями, которые им давались, или с вещами, в которых играла роль их смыслённость. Из всего характера повествований, которые бытовали в народе ещё в XIX столетии, видно, что у людей, когда они приходили к размышлению и к грёзам и создавали свои легенды и свои мифы, из трёх членов человека, по сути, ещё не так сильно действовала нервно-чувственная система, которая больше была обращена к внешнему миру, но действовала ритмическая система. И когда ритмическая система была особенно побуждена, исходя из организации людей, тогда в этих ясновидческих сновидениях, передаваемых в деревне от человека к человеку, возникало то, что люди взаимно поверяли друг другу как трепет или также радость и отраду, и красоту. Во всём этом всегда жило нечто от точности постановок вопросов, которые приходили, исходя из духовного мира. Люди должны были в полусне решать загадки, осуществлять разумные поступки, должны были нечто преодолевать и тому подобное. В этой сновидческой жизни, которая там развивалась, всегда есть нечто загадочное.

Это является физиологической основой распространяющегося далее духовного переживания этих людей, которые жили ещё в сельских общинах; к таким переживаниям, разумеется, относились также деяния *Карла Великого*¹ и других, о которых им сообщала история. Но это те вещи, которые ведь разыгрываются только на поверхности переживания и, конечно, глубоко захватывают отдельные судьбы, однако, они не являются главными. Главное разыгрывается в сельских общинах, и там наряду с хозяйственной жизнью у людей развивается духовная жизнь, как я сегодня это показал. И эта духовная жизнь, по сути дела, продолжается вплоть до IX, X, XI столетий. Конечно, постепенно кое-что из того, что развилось в головах людей верхних слоёв, струится в нижние слои, формируясь в итоге в то, что призрачно-волшебным привлекательным образом исходит тут из рассказов людей и сливается с Христом и поступками Христа, а иногда даже то, что приходит из самих людей, заглушается тем, что приходит из Библии, из Евангелий. И в таком случае мы видим, как воспринимается христианский элемент прежде всего в социальное мышление. Мы видим это в «Гелианде»² и в других поэмах, возникших из христианства, благодаря которым всегда внедрялось в народ духовное, между тем как народ нёс навстречу этому духовному собственную духовную жизнь, о которой я говорил.

Итак, когда мы приходим затем в X, XI столетия, тогда мы, конечно, видим, как меняется внешняя жизнь. Мы видим, как уже и прежде, но особенно сильно в это время жизнь концентрируется в городах. Жизнь, описанная мной, это образное живое сновидение, была всецело связана с сельской местностью. Когда затем в IX, X, XI и в XII столетиях большие города постепенно распространились по всей территории, которую я таким образом охарактеризовал, здесь в городах сосредоточился уже другой род

¹ *Карл Великий*, 742-814, правил с 768 г. как король Франконии, возродил в 800 г. римскую императорскую власть.

² *Гелианд* (наименование Шмеллера 1830г.), древнесаксонская поэма о жизни Христа, IX столетие.

мышления. Люди в городах мыслили иначе. Они были удалены от мест, где развивались местные религии. Они, с другой стороны, были больше зависимы от человеческого. Однако, это человеческое, развивавшееся в городах, было всё-таки определённо под влиянием только что охарактеризованного, так как в городах селились ведь некоторые люди из прежних сельских общин, и те, кто имели особые духовные задатки, приносили с собой, тем не менее, ещё кое-что. И то, что они приносили с собой, было внутренней жизнью личности, представляющей собой некий отголосок пережитого в сельской местности, но которая теперь уже проявилась в абстрактной форме. Люди, изолированные от природного бытия и поэтому уже не переживающие живо это природное бытие, хотя и имели ещё мыслительные формы из этого природного бытия, но развили уже больше тот род мышления, который постепенно сводится к интеллигенции. Вначале в городах, прежде всего в XI, XII, XIII столетиях, развивались признаки той интеллигенции, которую затем мы видим появившейся в XV столетии у задающего тон европейского населения. Но поскольку жизнь стала абстрактной, в городах в свою очередь перемешивается внутренним образом то, что выросло здесь из народности, с абстрактным элементом церкви, облачённым в латинский язык.

И таким образом мы видим, как в городах это латинское бытие получает всё более сильную и всё более абстрактную форму. Затем мы видим, как в самых разных местностях снизу возникают большие, я бы сказал, взрывы народностей. Великой, мощной атакой является вступление (*Eintreten*) Данте¹ вверх в мир просвещения из народного духа, на кружном пути через своего учителя. Но и это, собственно говоря, наряду со многими другими явлениями есть нечто восходящее из народного духа и ставшее таким, каким оно появилось, благодаря особому способу, каким латино-романское образование соединилось с народным духом в городах.

¹ Данте Алигьери, 1265-1321. Его учитель: Брунетто Латини, род. между 1210 и 1230гг., ум. 1294.

Мы не должны теперь забывать, что в разыгрывающееся здесь втекают ещё и другие течения. Это конечно верно, что самым главным течением духовной жизни, которое принесло, так сказать, остальную духовную жизнь, было продолжение того духовного направления, в котором учил Августин. Оно господствовало, наконец, во всех городах — не только через епископов, которые всё-таки со своей стороны подчиняли своему влиянию духовную жизнь, хоть и в абстрактной форме и находясь над народностью (*Volkstum*), но это духовное направление, которое ведь на своём пути принимает всё, что происходит из конституции Римской империи, овладевает в конце концов и управлением. В дальнейшем образуется союз между государственными служащими и священнослужителями, который был особенно могущественным в XI и XII столетиях. Мы видим, как другие события просвечивают из этого течения, как возникают крестовые походы, которые описывать вам не стоит, потому что я ведь хотел бы главным образом оценить то, что фальсифицировано во внешней истории. Но слишком мало оценены другие тоже существовавшие течения.

Давайте посмотрим прежде всего на одно течение, по сути, принесённое торговлей, которая, собственно говоря, в Европе всегда была оживлённой, порой даже вдоль Дуная на Восток по ту сторону. Благодаря этому люди именно в середине средневековья, торгуя, всегда попадали туда и сюда. Тогда в Европу были перенесены восточные представления, конечно в сильно упадочническом состоянии. И тот, кто, пожалуй, сам и не был на Востоке, но лишь вёл торговлю с людьми Востока, приносил людям в дом не только пряности и приправы, но и духовную жизнь. Однако, как правило, это было нечто, что было оттенено восточным. Это движение проходит через всю Европу. Оно меньше простирает свои влияния на тех, кто распространяли образование в форме латинского языка, но гораздо больше на всех тех, кто на латыни ничего не понимал и относился к широким массам народа. В горожанам и в оставшихся вне городов сельских жителях поселилось то, что было живым духовным сообщением с Востоком. И

это были не только полные приключений рассказы, приютившиеся здесь, но это была всецело духовная жизнь, глубоко захватывающая людей. И если вы хотите понять такие личности, какими позже являются *Якоб Бёме*¹, *Парацельс*² и многие другие, тогда вы должны обратить внимание на то, что они появились ещё из тех народных масс, которые развивались без понимания латинского образования, миновавшего их головы, и которые определённо были пронизаны восточным. Всё то, что здесь вообще образовалось как популярная алхимия, астрология, толкование жизни — всё это стекалось из того, что я прежде описал как внутренние переживания людей, тех загадок, которые они рассказывали в живом сновидении, и из того, что было принесено упадочной восточной духовной жизнью.

В пределах латинского существования не могло цениться также что-либо, желающее мыслить. Можно сказать, логика Аристотеля появилась, как некий метеор. Мы видим, что этой логики ещё несколько касается Августин. От греческого языка вообще отворачиваются со времени IV столетия; и позже император *Юстиниан*³ закрыл ведь философскую школу в Афинах и содействовал тому, чтобы *Ориген*⁴, который также принёс в христианство многое из восточного образования, из прежней духовной жизни, был помещён среди еретиков. И греческие философы были изгнаны. То, что они имели от Аристотеля, было увезено по другую сторону в Азию. Греческие философы нашли пристанище в Персии и возглавили там в Азии академию Гондишапур⁵, которая прежде

¹ *Якоб Бёме*, 1575-1624, мистик.

² *Парацельс*, Теофраст фон Гогенхайм, 1493-1541, врач и естествоиспытатель. Основатель нового учения о лекарственных средствах.

³ *Юстиниан I*, восточно-римский император с 527-565, закрыл в 529 г. философскую школу в Афинах.

⁴ *Ориген*, 185-254, один из великих христианских теологов.

⁵ *Гондишапур*: город и академия в Персии Сасанидов, была приютом греческих философов после их изгнания с Запада, 529 г. Прежде при Шапур I (242-273), убежище Мани, при Бахраме I (274-277), место его смерти и

всего была занята тем, чтобы пронизать учением Аристотеля древнюю восточную, уже пришедшую к упадку духовную культуру, придать ей совершенно новую форму. С другой стороны, то, что было спасено благодаря этой академии Гондишапур и развилось с громадной быстротой в логическую мыслительную форму, — это учение Аристотеля; здесь оно снова возродилось в своём истинном облике. Ведь христиане его не распространяли. В своём истинном облике оно вошло в латино-церковную жизнь обходным путём через Африку, Испанию и Западную Европу. И мы таким образом видим то, что на Западе, главным образом из этого течения Гондишапур, из этого арабизма¹ влияет целиком в философской форме, в некоей форме, которая несёт живое мировоззрение, но совершенно абстрактное, что, как сказано, устремляется через головы.

Теперь я охарактеризовал вам оба течения: одно, разыгрывающееся через головы, и другое, разыгрывающееся в сердцах, в душах. Они действовали совместно, и это чрезвычайно характерно, что образование из древности распространяет язык, находящийся в состоянии умирания. Затем втекает, разумеется, то, что пришло через Возрождение. Однако, сегодня я ведь не могу изобразить всё. По существу я хотел бы задержаться на некоторых главных чертах, которые как раз должны нас интересовать. Это то, что стояло рядом друг с другом вплоть до XV столетия.

Затем происходит нечто чрезвычайно знаменательное. Можно сказать, то, что было античной мыслью, ещё внушённой мыслью, мыслью, которая была наполовину видением, это в возникшей тогда христианской философии было постепенно одето в абстрактные формы языка как христианская духовная жизнь, как мировоззрение, опирающееся на школы, из которых в дальнейшем

наконец центр истребления манихеев и их учения с 303 г. вплоть до времени господства арабов в Персии, то есть по 640 г.

¹ *арабизма*: распространение ислама и арабской культуры в Азии, в Северной Африке и Испании между 630 и 711 гг. после Р.Х.. Вместе с этим приходит в Европу философия Аристотеля.

выросла даже сущность университетов. В этом элементе вполне продолжал жить грамматически-риторическим способом романизм, античность. Продолжал жить не мыслительный элемент, но одеяние мыслительного элемента.

Но в том, что было народным течением, была рождена, и притом впервые во всём развитии человечества, мысль, выработанная через субъективную деятельность. Из этой смешанной с восточным элементом, таинственно-волшебной, смутно сознаваемой сущности, исходя из этой сущности, которая главным образом изживалась внутри, чтобы объяснять природные факты, была рождена мысль, активная мысль. И это рождение мысли, я бы сказал, исходя из сновидчески-мистической сущности, происходит около XV столетия. Но до тех пор окрепло уже кое-что другое, облачившееся теперь рядом с существом римского священника в латинское образование, то есть римско-юридическая сущность.

В виде чрезвычайно хорошо сформированного метода могло повсюду распространяться то, что как течение прошло через головы людей, вначале в сельских общинах, затем в городах, и теперь во вновь наступающей эпохе после XV столетия соединилось с течением совершенно другого рода, которое ныне возникло. Города уже существовали. И в городах гордились индивидуальным своеобразием и свободой. Это видно по портретным изображениям, оставшимся от этого времени, и по многому другому. Но деревенские общины оставались вне этого. Территориальное княжество завоёвывает авторитет. Те, кто в деревнях постепенно приходили в оппозицию в отношении городов, находили своих вождей в людях, которые стремились заботиться о них или причислять (*anzunehmen vorgaben*) их к городам. И отсюда — из сёл, из деревень — города становятся большими структурами, большими административными структурами, в которые вошла затем римско-юридическая сущность. Возникло современное государство, то современное государство, которое было образовано из сельских общин, в то время как то, что овладело городами из се-

ла, было наполнено тем, что всплыло теперь на почве латинского языка как римско-юридическая сущность. Но теперь этот элемент был уже так силён, что больше никакого значения не могло иметь, что ещё стремилось теперь на поверхность из народного течения, что во времена потрясений, как это называли, всплывало среди сельского населения, как например в Англии и Богемии, что всплыло в движении, связанном с *Джоном Виклифом* и *Яном Гусом*¹, что всплыло в богемском братстве². Всё это не могло подняться. Подняться могло лишь то существо, которое как раз соединилось с римским существом, с римско-административным существом.

Итак, мы видим, как сперва, тлея, остаётся под поверхностью то, что является народным элементом, что захватывает себе мысли, собственно, как реальность, и что становится также ценным при сопротивлении римско-латинскому существу. Видно, как духовная жизнь здесь сталкивается с двух сторон. Из римско-латинского существа развивается номинализм, для которого общими понятиями являются только имена, которые необходимо мыслить, исходя из грамматики и риторики. Как здесь могли прийти только к номинализму, так у тех, кто ещё имел в себе искру народности, как например *Альберт Великий*³ и *Фома Аквинский*⁴, развился реализм, который ощущал мыслительный элемент как нечто исключительно реальное. Но сначала определённо одержал победу номинализм. Ведь в историческом развитии человечества в определённом отношении необходимо всё. И

¹ *Джон Виклиф* (1328-1384), начал в 1378 году в Англии предреформаторское движение, подавленное там, однако заимствованное в Богемии через *Яна Гуса* (1369-1415).

² *богемское (моравское) братство*: христианская секта, Братство добивалось обновления образа жизни по образцу апостолов.

³ *Альберт Великий*, граф фон Больштедт, 1193-1280, философ, теолог, естествоиспытатель, доминиканец; учитель Фомы Аквинского, Комментатор сочинений Аристотеля.

⁴ *Фома Аквинский*, 1225-1274; доминиканец, учитель церкви. См. Рудольф Штайнер «Философия Фомы Аквинского», ГА 74.

мы видим, что уровень абстрактности абстрактного элемента повышался до XV, XVI столетия благодаря мёртвому элементу латинского языка, видим, что потом он, правда, оплодотворил себя тем, что было рождено в качестве мыслей, и что он считался с рождением мысли, но, однако, мысль он одевал в абстрактные формулы, в абстракции. И под этим влиянием находятся, прежде всего, XV, XVI, XVII и XVIII столетия, а именно под влиянием рождённым из древнейшей готически-германской сущности мысли, однако, облечённой в римские логические формулы, по сути грамматически-риторические формулы, которые теперь, после того как их оплодотворила мысль, можно было называть логическими формулами. Ныне это стало внутренним человеческим мышлением. И теперь прежде всего мыслили с помощью этого мышления, но оно в самом себе не имело никакого содержания. Все древние мировоззрения к тому, что переживалось внутри, одновременно приносили с собой мировые тайны с их содержанием. До IV столетия после Р.Х. даже мысли были ещё полны содержания.

Затем пришло время, которое до известной степени несло в своём лоне более позднее, и в которое всё больше и больше в мёртвом языке развивалось то, что было дано уже в исходной точке в риторике и грамматике и в высшей степени в диалектике. Это развивалось, и затем было оплодотворено мыслительной силой, поднявшейся снизу, и это то, чем человек овладел прежде всего, но это через само себя не имело никакого содержания. Передавали из поколения в поколение, так сказать, реализм, но подразумевали номинализм и верили в номинализм, и с этим номинализмом завоёвывали прежде всего природу.

Через то, что могла охарактеризованным образом породить ранняя Европа, родилась мысль как таковая, как внутренняя душевная жизнь, как сила мышления, однако не давшая со своей стороны никакого содержания. Это содержание должно быть найдено вовне. С XV столетия этим бессодержательным мышлением завоёвывали природу, внешнюю природную закономерность.

Но в середине XIX столетия начинает обнаруживаться: да, своим мышлением ты овладеешь тем, каковы законы природы, тем, что существует вне тебя, но само мышление прийти к чему-либо из себя не может. — И так постепенно проникались настроением, которое от мышления отделяло всё, что воспринималось не снаружи. С другой стороны проникались религиозной верой, которая не должна была иметь никакого дела с научным познанием, потому что ставшее пустым мышление могло наполнять себя только внешними природными фактами и существами. Вера, с другой стороны, могла наполнять себя только старыми традициями, содержанием давно прошедшей восточной культуры, которая распространилась.

Точно так же было и с искусством. В древние времена искусство считали глубоко родственным религии; религиозные представления переживались в произведениях искусства. Посмотрите, как представления о греческих богах переживались греческими драматургами и скульпторами. Искусство — это нечто такое, что находится во всей структуре мировоззрения и духовной жизни. Эпоха Возрождения уже воспринимала искусство как нечто внешнее.

В XIX столетии мы всё больше видим, как люди бывают довольны, если им хоть раз предлагается в искусстве что-либо, являющееся чистой фантазией, в которой они не должны придерживаться какой-либо реальности, что-либо, не указывающее им на действительность. Как отдельные современные, я бы сказал, затворники стоят тут такие люди, как Гёте, который тогда говорил: «Кому природа начинает открывать свою явную тайну, тот ощущает непреодолимое стремление к её самому удивительному толкователю, искусству»¹. «Красота — говорит Гёте, — это манифестация тайных законов природы, которые оставались бы вечно скрытыми от нас без её проявления»². И это удивительно, как Гёте иначе, чем другие, стремится назад в прошлое, чтобы

¹ «Кому природа...»: Гёте «Максимы и рефлексии», раздел «Искусство».

² «Красота...»: там же.

прийти к некоему содержанию в тот период пустого, наполняющего себя лишь внешним чувственным миром интеллекта. Он смотрел назад на Грецию, на греческий мир. И когда в Риме он ощутил отголосок того, что греческое искусство совершило ещё из всей глубины мировоззрения, он записал такие слова¹: «Здесь необходимость, там Бог». — Из искусства для него открывается то, что он хочет ощутить как духовность мира.

Но всё-таки всё больше и больше получаешь смутное неопределённое ощущение: имеющееся мышление пригодно для внешнего мира, но не годится для того, чтобы из себя самого прийти к внутреннему духовному содержанию. Итак, мы видим, что затем истекает вторая половина XIX столетия. Я хочу сказать, что вчера мы указали на дух первой половины XIX столетия — стоит только взглянуть на *Гегеля* или *Сен Симона*, или даже на *Спенсера*, которые ещё надеялись суметь из того, что они могли пережить душевно, выгащить нечто вроде мировоззрения или хотя бы воззрение на социальную жизнь. Во второй половине XIX столетия люди этого уже не полагали. Но кое-что из того, что породило мысль из бессознательного, продолжало оказывать действие. Почему в смутно сознаваемых сновидениях сельских жителей по всей Европе вплоть до XII столетия действовало нечто от внутреннего решения загадок, от внутренней смыслённости, которые относились к переживаниям во всяческих хитрых загадываемых вопросах? Потому что в это время родилась мысль, размышление, мыслительная работа. В то время это подготавливалось. И теперь мы видим, как во второй половине XIX столетия в мышлении, в конце концов, совсем разочаровались. Мы видим, что повсюду возникают декламации о границах познания природы. И с той же жёсткостью и догматичностью, с которой прежде схола-

¹ он записал такие слова: «Эти высокие произведения искусства созданы людьми в соответствии с истинными и природными законами, одновременно как высочайшие произведения природы: всё произвольное, воображаемое совпадает; здесь необходимость, здесь Бог». Итальянские путешествия (2) Рим, 6 сентября 1787 год.

стики говорили о том, что разум не может входить в сверхчувственное, говорил, например, *Дюбуа-Реймон*¹ о том, что научное исследование не может продвигаться вперёд к сущности материи и сознания. Я сказал бы, что раньше характер установки границ относился к сверхчувственному, ныне же он относился к тому, что должно находиться позади чувственного. Но и во всевозможных других областях мы видим выступающим это явление.

Особенно типичным в этом отношении является *Ранке*, историк второй половины XIX столетия. Однажды он высказался так: История должна исследовать внешние события, и даже в тот период, когда начинает распространяться христианство. Нужно смотреть на то, что происходит тут внешним образом в политических, социальных событиях и в событиях внешней культурной жизни. Но то, что до этого разыгралось через Христа в ходе развития человечества, *Ранке* причисляет к древнему миру, но не во временном смысле, а в смысле мира, стоящего позади мира, поддающегося исследованию. Мы видим, что естествоиспытатель *Дюбуа-Реймон* говорит «*Ignorabimus*» (непознаваемо) в отношении материи и сознания. Исследование природы может идти вширь; но что существует там, где является материя, что существует там, где возникает сознание, тут *Дюбуа-Реймон* устанавливает свои семь мировых загадок, здесь он говорит своё «*Ignorabimus*». И тот, кто как историк действует из того же духа, *Леопольд фон Ранке*, говорит: Всё то, что существует в документах и доступно, историческое исследование может осветить, но позади действующих тут внешних исторических фактов стоят такие события, которые являются древним миром. — То, что в основе исторического лежит так, как для *Дюбуа-Реймона*, то, что находится по ту сторону границ познания природы, это *Ранке* называет древним миром. Здесь внутри заключены тайны Христа, здесь лежат тайны всех народов. Здесь историк говорит

¹ *Эмиль Дюбуа-Реймон*, 1818-1896. Известная цитата звучит: «*Ignorabimus et Ignorabimus*». Об этом в двух речах: «О границах познания природы», 1872г., и «Семь загадок мира», 1880г.

«Ignorabimus». «Ignorabimus» естествоиспытателя, «Ignorabimus» историка — это настроение всей духовной жизни второй половины XIX столетия.

Посмотрите, повсюду, где вы воспринимаете эту духовную жизнь, вплоть до музыки Вагнера¹, до сана священника у Ницше — повсюду появляется это настроение. Один полагает, что должен спастись в определённых музыкальных грёзах, другой страдает в том, что разыгрывается здесь в мире «Ignorabimus». Агностицизм становится задающим тон, агностицизм становится политикой, становится формирующим государство. И если кто-то хочет сделать нечто позитивное, он опирается не на какой-либо гностицизм, а на агностицизм. Марксизм, я вчера уже говорил, как некий стратег опирается на то, что обнаруживает в инстинктах, но не на то, что он стремится собрать во взвешанном. Мы видим, как повсюду духовность оттесняется, что формирующим действительность становится агностицизм.

Так надо понимать современную духовную жизнь. Только тогда это проясняется в истинном смысле, когда выводим её происхождение от IV столетия после Р.Х., когда знаешь, что здесь возникает форма, то, что позже живёт как номинализм, и что всплывает как голый юридический и логический установленный ритуал, и рождается такого рода, как я это показал. Но эта мысль, собственно говоря, рождается всё ещё лишь настолько, насколько её может использовать формализм, насколько её может использовать пустое мышление. Она дремлет в подосновах цивилизованного человечества. Ей необходимо подняться на высоту.

Это то, что учит нас истинному рассмотрению истории, когда мы светом духовного исследования просвечиваем то, что мерещилось человечеству, начиная с IV столетия до нашего времени. Здесь мы можем знать, что является здоровым. Разумеется, в естествознании мысль становится плодотворной, потому что она была оплодотворена как мысль, рождённая описанным образом

¹ Рихард Вагнер, 1813-1883, композитор.

из мыслительной силы человеческой природы. Но теперь во время бедствия, во время крайности человечество должно вспомнить, что мысль, которая вначале должна была лишь оплодотворить формализм, которая должна была только оплодотворить как сила пустого мышления, которое извне воспринимает познание природы; эта мысль, которая впала в естественнонаучный, в исторический агностицизм, эта мысль должна быть усилена сама по себе, должна снова стать созерцанием, должна подняться в сверхчувственные миры. То, что эта мысль существует, что эта мысль уже творила в естественнонаучном познании, но что её собственная сила лежит пока ещё глубоко в сознании развития человечества, это необходимо осознавать как исторический факт, тогда проникнутся доверием к внутренней силе духовности, тогда обратятся к духовности; тогда не из туманной мистики, но из ясности мышления будет основана духовная наука, которая может быть тоже деятельной в мышлении и которая может влиять на социальные и на прочие человеческие организации. То и дело говорится, что история должна стать наставницей, учителем. Не потому она может стать наставницей, что она нам наглядно демонстрирует давнее прошлое, но потому, что она способна выявлять для нас новое из подоснов бытия. По такому новому, по такому созерцанию ищут то, что стремится выйти из этого средоточия. И это может оправдать себя не только из возведения духовно-научного метода, но также и из правильного исторического способа рассмотрения.

Я хотел бы прежде всего это подчеркнуть несколько раз. Я надеюсь, что эти вещи позже можно будет привести подробнее.



II

*Естествознание и
всемирно-историческое
развитие человечества
со времён древности*

Четыре доклада

Штутгарт
с 21 по 24 мая 1921 года



Первый доклад

Штутгарт, суббота, 21 мая 1921 года

В этих докладах я хотел бы изложить кое-что о связях духовной жизни народов и исторических судеб этих народов. И так как для современного человека соответственно всему душевному настроению, владеющему им сегодня, особо важным элементом во всей цивилизации является естествознание, то я хочу с различных точек зрения, из которых может излагаться названная тема, прежде всего извлечь и показать естественнонаучную точку зрения, поскольку поворот человечества к естественнонаучным воззрениям в новое время указывает на глубокие основы во всём историческом становлении народов.

Для этого необходимо сегодня дать некое введение, а в последующих докладах изложить затем исходную тему на основе сегодняшнего рассмотрения.

Если мы направляем взор на историческое развитие народов — и прежде всего мы остановимся на историческом развитии, — то наряду с внешними политическими, экономическими судьбами нам предстают духовные таланты, духовные завоевания и духовные результаты этих народов. И вы знаете, что в настоящее время резко противостоят друг другу два образа мыслей. В прежних докладах¹, прочитанных здесь в Штутгарте, я уже указывал на эти, противостоящие друг другу мыслительные направления. Прежде всего, есть воззрение, которое больше исходит из идеального, насколько мы это можем понимать, и оно считает, что в развитии народов господствует духовное начало, но только в абстрактной форме идей. И в его сознании из такого внутреннего ду-

¹ Например, 26 января 1921 года в докладе «Ответственность человека за развитие мира», GA 203.

ховно существующего вызываются внешние события. Пожалуй, говорят о том, что в истории господствуют идеи, которые проявляются во всей полноте от эпохи к эпохе, причём обычно не уясняют себе по поводу того, в каком расплывчатом отношении к действительно духовно существующему находится такая длящаяся сквозь историю последовательность идей, которые должны быть действительными.

Другое мыслительное направление, пользующееся в настоящее время большим влиянием, подразумевает, что все духовные явления, включая нравы, право, экономику, искусство, религию и так далее, являются только следствием материальных или, как сегодня говорит большая часть человечества, хозяйственно-экономических фактов. Представляют себе, что определённые неведомые силы, о которых не распространяются дальше, вызвали в следующих друг за другом исторических эпохах ту или иную особую экономическую систему, тот или иной способ человеческого сотрудничества, и затем через это сотрудничество, то есть благодаря чисто материально-экономическим процессам, возникло то, что люди признают в качестве идей, что они рассматривают как нравы, как право и так далее.

Можно, если есть желание, для одного или другого воззрения привести, я бы сказал, веские причины. Доказать в том смысле, в каком сегодня постоянно говорят о доказательствах, можно и то и другое; и если кто-то решается затем на первый или второй образ мыслей, то это зависит от того, каков он относительно его общих инстинктов, как он встроен в мир, как его изменяет жизнь через это его встраивание в мир и так далее.

Но оба утверждения: одно, что материальная жизнь есть следствие духовной жизни (я хочу сейчас привести самую общую формулу) и другое, что всё духовное есть следствие материально-экономических процессов — оба эти утверждения относятся друг к другу так, как утверждения: вначале было яйцо, или вначале была курица.

Из всего данного в настоящий момент окружающего видимого мира очевидно, что посредством каких-либо обоснований жизненных принципов невозможно решить, было ли сначала яйцо или вначале была курица, так как в одном смысле совершенно определённо первым должно быть первое, в другом смысле — второе. Если в данный момент обращают внимание только на чисто логическое, то происходит так, что обоими высказанными мной утверждениями можно так же жонглировать, как и с понятиями яйца и курицы. Решение по поводу таких вещей лежит отнюдь не в той области, в которой в новейшее время обычно добывают предпосылки для мировоззренческих вопросов, но — в глубоких подосновах познания. Но прежде чем сможешь подойти к этому, необходимо как раз выяснить, что в следующих друг за другом эпохах человечества выступает нам навстречу прежде всего в одной области — в духовной.

Человек нашего времени определённо склонен мысленно объединять две очень даже далеко для его созерцания отстоящие друг от друга мировые эпохи. Прежде всего человек ощущает себя внутри своего времени со своими воззрениями. Он пытается по возможности формировать своё собственное воззрение в соответствии со своим общим человеческим окружением. В этом отношении ведь существует общее бессознательное стремление нивелировать воззрения людей. Правильным называют то, что распространено общими признанными вовне авторитетами. Говорят: «Истинно то или это», — а подразумевают в действительности, что то или это признано истинными известными авторитетами. Тогда чувствуют это признанное достойным именно просвещённого, действительно цивилизованного человека. По крайней мере, на исторические эпохи, которые ещё не имели этих мировоззрений, оглядываются, как на детские прелюдии того, что сегодня стало до определённой степени совершенным в научном познании и тому подобном. Но в общем подразумевают, что так, как должны мыслить сегодня, люди исторических эпох должны были, соб-

ственно, мыслить всегда. Только они не сразу пришли к этому; они должны были сперва пробиться через всякие мифы и тому подобное к тому, что сегодня является строгим научным методом. И с тем, что представляли себе таким образом по поводу человеческого мышления, продвинувшись в развитии вперёд, связывают далее представления об очень примитивных состояниях культур, в которые люди жили скорее как, я бы сказал, высшие животные, чисто инстинктивно и так далее. Не испытывали много сомнений по поводу того, как происходил переход одного состояния в другое. Стремилась достичь ясности по поводу обоих состояний развития человечества. Но если затем, в частности, спросить, как соединяются оба эти воззрения: воззрение о примитивном человеке и воззрение о человеке, которого сегодня рассматривают как такового, — то всё-таки могут возникнуть сомнения, ибо между этими обоими предполагаемыми душевными настроениями человечества действительно зияет довольно значительная пропасть. Вы можете взять, например, современную историю философии, появившуюся в большом сборнике, и прочитать в качестве первой главы нечто о философии пранародов, то есть тех народов, которые сегодня не принадлежат к цивилизованному миру и которых рассматривают как потомков тех людей, о которых я как раз сказал, что их представляют себе чем-то вроде высших говорящих животных, которые вели, так сказать, инстинктивное бытие. Эта глава о философии пранародов, разделённая, как и положено, соответственно современным категориям, которые вместе с тем принимают, в соответствии с логикой, с теорией познания, с натурфилософией и с этикой, разработана известным и знаменитым *Вундтом*¹ (Wundt). Затем, после того как закончена эта глава, в которой указано как раз на вид инстинктивного мировоззрения самого примитивного рода, перелистываешь, раскрываешь непосредственно следующие страницы и находишь тогда толкование индийской философии, китайской философии и тут видишь: меж-

¹ *Вильгельм Вундт*, 1832-1920; врач, психолог и философ.

ду этой философией пранародов и философией Индии и Китая действительно существует пропасть. По поводу этой пропасти тут ничего не сообщается. Уже у индусов мы видим совершенное мировоззрение, а иные люди в настоящее время даже полагают, что из этого совершенного мировоззрения можно было бы в наши дни многое позаимствовать, так как, по сути дела, оно гораздо значительнее того, что осуществляется сегодня.

Кто теперь изучает главу, написанную Вильгельмом Вундтом о философии пранародов, тот, если он достаточно объективен, чтобы не смотреть на вещи сквозь какие-либо очки, установленные перед его душевным взором именно посредством философского способа мышления современности, действительно чувствует себя в некоей странной стихии. Может возникнуть чувство, что в этих толкованиях Вундта всё сконструировано. Тут реализуется единственное суждение (Apeçus) по поводу того способа, каким сегодня нецивилизованные народы возвещают свой образ мышления через проявление своего языка. Затем следует гипотеза, что коренное население Земли было таким, как эти пранароды, сохранившиеся в этом раннем состоянии, только, пожалуй, несколько упадочном. Рассматриваешь, как возникли находящиеся здесь понятия. Получены они не из опыта, но тот, кто их развил, опирается на то, что в качестве понятий имеют сегодня по поводу причинности, познания, природного основания и так далее, а затем он размышляет о том, как это могло выглядеть в более примитивном состоянии. Затем он переносит это так сконструированное на пранароды.

Ведь сегодня в целом существует мало возможности заглянуть в душевное устройство другого человека. И всё-таки в том, что обсуждается, по сути дела абсолютно нет ничего, позволяющего сказать, что в изложении Вундта вещи как-то возникли из погружения чувств в состояние хотя бы только сегодняшних пранародов! Нет, знаменитый Вундт вертится исключительно вокруг

своих собственных представлений, которые он лишь несколько упрощает и затем приписывает рассматриваемым людям.

И так как сегодня, собственно, толком ничего нет между этими пранарадами, которые должны были остаться здесь, и народами с развитыми мировоззрениями, то исторически мы встречаем вещи, поставленные рядом независимо от того, что это ведь, я бы сказал, по логике вещей оскорбительно после такого описания прачеловечества, какое даёт Вундт в той книге, обнаружить теперь непосредственно высокоразвитое, опирающееся на удивительные созерцания мировоззрение Индии или Китая. Этого проникновения в другой способ мышления сегодня как раз вовсе не существует. Возвратимся сначала от того, что, скажем, привыкли мыслить в XIX и в XX столетиях, к XV и XVI столетиям и затем в средние века. Не ощущаешь себя родственным им, это нельзя понять; поэтому говоришь, что это смутное, мрачное время; что тут человеческая цивилизация определённо была в запущении. Затем идёшь назад к эллинизму. Но в отношении эллинизма получаешь чувство, что к нему можно подступиться, сохраняя те же понятия, какие получил внутри современного культурного общества. Однако, такой тонкий ощущающий человек, как *Герман Гримм*¹, говорит иначе. Герман Гримм подчёркивал, что в действительности с современными понятиями можно идти назад только до римлян. Римлян в общем ещё можно понять; можно понять с современными понятиями то, что происходит у римлян. Но если хочешь дойти до Греции, то уже видишь: что Перикл², Алкивиад³, тем более Сократ⁴ или Платон⁵, или Ахиллес⁶, Софокл⁷ — они

¹ *Герман Гримм*, 1828-1901; искусствовед и литературовед, сын Вильгельма Гримма.

² *Перикл*, ок. 500-429 до Р.Х., государственный деятель Афин.

³ *Алкивиад*, ок. 450-404 до Р.Х., афинский государственный деятель.

⁴ *Сократ*, ок. 469-399 до Р.Х., греческий философ.

⁵ *Платон*, 427-347 до Р.Х., греческий философ.

⁶ *Ахиллес*, 525-456 до Р.Х., греческий драматург.

⁷ *Софокл*, 496-406 до Р.Х., греческий поэт.

относительно современного понимания, по сути, подобны теням, и выступают навстречу как нечто чуждое, когда приближаешься к ним с современными понятиями. Они говорят к нам сюда, как из другого мира. Они говорят так, как если бы сама история у них уже начинала становиться сказочным миром. Так Герман Гримм высказывался об этих вещах. Если исходишь из иной точки зрения, чем Герман Гримм, следует дополнить для того, кто теперь всецело (что как раз не имеет места у Германа Гримма) вжилась в современное естественнонаучное мировоззрение: Мысленно вернуться к римлянам тоже уже нельзя, так что они действительно возникают объективно. Герман Гримм, который не получил естественнонаучного образования, а получил лишь то, что, собственно говоря, непрерывно продолжало жить от времени римлян до современного времени; он ещё мог вживаться в римское время, но уже не в греческое. И кто ничего не знает о наших правовых понятиях, о наших государственных понятиях, которые скопированы с римских, тот ничего не знает о том своеобразном художественном восприятии, которое снова появилось через эпоху Возрождения, и в которую полностью вжилась Герман Гримм; однако, кто жил, несмотря на всё это, в чисто естественнонаучных представлениях, тот поистине не может освоиться в римском мире, даже уже и в средневековье, так же, как Герман Гримм не мог вживаться в греческое. Это первое, что необходимо добавить. Второе, что Герман Гримм не принимал во внимание мир Востока. Он со всем своим рассмотрением мира доходит лишь до Греции. Поэтому он не приходит к тому, к чему он должен был бы прийти в своих предположениях, если бы обращался, скажем, к ведам, к философии веданты. Здесь он должен бы сказать: Если греки нам противостоят как тени, то те люди, чьё духовное настроение обнаружило своё проявление в ведах, в веданте, противостоят нам так, что мы должны воспринимать их даже не как тени, но как голоса из совсем другого мира, из мира, который даже с его теневыми образами уже не сравним с нашим. — Но

это ценно только тогда, когда мы вжились в современный способ мышления и духовное настроение так, что можем понимать их только как душевное содержание.

Это происходит иначе, если прибегаешь к тому способу, который сегодня исключительно абсолютизирован (*zielvoll*). В настоящее время благодаря определённой опутанности бытия именно естественнонаучным образованием являешься почти абсолютно охваченным системой призрачных понятий. Однако, в это время есть возможность проникнуть и вжиться в прошедшую временную эпоху через духовно-научную жизнь. И с духовно-научной точки зрения отдельные эпохи развития человечества абсолютно отличаются друг от друга; да, только исходя из духовно-научных представлений, возникает возможность проникнуться тем, что в качестве своего душевного настроения имело человечество предшествующих эпох в историческом становлении. Благодаря чему же это возможно?

Итак, это возможно следующим образом. Я неоднократно излагал в докладах, что духовная наука основывается на определённом развитии человеческих душевных способностей. То познание, которое мы используем в естествознании и в обычной жизни, которое в современное время мы переносим также на историю и социальную науку, впрочем, даже на религиоведение, я назвал в своей книжке предметным познанием. Это то, что знает конечно каждый человек, принадлежащий к сегодняшней цивилизованной жизни. С помощью чувств рассматривают внешний мир и посредством рассудка комбинируют чувственные восприятия. При этом получают либо полезные жизненные правила и жизненные выводы, либо законы природы и так далее. В этом и состоит то, что называют предметным познанием¹. Этому познанию присуще то, что при нём имеешь отчётливое различие между собой и ок-

¹ предметным познанием: см. Рудольф Штайнер, «Философия свободы» (1894), GA 4 и «Основное направление теории познания мировоззрения Гёте» (1886), GA 2.

ружающим миром. Известно (мы сейчас не будем принимать во внимание различные теории познания и различные психологические и физиологические гипотезы), что сам противостояшь чувственному восприятию как «Я». Посредством своего рассудка, о котором точно знаешь, что активно живёшь в нём, получаешь некий род объединения чувственно данных фактов. Благодаря этому отличаешь активную рассудочную деятельность от пассивного воспринимания. Чувствуешь себя как «Я» в окружении, которое проявляется через чувственный опыт. Другими словами, себя как мыслящего, чувствующего и желающего человека отличаешь от окружения, которое сообщается человеку через чувственное откровение. Я неоднократно указывал на то, что через этот способ познания можно развить другой, например, в своей книге¹ «Как достигнуть познания высших миров?» и в своём «Очерке тайноведения» я говорил, как продвигаются к таким способам познания.

Первой ступенью такого познания, называем ли мы его теперь «высшим», или как всегда (это не имеет значения) имагинативным познанием. Имагинативное познание отличается, по существу, от предметного тем, что оно работает не с абстрактными понятиями, а с образами, которые точно так же насыщены, так же наглядны, как и образы представления, но они всё-таки не преобразованы в абстрактные мысли. К этим образам относишься так, что их, как я часто подчёркивал, порождают и овладевают ими в таком же роде, как и математическими представлениями.

Этот способ подняться к имагинативному познанию имеет вполне определённое последствие для душевного настроения человека. Я определённо напоминаю, что это последствие существует, пока человек находится в процессе имагинативного познания. Ибо когда духовный исследователь находится в обычной жизни, он, как и другие, пользуется обычным познанием, пред-

¹ в своей книге: «Как достигнуть познания высших миров?» (1904/1905), GA 10, и «Очерк тайноведения» (1910), GA 13.

метным познанием. Он находится здесь в том же душевном настроении, в котором находится и другой человек, не являющийся духовным исследователем. Во время духовного исследования, то есть в состоянии, благодаря которому созерцаешь в духовном мире, духовный исследователь находится в мире своих имагинаций. Только эти имагинации не являются сновидениями, но они пронизаны такой же разумностью, как и математические представления. Следовательно, в отношении разумности этого бытия душевное состояние в настоящий момент не изменилось, но, пожалуй, в отношении переживания мира во время имагинативного переживания оно является иным, чем во время обычного переживания. Во время имагинативного переживания оно таково, что человек ощущает себя как одно со всем тем, что развёртывается как его собственная душевная жизнь именно во времени, так что пространство во внимание не принимается, а только время. И поэтому прежде я уже говорил, что со вступлением в имагинативное представление бывшие до сих пор переживания, прежде всего со времени рождения или с определённого момента времени после рождения, стоят перед наблюдателем, как расположенное по времени, но разом воспринимаемое полотно, как временная картина. Только для обычного представления эту вещь трудно помыслить, потому что имеешь дело с картиной, которая не является пространственной и непременно представляется только во времени и которой, однако, в определённом отношении свойственна одновременность. В обычной жизни в сознании имеешь дело всегда с одним моментом. Из него смотришь назад в прошлое. Во время этого момента в пространстве видишь мир вокруг себя и отличаешь себя, существуя в этом определённом моменте, от этого окружения. Это становится иначе при имагинативном представлении. Здесь не имеет никакого смысла говорить, что я живу в определённый момент современности, но если в настоящий момент я созерцаю картину жизни, то я сливаюсь с моей жизнью. Я с таким же успехом существую в моменте, имевшем место десять,

двадцать лет тому назад, как и в настоящем моменте. Становление, обозреваемое здесь, до определённой степени поглощает «Я»; разрастается вместе со своим временным созерцанием, вместе со становлением. Происходит так, как если бы «Я», которое обычно схватываешь и переживаешь только в настоящий момент, расширилось через прошедшее. Это, как вы можете себе представить, связано, конечно, с изменением всего душевного настроения для мгновения, в котором так переживаешь. Имеешь дело с миром образов, внутри которых сам живёшь. Сам себя ощущаешь до известной степени образом в образе. Тот, кто осмысливает это с доброй волей, уже не будет молоть вздор о том, что духовный исследователь может подлежать какому-либо внушению или гипнозу; понятно, что поскольку он является себе абсолютно ясно через образный характер своего переживания, он становится образом среди образов. Но именно потому, что он является образом, он также знает, что хотя в сознании он имеет, прежде всего, образы, но эти образы, как и обычные представления, являются отображением действительности, которую он, однако, пока ещё не воспринимает как действительность, образы которой он созерцает внутри.

Только тогда находишься в состоянии внушения или гипноза, когда имеешь образы и веришь, что эти образы являются действительностью, как внешняя, воспринимаемая органами чувств действительность. Как только уясняешь себе характер того, что переживаешь в своём сознании, речь уже не может идти ни о чём другом, кроме как о владении такими представлениями, как имеешь их в математическом представлении. Но существенным, которое я хочу сегодня особо подчеркнуть, является это растворение во временно-объективном, в становлении, это становление единым со становлением, так что уже, я бы сказал, не держишься всё ещё за настоящее время, но ощущаешь себя существующим в потоке самого события.

Следующей ступенью, которая достигается путём упражнений, тоже описанных мной в названной книжке, является ступень инспирации. Эта ступень отличается от предшествующей имажинативной ступени тем, что более или менее прекращается то образное, которое имеешь пред собой во время имажинативного представления. Сначала его необходимо иметь, если хочешь прийти к правильным представлениям духовной науки, но необходимо также в свою очередь суметь его исключить из сознания; необходимо уметь отказаться от него по своей воле. Но в таком случае надо быть в состоянии нечто удерживать, и это остающееся является именно тем, что проникает сюда из духовного мира. В вышеупомянутых сочинениях я говорил об инспиративном представлении духовного мира. Благодаря ему в духовном мире всё ещё не находишься собственным переживанием. Прежде имел образы, теперь — до определённой степени откровение духовного мира, но самостоятельно противостояшь этому открывшемуся и познаёшь его в его реальности, находясь вне его.

Сегодня я хотел бы особо рассмотреть душевное состояние, в которое приходишь, когда вызываешь в себе произвольно такую инспирацию. Тогда приходишь к некоему отречению от обычного предметного мира. Тогда знаешь, что значит иметь внутри своего тела духовный мир в его откровениях, другими словами, теперь сливаешься не только с временным, но со всем тем, что вне человека является духовно объективным. Уже не чувствуешь различия между бытием мира и бытием «Я» так, как чувствуешь его при предметном познании, но переживаешь «Я» и в этом «Я» мир, разумеется в его конкретном различии и многообразии. В сущности, для этой ступени познания безразлично, скажу ли я: «Я в мире», или — «Мир во мне». Правомерность обычного способа изображения мира прекращается. Предлоги, как например «в» или «вне» можешь использовать только лишь, если отдаёшь себе отчёт, что с ними надо соединять некий другой смысл. Ощущаешь себя излитым во весь мир, не только в становление,

но во всё, что как духовное бытие заново вступило в сознание. Уже не ощущаешь это «вне тебя» и «в тебе». Это то душевное настроение, которое охватывает человека во время инспирации. Нельзя сказать, что его «Я» словно погисло, и это не так, словно истечение его «Я» идентично с подавленным существованием, но само «Я» в полной активности ощущает себя ставшим единым с конкретным, разнообразным, многосторонним миром, который оно теперь переживает.

Так же, как обычно отличаешь себя от своих представлений, желаний и чувствований, несмотря на то, что они существуют в тебе, так и мир как таковой ощущаешь в его многообразии через инспирацию, несмотря на то, что знаешь, что слит с этим миром.

Итак, в настоящий момент развития человечества должны быть достигнуты обозначенные ступени познания посредством таких упражнений, которые я описал в своей книге «Как достигнуть познания высших миров?» и во второй части своего «Очерка тайноведения». Человек должен осознанно подняться к ним. Но от того, что мы осознанно вызываем тут как содержание, мы можем отличать то, чем является в этих состояниях душевное ощущение. Из того, что вырабатываешь здесь, что, наконец, познаёшь, можно различать характер ощущения себя в имажинации и при возникновении инспирации.

Это настроение души я хотел бы описать тут не посредством характеристик абстрактного рода, а исходя из конкретного. Посмотрите, Гёте, после того как он познакомился с Гердером¹, углубился вместе с ним в произведения Спинозы², а кто из вас несколько знаком с биографией Гердера, тот знает, с каким огромным энтузиазмом Гердер относился к Спинозе. Но когда в свою

¹ Иоганн Готфрид Гердер, 1744-1803. Своё почитание Спинозы, в котором он ощутил себя с Гёте единым, он выразил в разговорах, которые опубликовал в 1787 году под заголовком «Бог».

² Бенедикт (Барух) Спиноза, 1632-1677. Рудольф Штайнер подразумевает здесь в нижеследующем в особенности «Этику» Спинозы, дополнительно опубликованную в 1677 году.

очередь читаешь, например, такое произведение, как «Бог» Гердера, в котором он излагает свой характер восприятия произведения Спинозы, тогда бываешь вынужден сказать, что Гердер говорит о спинозизме и из спинозизма совершенно иначе, чем сам Спиноза, философ. Но одно Гердер имеет очень схожим со Спинозой — душевный настрой, исходя из которого он читает Спинозу. Душевный настрой Гердера имеет нечто очень схожее с душевным настроением, исходя из которого написана, например, «Этика» Спинозы. Этот душевный настрой, это душевное настроение фактически есть нечто такое, что перешло на Гердера, и в определённом отношении оно перешло и на Гёте, когда он вместе с Гердером углубился в изучение Спинозы. Но в то время как Гердер имел определённое удовлетворение в этом душевном настроении, Гёте его не имел. Гёте глубоко ощущал¹ это растворение в объектах, это перетекание «Я» во внешний мир, что у Спинозы ведь так величественно трогает, когда он, можно сказать, с полным бесстрастным созерцанием говорит так, как если бы говорила сама вселенная, как если бы он забыл себя и его слова были бы только средством, благодаря которому выражает себя сама вселенная. Гёте тоже вполне мог пережить то, что человек может переживать здесь в объективности, и он, прежде всего, в отношении того, что ощущал Гердер, ощущал подобное, абсолютно подобное; однако он не был удовлетворён, он чувствовал стремление ещё к чему-то другому, и ему, несмотря на всю глубину ощущения, которую он приобрёл благодаря этому, спинозизм казался всё же чем-то таким, что отнюдь не может заполнить, удовлетворить всего человека. Собственно говоря то, что Гёте так ощущал в отношении Спинозы, является лишь другим более глубоким оттенком того, что он имел в пределах более северного мира в отношении всего чувствования. Он ощущал себя неудовлетворённым всем тем, что могла дать доступная ему прежде всего

¹ *Гёте глубоко ощущал*: См. «Поэзия и истина», третья часть, 14 книга; четвёртая часть, 16 книга.

благодаря Веймару цивилизация. И вы уже знаете, как из этого настроения у Гёте, в конце концов, проявилось то, что его понуждало вниз на юг, в Италию. И в Италии он видит прежде всего то, что создали итальянцы на основе греческого искусства. Но в его душе возникает нечто вроде реконструкции греческого направления в искусстве и греческой манеры в искусстве, и можно глубоко симпатизировать всему гётевскому своеобразию того времени, когда читаешь слова, которые он, лицезрея те произведения искусства, благодаря которым его душа чудесным образом пережила художественное творчество греков, пишет своим веймарским друзьям: «Здесь есть необходимость, здесь есть Бог». «Я предполагаю¹, — пишет он — что при творении своих произведений искусства греки действовали по тем же законам, по которым действует сама природа, и на след которых я напал. Здесь есть необходимость, здесь есть Бог». — Тут намёк на произведение Спинозы «Бог», прочитанное с Гердером.

Таким образом, в том, что могло повеять на него из Спинозы, Гёте не ощутил той необходимости, которую он хотел ощутить; он её ощутил в том, что как возрождение греческого творчества возникло перед его душой во время его итальянского путешествия. Из того, что здесь образовалось, у него затем возникла возможность развить свой особый род созерцания природы. Известно, как своё стремление к познанию природы он, до того как отправился на юг, выразил абстрактными лирическими словами в одном гимне в прозе; и видно, как то, что излилось в абстрактных лирических потоках в этот гимн в прозе «Природа», в Италии стало конкретным созерцанием, как, например, перед его душой стоит в сверхчувственно-чувственных образах сущность растения, как теперь он находит прарастение среди разнообразных растительных форм. Это прарастение есть идеально-реальная фор-

¹ *Я предполагаю*: «Я предполагаю, что они действовали именно по тем законам, по которым действует природа и на след которых я напал». Итальянское путешествие, Рим, 28 января 1787 год.

ма, которую можно созерцать только в духе, но которая в этой духовной форме лежит как некая реальность в основе всех отдельных растений. И видно, как отныне возникает предмет его поиска — провести для всей природы перед своей душой эти прообразы, являющиеся одновременно одним и многим. Видно, что его познание восходит к тому, как отдельное растение в последовательности своих листьев сверху до цветка, до плода становится последовательностью преобразующихся образов. Он стремится возникающее фиксировать в образах. Из «Этики» Спинозы, прочитанной им с Гердером, Гёте устремился к чему-то не являющемуся наглядным, но исходящим из другого мира, звукового, из мира, в который можно переместиться с его настроением, если приходишь к бесстрастной созерцательности (Kontemplieren). Но у Спинозы это не было наглядным. Однако в душе Гёте жило стремление к наглядности, и оно определённым образом было реализовано, когда он был побуждён теми образами, которые всплыли как восставшие вновь греческие творения. И оно было реализовано также тогда, когда он смог чудом извлечь первообразы природы, образно претворяя их перед своей душой.

Что же это было, что Гёте пережил здесь одно за другим? Это было то, что является настроением души — уже не содержанием души, не тем, что исследуешь, а настроением души, — с одной стороны, при инспирации, с другой стороны, при имажинации. Ни Гёте, ни Гердер в их время, по-видимому, не имели возможность созерцать в духовном мире, как сегодня это должно происходить посредством духовной науки; но как предчувствие этой духовной науки в них присутствовало настроение, которое возникает особенно сильно, с особой интенсивностью при инспирации и имажинации. Гердер и Гёте, читая Спинозу, чувствовали себя в настроении инспирации, и Гёте почувствовал себя в настроении имажинации, когда он благодаря итальянским произведениям искусства пробился к созерцанию природы. Гёте, исходя из инспиративного настроения спинозизма, ощутил стремление к имажина-

тивному настроению, и то, что Гёте обнаружил как прообраз растения, животного — это ещё не было истинной имажинацией. Гёте не обладал методом получения истинной имажинации. Но то, что он имел, было настроением, которое имеешь при имажинировании. Это настроение он мог в себе возбуждать, не продвигаясь, правда, к истинной, чистой, свободно созданной внутренне имажинации, но переживая в себе чувственно-сверхчувственные образы, опираясь на то, что предложила ему жизнь растений, животного, облачный мир. Он мог находиться в настроении протекания имажинирования, как и при чтении Спинозы он обнаружил себя в настроении протекания инспирации. Он знал состояние души, в котором человек переживает высказываемое им так, что он пользуется словом лишь как средством, чтобы до некоторой степени дать высказаться о мире самим тайнам вселенной¹.

Кто действительно когда-либо ощутил тот переход, который может произойти в душе, когда начинаешь прежде всего читать «Этику» Спинозы как математический труд и потом осваиваешь с понятиями как с математическими понятиями, чтобы затем всё дальше интуитивно подниматься к научному (Scientia), кто так высказывается относительно Спинозы, высказывается так осознанно, как если бы он изучал внутри мира так, что мир выразился бы через него, как через свой мундштук, тот почувствует, что ощутили в Спинозе Гёте и Гердер, тот почувствует, как они жили в настроении инспирации — один, как Гердер, больше удовлетворённый в себе, другой больше со стремлением. И можно сказать, что определённое душевное настроение следует из того, что сегодня предлагают методы духовно-научного исследования для достижения имажинации и инспирации. Но можно проследить и исторически, как, например, Гёте, не имея ещё ни инспирации, ни имажинации, погрузился в это настроение. А теперь пойдём далее и рассмотрим ещё более детально и Спинозу. Если

¹ *Гимн в прозе Гёте «Природа» (Афоризм) ок. 1780 г.; в «Наука природы I. Сочинения» Гёте, том 2, издано под редакцией Рудольфа Штайнера.*

действительно занимаешься историей относительно Спинозы, не так, как часто делают это сегодня историки философии, то Спиноза приводит к своим инспираторам. Это были последыши арабизма, живущие в юго-западной Европе — арабско-семитское мировоззрение. Тот, кто понимает такие вещи, может ещё пережить то, что втекло от каббалы затем в представления Спинозы. Далее через арабизм возвращаешься на Восток и узнаёшь, что проявившееся у Спинозы есть выраженное в понятиях мировоззрение древности. В мире древнего Востока встречается то же самое, что и у Спинозы, только не в интеллектуалистической форме, а как древняя восточная инспирация. Однако инспирация, которая была добыта не так, как наша сегодняшняя, но существовала как природный дар у определённых восточных народов, затем переместилась в Египет и здесь испытала особенно глубокое развитие. Возвращаясь в тот Египет, из которого *Моисеем* были почерпнуты его воззрения, к источнику, из которого черпали греки, мы обнаруживаем уже на высокой ступени готовности то, что перешло в Египет с азиатского Востока. Мы обнаруживаем то, что жило как инспирация, не как сознательная инспирация, но как неосознанная, атаквистическая инспирация, которая имела место как природный дар. До VIII столетия до Р.Х. египтяне настолько инстинктивно жили в окружающем мире, что чувствовали своё с ним единство и то, что они об этом мире узнавали, переживали внутри созерцательно.

И теперь мы приближаемся к тому, в связи с чем Гёте, когда он пережил настроение инспирации, стремился к имажинации. Вначале он увидел это как значительный импульс в искусстве греков. Здесь то, что Гердер ощутил в мире понятий, Гёте во время созерцаний ощутил в мире представлений, как они созерцательно выступают у Спинозы. И пережитое здесь в ощущении Гёте углубил до созерцания природы таким образом, что позже из своего духа он смог высказать такие глубокие слова: «Кому природа начинает раскрывать свою явную тайну, тот ощущает

непреодолимое стремление к её достойному интерпретатору, к искусству». Через искусство Гёте смотрел в течение всего времени на причину имажинации и искал, опираясь на становление природы, то настроение души, которое человек имеет, становясь единым с этим становлением. Это преодоление самого себя и всё же удержание в имажинации, Гёте обнаруживает через искусство греков, но он ищет это не только в искусстве, он ищет это как основу для созерцания природы. И если мы прослеживаем этот особый, так образованный Гёте элемент до его дальнейших выводов, то достигаем совершенно осознанно имажинативного созерцания. Если мы таким образом гётевское попытаемся проследить назад до его истока, как мы проследили Спинозизм, то мы придём к грекам и отсюда далее на Восток. Мы приходим по ту сторону от эллинизма к живущему в становлении мировоззрению так называемых халдеев, которое опять-таки было почерпнуто из персидского мира и из всего азиатского мира. Именно так, как мы смотрим, я бы сказал, сквозь душевное настроение Спинозы на древний Египет, сквозь созерцание Гёте греческого искусства, мы смотрим на созерцание становления, которое жило в древней Халдее. До отдельных деталей можно проследить эту противоположность халдейской и египетской культуры в Гёте и Спинозе.

Ощущая таким образом, можно идти назад в ранние временные эпохи, если не погружаешь себя в то, что сегодня рассматривается как абсолютно правильное, единственно точное, но пытаешься продвигаться к представлениям другого рода, к имажинации, к инспирации. Если познаёшь душевное настроение при имажинации и инспирации, тогда, познавая, можешь вернуться назад в прежние эпохи. Кто ныне читает Спинозу лишь воображая, что мы достигли столь многого и что всё прежнее является лишь детскими представлениями, тот не ощутит, исходя из всего человечества, как в спинозизме продолжает жить в качестве настроения то, что было продуктивного, творческого, инстинктивного как высший расцвет в древней египетской культурной жиз-

ни. Тот не ощутит также, как душевное настроение древних халдеев продолжало жить в том, что воодушевляло Гёте, когда он сказал: «Здесь есть необходимость, здесь есть Бог» или: «Кому природа начинает раскрывать свою явную тайну, тот ощущает непреодолимое стремление к её достойному интерпретатору, к искусству». Кто кладёт в основу лишь современное абстрактное мыслительное содержание, тот не вернётся в ранние исторические эпохи. Отсюда для него и выявляется та пропасть, на которую я указал в начале моих сегодняшних рассматриваний. Лишь тот возвращается в древние эпохи человечества, кто может переместиться в это основное настроение, как оно проявилось у Спинозы и Гёте. Никакой египетский миф, в особенности миф об Озирисе и Изиде, невозможно как-то реально пережить по его содержанию, если не положить в основу это настроение. Люди ещё так смыслены, дают ещё так много аллегорических, символических интерпретаций. Но важно не это, а то, что как человек полностью разделяешь чувства, которые ощущались в древние времена. В таком случае можно в древних мировоззрениях помыслить то или это, выбрать разумную или неразумную символику, этот выбор не имеет значения, а важно переживание основного настроения. Благодаря этому приходишь в то, что было живым в прежние эпохи человечества. Найти то, что жило в древней Халдее, едва ли можно путём исследований современного рода, но это возможно исключительно благодаря тому, что можешь действительно перенестись в настроение имажинации, которое у халдеев существовало в некоем становлении до некоторой степени как настроение мировоззрения инстинктивного рода. И когда приходишь к этим настроениям, в первую очередь понимаешь, какая противоположность существовала между народами, живущими как современники, например, между халдеями и египтянами. Торговые потоки шли из Египта в Халдею и из Халдеи в Египет. Их культурные отношения были такого рода, что они могли переписываться. Всё то, что было внешней жизнью, взаимно поддерживалось некими

установлениями. Внутреннее душевное настроение было у них абсолютно разным. У халдеев жил имагинативный элемент, у египтян — инспиративный. У халдеев жило внешнее созерцание, каким оно вновь активно выступило у Гёте, у египтян жило нечто, вытекающее целиком из внутреннего, душевного, так же, как это потом выявилось на некой высшей ступени из глубины души Спинозы. Это можно проследить вплоть до деталей. Я хочу сообщить одну такую деталь и рассмотреть, как такие детали должны быть поняты сперва на основе таких общих настроений.

Халдеи, собственно говоря, имели широко развитую астрономию. Они развили её благодаря толково задуманным инструментам, но прежде всего благодаря совершенно определённом роду созерцания, которое как раз и было инстинктивной имагинацией. Благодаря этому они пришли к разделению течения времени на день и ночь так, что обоим причислили время по двенадцать часов. Но как же они делили? Они разделили так: длинный день летом — двенадцать часов, короткая ночь летом — тоже двенадцать часов. Зимой они разделили точно так же: короткий день — двенадцать часов, а длинная ночь — тоже двенадцать часов, так что зимние часы днём были короткими, а часы дня летом — длинными. Таким образом, у халдеев в разные периоды года часы имели абсолютно разную долготу периода; то есть, халдеи жили в созерцании становления так, что они внесли становление во время. Живя летом во внешнем мире, они не могли позволить часам протекать так же, как они позволяют им протекать зимой. Дневной час летом был длинным, а зимой коротким, и ночной час зимой был длинным, а летом коротким. Итак, они внесли становление в течение времени. Летом течение времени, само становление казалось им растянутым. Становление было внутренне подвижным, не застывшим внутренне, не застывшим, как оно является в наше время, но у них время было гибким: сегодня в течение дня часы у них становились долгими, в другой раз — короткими.

Как же это было у египтян? Египтяне принимали год за 365 дней. Поэтому им было необходимо всегда прибавлять дополнительные дни к определённым промежуткам времени; но они не могли решиться как-либо уклониться от этих 365 дней. В действительности год длиннее, чем 365 дней. Египтяне в каждом году имели 365 дней. Эта протяжённость года оставалась у них застывшей вплоть до III столетия до Р.Х., и поэтому видимый внешний мир превосходил их возможности. Поэтому изменялись праздники. Например, в определённые времена был праздник, существовавший некогда поздней осенью, перемещённый на раннюю осень и так далее. То есть, египтяне вживались в течение времени так, что они имели некое представление времени, которое во всём их окружении вовсе не было применимо к тому, что существует внешне наглядно. Это значительная противоположность. Халдеи так сильно вживались во внешнее созерцание, что время для лета и зимы сделали гибким. Египтяне сделали время таким застывшим и так переживали то, что переживается субъективно, полностью исходя изнутри, так, что не раз вносили корректировку через добавочный день високосного года, чтобы праздники года согласовывались со временами года, но они позволяли внешним праздникам, следовательно, скажем тому, что было весной, падать на совсем другие даты месяца, в то время как абсолютно внешнее становилось неопределённым. Они не свыкались с внешним миром, а оставались в своём внутреннем. Это является настроением инспирации, которое необходимо иметь, если хочешь прийти к действительному познанию. Египтяне имели его как инстинктивную инспирацию.

В качестве человека, познающего высший мир, надо на самом деле уметь, с одной стороны, быть таким подвижным, какими были халдеи, и, с другой стороны, надо уметь так глубоко входить в своё внутреннее, как это могли египтяне, вследствие чего они застывшую систему времени положили в основу всей своей жизни, даже своей социальной и исторической жизни. Так все-

мирно-исторически приходит к откровению эта противоположность наивного настроения инспирации и наивного настроения имажинации.

И как цельный человек Гёте вначале заново испытал внутреннее переживание Спинозы, я бы сказал, как продолжение ориентализма и египетской культуры. И из этого внутреннего чувствования, где всё является не наглядным, не образным, где смотришь в мир и не узнаёшь вещи, потому что ориентируешь себя на то, что есть внутри души, так что не справляешься с вещами, Гёте пережил стремление к своему полному приспособлению к внешнему миру. Он хотел, ощутив настроение египтянина, пережить в себе как другой полюс настроение халдея. Когда такой человек заново создаёт исторические настроения из своей собственной природы, тогда видишь, что нити тянутся от нового времени в древнюю эпоху, и начинаешь воскрешать различные эпохи через такое рассмотрение.

И это то, после чего ясно: то, что происходило в один или другой промежуток времени, сообщается не только из документов, но учишься как цельный человек переноситься в различные промежутки времени, в то, что люди и народы чувствовали в различные промежутки времени и внутренне переживали, в каком они были настроении души. Из этого внутреннего переживания, из этого особого рода душевного настроения затем вытекает уже их внешняя судьба.

Это будет тот путь, который по поводу вопросов типа «Что существовало вначале яйцо или курица?»), может нас увести прочь и ввести в глубокие области действительности. Это будет тот путь, который однако одновременно показывает нам, как всякий раз, рассматривая действительность, необходимо продвигаться дальше вперёд в отношении того, что дано во внешнем предметном познании.

И если часто подчёркивается, что из истории следует учиться образу действия в современности и в будущем, то сегодня необходимо уже очень настойчиво указывать на способ, как действи-

тельно следует учиться. Учиться так, чтобы ожило то, в чём человек своей душой находился в отжившие эпохи. Через это рассмотрение наполняется та пропасть, о которой я говорил. Благодаря ему мы можем оглянуться на метаморфозы душевных настроений человека различных эпох. И тогда в наше современное душевное настроение могут одновременно излиться огонь и рассудительность, так что мы обнаружим необходимую осторожность при образовании идей, которые нужны для некоторого оздоровления современных социальных отношений. Но образуется также нужный огонь, необходимый для того, чтобы иметь силы в полной сознательности достичь имагинации и инспирации, которые прежде могли образовываться инстинктивно, и выразить их посредством идей.

В этом направлении будет предпринята попытка изложения в последующих высказываниях.



Второй доклад

Штутгарт, воскресенье, 22 мая 1921 года

Если хочешь составить себе убеждение по поводу того, что означает для всего развития человечества естествознание в современном смысле слова, необходимо вернуться к истокам современной цивилизации. Их, как это, вероятно, можно понять, уже исходя из обычного исторического и естественнонаучного рассмотрения, следует мыслить в очень далеко отстоящем периоде времени. И только тогда, когда внимательно рассматриваешь развитие человека, постепенное восхождение его особых способностей уже в современную эпоху, можешь увидеть, как из глубины человеческой души пробиваются вверх способности, которые ведут в жизни и приводят к современному наблюдению природы и к применению этого наблюдения природы в технике.

Если в настоящее время проникся современным научным методом, то существует определённая трудность в том, чтобы провести перед душой совершенно неизвестную всемирно-историческую эпоху по её сути.

Вчера мы в виде прелюдии пытались выйти из современности — разумеется, в широком смысле слова причислив к этой современности *Гердера* и *Гёте* — и найти определённые направления, которые возвращают в древние времена. Мы видели, как одно из двух духовных направлений, так характерное для Гёте, привело назад к египетскому, а другое к халдейскому воззрению. Мы перенесли назад в дохристианские времена, которые можно проследить примерно до начала III тысячелетия до Р.Х., и отметили характерную разницу между характером всего душевного настроения халдейских народов, живших в Передней Азии, и теми египтянами, которых даже внешне исторически ретроспективно можно рассматривать ещё дальше.

Мы видели, что у халдеев существовало воззрение, которое больше живёт во внешнем мире, для которого человеческое понимание (Sinn), так сказать, теряется так далеко во внешнем мире, что само время становится гибким. Это душевное настроение делает необходимым рассматривать дневной час летом как более длинный, чем зимой, в то время как у египтян в течение многих столетий распределение года удерживается так жёстко, как это выявляется из некоего рода вычисления, а не из понимания внешних событий. Принимали год за 365 дней, то есть к 365 дням постоянно прибавляли следующие 365 и не замечали, что вследствие этого в действительности уже не совпадают с предстоящим во внешнем мире течением года: принимая год короче, чем он есть, и просто вычисляя, приходили к противоречию с тем, что воспринимали на самом деле во внешнем мире.

Это показывает важное различие в душевном настроении двух народов, состоящих друг с другом в торговых и духовных связях, то есть внешне имевших близкие отношения. Однако, правильно оценишь такое различие только в том случае, если, продолжая наблюдать, отправишься к началу человеческой цивилизации. Это затруднено вследствие того, что культуры, развивавшиеся во времени друг за другом, в настоящее время, находясь в разных фазах развития, пространственно существуют рядом друг с другом беспорядочно перемешанными. Если сегодня европеец или американец, желающий из своего материализма прийти к духовным представлениям о сущности человека, обратится к современной индийской культуре, то внутри этой индийской культуры он обнаружит высоко развитую духовность, мистицизм, наполненный остроумными понятиями интеллекта. Внутри мировоззрения, выступившего ему навстречу, он абсолютно ничего не обнаружит из того, с чем он познакомился в пределах западноевропейской или американской цивилизации в качестве естественнонаучного мировоззрения. Если он ощутит стремление разузнать что-либо о самом человеке, что ему не может дать современная наука, и если он не примет во внимание то, что может дать ему об этом челове-

ке современная духовная наука, то он захочет углубиться в духовное мировоззрение сегодняшней Индии или, по крайней мере, того мировоззрения, которое сохранилось от относительно не столь давно прошедшей древности.

Но кто несколько вооружён познаниями подразумеваемой здесь духовной науки и таким образом приближается к этому индийскому мировоззрению, тот обнаружит, что из существующего в нём сегодня и из дошедшего исторически от более или менее далеко отстоящего прошлого, говорит нечто, что уже не вполне явно, но всё же выглядит как подоснова, как нечто, поднимающееся из тёмных глубин, разыгрывающееся внутри. Само это разыгрывается внутри языка, но особенно в мире представлений и в мире образов, и должно расцениваться как нечто такое, что должно было проделать много преобразований, прежде чем принять современную форму. Существующее в современной Индии только в самое последнее время получило свой вид, но оно несёт в себе элементы, которые являются древними, и нужны были тысячелетия, чтобы превратиться в то, чем они стали.

Когда идёшь к другим культурам, скажем ближе сюда к переднеазиатским или китайской, тогда обнаруживаешь, что тут происходит нечто подобное, однако возникает чувство, что тут не нужно идти так далеко назад, как в Индии, чтобы понять присутствующее здесь. И рассматривая египетскую жизнь, как она происходит примерно от начала III тысячелетия до Р.Х., имеешь чувство, что исторически содержащееся в документах, выглядит так, что необходимо представить себя в древнейшие эпохи эмоционально, как например мы пытались это сделать вчера; но, кроме того, обнаруживаешь, что прежнее здесь сохранило некий характер верности себе, так что его глубочайшее также проявлено в более позднем, между тем как в Индии наиглубочайшее необходимо искать в начале её развития.

Подобным образом обстоит дело во время греческой и нашей собственной культуры, которая, как мы увидим, начинается примерно с XV столетия. Здесь ведь дело заключается в том, что

хотя для более глубоко видящего древние элементы несомненно развились, но для обычного сознания эти древние элементы едва заметны. В следующих рассмотрениях мы увидим, как обнаруживаются эти древние элементы внутри европейской и американской культур.

Можно сказать, что естественнонаучный элемент, втянутый в современную цивилизацию, по-видимому, так основательно разобрался с тем, что было старым, что это старое должно быть исследовано уже только посредством совершенно определённых методов. Но это всё-таки ещё присутствует. Так на Земле существуют рядом культуры различных эпох. Необходимо очень, очень далеко вернуться назад, если хочешь понять современную индийскую культуру; необходимо лишь ненамного меньше вернуться назад для понимания переднеазиатской культуры и её литературы, несколько меньше для понимания египетской культуры и ещё меньше для понимания греко-римской культуры и так далее. Можно почти полностью оставаться в современности, если хочешь понять нынешнюю европейскую и американскую культуру.

То, что в течение времени развивалось рядом, для нас находится рядом друг с другом; и это, находящееся так рядом, в реальности имеет разный возраст, по крайней мере, прежде всего по внешней видимости, так что пространственное перемешивается с временным; и вначале необходимо найти с точки зрения современности, я бы сказал, методы, чтобы увидеть, от какой современной культуры можно идти назад в древние эпохи, с трудом и, в крайнем случае, окольными путями находя подступ к этим эпохам.

Теперь, как вам известно — и вчера мы видели, каким внешним образом это часто происходит, — вначале к тому, что предлагает история, присоединяется естественнонаучное рассмотрение, так называемое антропологическое или геологическое рассмотрение. Внешнее антропологическое исследование сегодня уже приводит нас назад к очень ранним европейским временам. Конечно, как это выглядит для азиатского человека, об этом ещё мало говорят, но для европейского развития нас возвращают в древние

времена. Мы ведь знаем, что обогатившиеся через геологию антропология и история сегодня говорят о том, что древнейшее население Европы, поистине художественные остатки которого обнаружены в некоторых пещерных находках Испании и южной Франции, насчитывает около тысячи лет; что в удивительной живописи, обнаруженной благодаря этим пещерным остаткам, мы обратили внимание на то, что люди в Европе уже с незапамятных времён должны были жить, обладая определённой культурой, и даже до тех значительных событий, о которых антропология и геология говорят как о европейском ледниковом периоде, в течение которого большая часть европейского континента была покрыта льдом, так что он был необитаем. Такие области, как те, в которых были обнаружены пещерные находки южной Франции и Испании, должны были быть оазисами. Здесь, при обширном оледенении, должны были жить люди, здесь должна была существовать относительно богатая природа и развиваться культура.

Так уже сегодня мы возвращаемся в очень древние времена жизни европейской цивилизации. И здесь до известной степени соединяется то, что может дать внешнее исследование, с тем, что может быть сказано духовной наукой. Духовная наука ведь может исходить только из того, что могут исследовать развитые душевные способности человека, что можно выявить через импацию и инспирацию; она может говорить о том, что можно сознательно внутренне созерцать. Тут следует сказать, что в отношении того, что может быть исследовано посредством внешней истории, через духовное исследование можно, по сути дела, более или менее познать лишь духовную часть развития, менее то, что произошло во внешней природе. Но благодаря этому духовному исследованию можно вернуться назад до тех времён, которые видели человека и его окружение ещё совсем при других условиях, чем условия ко времени европейского оледенения.

Менее всего задачей именно этих докладов будет уклоняться в такие древние времена, в которые человек жил при других условиях и совсем в других областях Земли, чем позже; но необходимо вы-

звать некое чувство того, насколько оправдано указывать на такие сверхчувственные познания, которые могут проследивать историческое человеческого развития даже вплоть до ранних эпох.

Но всякий раз, когда мы, приблизившись к тому, чем является внешняя история, углубляемся тем взором и тем ощущением, которые могут быть добыты из духовной науки, мы можем нечто пережить по поводу хода развития цивилизованного человечества. С точки зрения внешней антропологии и внешней геологии и истории можно согласиться с тем, что, если вернуться назад примерно на десять — пятнадцать тысячелетий, то можно обнаружить как раз совсем другой род жизни, чем в современной цивилизованной Европе. Можно добавить, что на это время, примерно на последние десять — пятнадцать тысяч лет, приходится развитие европейского, азиатского и по существу древнего американского человечества.

Но то, что существует в документах, должно быть освещено совершенно особым способом, который может быть добыт через духовную науку. Здесь, конечно, надо сказать: Если из таких рассматриваний, которые вчера я представил вам в виде введения, овладеешь возможностью вернуться назад из современности в прежние душевные настроения, то живущее сейчас рядом можно определённым образом созерцать относительно его древности в правильном роде. В таком случае, разумеется, взгляд вначале направляется на индийские области.

Интерпретирование в области того, что ещё живёт здесь удивительно остроумным образом, ведёт назад в те времена, когда возникли великая, могущественная индийская философия и поэзия вед. Но если даже позволишь действовать на себя поэзии вед, философии веданты и индийской философии йоги, то ощутишь, что для понимания того, что ещё существует в своём последствии рядом с нами здесь на Земле, необходимо вернуться назад в очень ранние времена. И потом, когда сравниваешь это с тем, что ещё существует в культуре, скажем, например, с нашим европейским способом логически мыслить или с греческим спосо-

бом образования мыслей, тогда повсюду находишь, что современная европейская цивилизация относительно индийской выглядит, как правнучка, внучка, как дитя, которое живёт одновременно рядом с отцом. Это индийское находится здесь, как поставленное в очень древние времена, но одряхлевшее. В этой дряхлости, ещё проникаешь в суть того, что некогда в древние времена проявилось как высшая духовность. А это видно именно по его упадку, по этой дряхлости, это видно так, как видны в ребёнке определённые состояния отца на ранней ступени этого отца, но иначе, потому что эти состояния переживаются в более поздний период времени. Если, например, вы представляете себе некоего человека, который был ребёнком в девяностых годах XIX столетия, и переведите взгляд с него на его отца или вовсе на деда. Вероятно, дед был ребёнком в сороковые, пятидесятые годы XIX столетия; и он провёл детство в иных условиях, чем ребёнок в девяностые годы, который знал, собственно говоря, уже совсем другие вещи, чем дед с его наивной детскостью в сороковые годы. Именно когда усваиваешь взгляд на нечто такое в становлении народа, тогда предстаёт современная европейская цивилизация или даже греческая цивилизация, насколько мы можем проникнуть в них, как позже рождённые относительно того, что было рождено ранее, как индийская цивилизация, но что сегодня уже выступает нам навстречу, будучи дряхлым. Можем ли мы проникнуть чувством в это индийское, ставшее сегодня дряхлым, в это, собственно говоря, бывшее уже старым ко времени поэзии вед и философии веданты? Но если мы имеем воспитанное духовной наукой душевное настроение, чтобы созерцать более раннее из более позднего так, как можно, имея для этого взгляд, созерцать детство, исходя из постаревшего человека, то в таком случае приходим к созерцанию, разумеется, тоже через древнеиндийское. Однако тогда всё же говоришь себе, что это индийское вне сомнения было такой культурой, которая в корне отлична от нашей культуры. Эта культура должна была быть целиком пронизана духовностью и должна была понимать человека в

высшей степени как духовное. И когда рассматриваешь разнообразие того, что выступает навстречу именно в индийском, применительно к поэзии вед с их образностью, которая остается, однако, в лирическом элементе, к остроумной философии веданты и усердной философии йоги, тогда говоришь себе: Здесь в течение времени культура смешалась с культурой; здесь когда-то просто должна была существовать древняя культура исключительно духовного рода. Но тогда кроме этого должно быть извлечено то, что было уже менее духовно, и что затем нашло своё воплощение в поэзии вед. Далее должно было найти воплощение то, что всплыло в усердной философии йоги. Это всё не может быть извлечено из одного народа. Здесь без разбору передвигались народы с различными задатками. Один принёс учение йоги, другой — поэзию вед. Эти народности уже заставляли древнеиндийское, которым они затем пропитывались, из чего они брали то, что было зрелым и старым, но умершим в человеке. Вторгающиеся народы подходили со свежей кровью; они формировали то, что люди, находившиеся в упадке, не могли развивать дальше. И так продолжалось дальше. Таким образом постепенно осуществлялось современное положение; и затем будешь уже не очень далёк от того, чтобы сравнить древнюю индийскую культуру с тем, что существует как пережитки в местности, в которой развилась современная цивилизация. С древнеиндийскими людьми можно сравнить тех людей, которые могли бы нарисовать удивительные картины, появляющиеся здесь в Западной Европе, эти своеобразные картины в их, я бы сказал, производящей глубокое впечатление творческой манере. Если видишь эти картины и если можешь переместиться в то, что переживает человеческая душа, осуществляя именно такие картины, то приходишь к тому, чтобы сказать себе: Да, пожалуй, эти картины содержат нечто очень примитивное, порой нечто подобное тому, что рисуют современные одарённые дети — но всё-таки ещё и нечто другое. Рассматриваешь эти картины и видишь, как люди жили в определённой любви к окружающей их внешней природе; и видишь, я бы ска-

зал, что нарисованы они людьми, которые не просто прикинули глазами, как они должны вести линии, как должны нанести краску, но которые из своих внутренних переживаний создают, рисуют то, что глубоко сидело, я бы сказал, в их теле.

Когда сравниваешь это с тем, что скрылось в древнеиндийской культуре, тогда всё-таки обнаруживаешь некое родство. В Западной Европе вещи возникают примитивно, и это остаётся примитивным в настоящее время; по ту сторону в Азии, в южной Азии, это продолжает развиваться дальше, потому что это всегда оплодотворяется другими племенами; и это поднимается в развитии до философии веданты. Если бы я изложил эти вещи духовнонаучно, как я это делал неоднократно, то вы увидели бы, что тут к этим вещам можно подойти ещё с совсем другой конкретностью. Но сегодня я хочу вещи постигать прежде всего так, как они даются деятелю духовной науки, когда он принимает во внимание также и внешние документы. Но к ним не приблизишься так, как сегодня привыкли подходить к этим вещам с расплывчатыми (*weitmaschigen*), далеко отстоящими друг от друга понятиями, которые усваиваются при грубом естественнонаучном рассмотрении. Чтобы этого достичь, необходимо, я бы сказал, свои понятия сделать такими подвижными, такими пластичными, какими вы их увидите при рассмотрении, которые я хочу представить вам сегодня. Разумеется, нельзя показывать связь между пещерной культурой Западной Европы и индийской культурой так же, как доказываешь подобие треугольников, но достоверность в этом не столь мала, если только хочешь принять участие в этих вещах и если только вернёшься назад в душевное настроение, на которое было обращено внимание вчера.

Кто с этой точки зрения углубляется в эти понятия, в удивительные понятия философии веданты, тот, целиком переместившись в абстрактно-духовное, до известной степени вполне видит в них характерные линии росписей в пещерах Испании и южной Франции. И поэтому, даже исходя из внешнего исследования, для него не будет необычным высказывание духовной науки о

том, что самым одарённым оказалось в древней Индии общее коренное население, которое следует искать примерно в начале VIII тысячелетия до Р.Х., и которое постепенно распространилось по обитаемым местностям Европы, Африки и Азии и сообразно с различными жизненными условиями образовало эту древнюю культуру, внутри которой жили ещё полностью во внешней природе. Там обнаруживается то, что обычно приходит к выражению только примитивно. Затем продолжило дальнейшее развитие то, что привело людей в такое удивление, как например культура Крита. Она возникла на юге Европы. Однако по ту сторону в Азии это развивалось как праиндийская культура, продвигалось всё дальше и дальше и оставалось, так сказать, жизнеспособным вплоть до глубокой старости, но расцвет её пришёлся на время, когда возникли веды и философия веданты, а потом и философия йоги и другие философские образы мыслей. В этом индийском перемешано без разбору очень много того, что образовалось в разные времена и что сегодня живёт рядом друг с другом.

Если вы всмотритесь более детально в то, что заявляет о себе в праиндийской культуре, то должны будете сказать, что всё это указывает на такой душевный настрой человека, к которому не придёшь сегодня с помощью внешних средств.

Вчера я говорил о том, что можно продвигнуться к имажинативному представлению, и если делаешь это сознательно, то получаешь некое понятие о том, что ещё не осознанно, а инстинктивно переживал такой человек, как древний халдей или более поздний египтянин. Их душевное настроение было как раз совершенно другим, чем у современных людей.

Благодаря восхождению к этим имажинативным представлениям сам становишься образом, сливаешься с образностью и вживаешься в становление. Так например, халдеи жили в становлении. Но, с другой стороны, поднимаясь к инспирации, учишься также познавать, как преодолевать разделение между внутренним субъективным и внешним объективным; в определённой мере чувст-

внешней себя единым со вселенной, чувствуешь себя внутри вселенной так, что говоришь себе: «То, что возвещается через тебя, это голос, язык самой вселенной; ты соглашаешься быть лишь членом во вселенной и дать миру открываться через тебя». — В настоящее время мы осознанно достигаем этого в инспирации. В некий поздний период египтянин переживал это инстинктивно. Но это ведёт нас дальше назад во времена, которые как сравнительно хороший документ представляет выступающая нам навстречу китайская культура. Конечно, то, что изображается нам как такое, это уже более поздний продукт, но точно так же, как в индийской культуре проявляются древние ступени, ступени детства, так и в китайской проявляются первоначальные древние ступени цивилизации. И если мы вернёмся в особенности к *одному* представлению, то довольно правильно почувствуем, как в этом китайском населении живёт инстинктивная инспирация. Сегодня посредством духовно-научного метода достигается осознанная инспирация. В китайском изживается более или менее инстинктивная инспирация, то есть их переживания существуют как подоснова того, что сегодня передано китайской литературой. Тут нас, разумеется, возвращают к человеческому созерцанию, благодаря которому человек чувствовал себя членом всей вселенной. Как сегодня мы говорим о трёхчленном человеке¹: человеке головы, человеке конечностей и среднем ритмическом человеке — и через инспирацию исследуем их суть во всей их глубине, так предки современного китайского населения когда-то жили инстинктивным инспиративным познанием о чём-то подобном. Однако, это познание относилось не к человеку, но, так как человек был членом всей вселенной, оно относилось ко всей вселенной. Как мы ощущаем свою голову, так китаец ощущал то, что он называл «ян». Если мы хотим рассмотреть свою голову, мы ведь обычно не можем её видеть, в крайнем случае, мы чуть-чуть ви-

¹ Как сегодня мы говорим о трёхчленном человеке: См. Рудольф Штайнер «О загадках души» (1917), GA 21, глава IV/6, «Физические и духовные зависимости сущности человека».

дим кончик носа, когда обращаем на него глаза. Равно как мы можем видеть и другие поверхностные части своего организма, рассматривая свой внешний вид, а голова до известной степени может быть осознана только духовно, так осознанным у китайца было нечто, называемое им «ян». И под этим «ян» он подразумевал пребывающее наверху, духовно себя расширяющее, небесное, сияющее, творящее, активное, дающее. И он не различал самого себя относительно того, что жило в его голове, в этом его «ян». Как мы, отличая человека от окружающего мира, ощущаем человека конечностей, человека, который передвигается во время работы, знакомит нас с нашим окружением, так китаец говорил об «инь», и этим он подразумевал всё то, что является тёмным, земляным, что является воспринимаемым и так далее. Мы говорим сегодня, что в своего человека обмена веществ и конечностей мы принимаем внешние вещества; посредством своего человека конечностей и обмена веществ мы связываем внешние вещества с нашим собственным существом, и через нашу головную организацию мы воспринимаем явный мыслительный элемент. Но между ними находится всё то, что определённым образом организует этот ритм между головой и человеком конечностей и обмена веществ. Этого достигает ритм дыхания и ритм циркуляции крови. Как мы ощущаем и познаём человека, так когда-то китаец видел всю вселенную: вверху — творящее, ярко светящее, небесное; внизу — земное, тёмное, ощущающее; и уравнивание между обоими — то, что образует ритм между небом и землёй, который он ощущал, когда на небе ему являлись облака, когда вниз капал дождь, когда нисходящее на землю снова испарялось, когда растения, исходя из земли, вырастали навстречу небу и так далее. И во всём этом он ощущал ритм верха и низа, и называл он это «тао». Так он получал воззрение о том, с чем он срастался. Ему это представлялось в этой трёхчленности. Но он не отличал себя самого от всего этого.

Потом это воззрение выступает нам навстречу изменённым в Передней Азии. Во всём том, что именно из области Персии мы

передали как древнейшую культуру, и что проявляется у китайцев, когда-то должно было иметь совсем другое развитие, которое потом видоизменилось в то, что передано в противоположности между Аура Маздао или Ормуздом и Ариманом: ярким, сияющим Богом света и тёмным, мрачным Ариманом, — между которыми, развёртываясь в ритме, изображается мир.

Разница между тем, что когда-то должно было быть индийским, и тем, чем оно стало потом, полностью видоизменившись в китайском населении, и что как подоснову ощущаешь также в некоторых переднеазиатских культурах — в моей книге «Очерк тайноведения» я называю это древнеперсидской культурой¹ — была такова, что индийское население ещё не различало между верхом и низом, между небом и землёй, что оно ещё не говорило о субъективном во внутреннем человека и объективном во внешнем мире, и что оно ещё не отличало во внешнем мире то, что больше является духовно-светлым, от того, что больше является физически-тёмным, между тем как в более позднее время, в древней Персии, это было различаемо, и взаимодействие обоих мыслилось через посредство «тао» или через что-то, создающее именно ритмическое выравнивание.

Что же тут произошло? Вследствие чего человек оставил ту древнюю ступень, на которой он ещё не отличал духовно-светлое от физически-тёмного, и благодаря чему он перешёл к пониманию такой противоположности, такой полярности и дуализма?

И вот тогда, когда мы внимательно рассматриваем то, что существует в документах, если мы позволяем действовать на наше собственное душевное настроение чувствам, которые живут в этих документах и преданиях, мы приближаемся к пониманию: в те древнейшие времена человек непременно был в такой связи с внешним миром, что имел мало возможности взяться за дело в этом окружающем мире. Хотя для наших, конечно, соответст-

¹ *древнеперсидской культурой*: Второй послеатлантический культурный период. См. Рудольф Штайнер «Очерк тайноведения» (1910), GA 13, глава «Развитие мира и человека».

вующих воззрений он жил тут, с одной стороны, на высокой духовной ступени, но, с другой стороны, наоборот — всё-таки в состоянии животной невинности. Ибо всё, что он переживал тут в единстве с вселенной, и что потом позже брахман мыслил выдохнутым, это было ведь инстинктивным.

Всё это было возможно лишь для человека, не прилагавшего рук к внешней природе и встроившего себя в неё, я бы сказал, как животное, как птица, для человека, который берёт тут то, что ему предлагает для питания природа, и который свою пищу не зарабатывает себе, а, в крайнем случае, добывает её себе, как птица её себе налётывает (*erfliegt*), то есть который живёт в полном согласии со всеми царствами природы и простирает также свою любовь на все царства природы.

Если полным человеческим познанием таким образом углубляешься во всё это, то подходишь непосредственно к тому, что видишь: то, что ещё живёт в индийско-восточном мировоззрении как любовь к животным, как любовь к растениям, происходит из всеобщей любви, которая пока никакому существу не сделала что-либо, и которая поэтому ещё не может прийти к тому полному пробуждённому сознанию, в котором человек существовал позже, но это жило в некоей духовности, инстинктивной духовности, однако в определённом смысле духовности более высокой, чем была греческая и наша сегодняшняя, но она жила в невинном состоянии в отношении природы, любила эту природу, ничего не уничтожала, и даже растения, которыми жили люди, брала для себя лишь так, что не сеяла их специально, но брала прежде всего то, что предоставлялось диким образом. С помощью такого рассмотрения смотришь назад на людей, населяющих южные азиатские области примерно до VIII тысячелетия. Затем позже наступило нечто, вызвавшее в человеке осознание коренной разницы между верхом и низом, между духовным, которое не можешь изменить, в которое нельзя войти, и которое наверху, и физическим, которое можно обрабатывать, с которым можно иметь дело. Примерно в начале VI тысячелетия наступает некое измене-

ние — оно прослеживается в упадочных остатках, — благодаря которому люди то, с чем они могут обращаться, могут изменять, когда видят его несколько иначе, и оно находится в их власти. Они начинают приручать животных, из диких животных делают домашних, и становятся земледельцами.

Большой коренной перелом проявился с VII по VI тысячелетие дохристианского времени, когда люди начали обрабатывать природу и благодаря этому отличать природу от того, что они не могут обрабатывать, что светит вниз только как сияющее, сверкающее на то, что обрабатываемо и форма чего может ощущаться человеком. Однако не только человек является тем, что действует таким образом, придавая форму; человек делает инструменты, берёт свою примитивную кирку, являющуюся ведь тем инструментом, который предшествовал плугу — вероятно, вначале земледелием занимались женщины, — и которым он производил ручную обработку почвы и сеял; но он также видел, как то, что земля может воспринимать форму от него, так и то, что весной она покрывается растениями не только благодаря ему и что осенью растения снова погибают. И земля может воспринимать свою форму, как от человека, так и от того, что светит ему вниз из мирового пространства; и он приходит к разнице между светом и тьмой, между духом и материей.

Всё это развивалось в таком роде, что человек вначале учился различать внешний мир, обрабатывая природу, становясь земледельцем, скотоводом. Глядя на персидскую культуру ещё позднего периода, видишь, как всё ориентировано на земледелие. Смотришь на связь с этим того, что обнаруживается в Авесте¹, и видишь прогресс относительно индийской культуры.

Но всё это развивается так, что вначале человек ещё ничего не знает о себе самом; он идентифицирует себя с внешним, до известной степени он всецело пребывает в инстинктивной инспира-

¹ что обнаруживается в Авесте (*Avesta*): литература Заратустры на иранском языке и собранная при сасанидских королях после 200 г. после Р.Х. Происходит из Ирана и возвращается к древним тысячелетним традициям.

ции; и от этой инстинктивной инспирации он переходит к более позднему настроению души в то время, когда в начале III тысячелетия в Передней Азии появляется образная культура халдеев, о которой мы можем сказать, что человек уже находится так далеко, что различает не только верх и низ, но вдаётся в подробности звёздных образов, изобретает всяческие инструменты, водяные часы и так далее. Но если мы остаёмся в пределах халдейского населения, то повсюду обнаруживаем, как сильно человек живёт во внешнем мире, как трудно он, так сказать, получает внутреннее переживание.

В Египте мы видим другое. Мы видим, что халдейское население, по сути дела, возникло позже, чем египетское; египетское население мы можем проследивать назад дальше, однако, проследивать его мы можем, прежде всего, до того времени, к которому мы должны также добавить древнюю персидскую культуру с её метаморфозой китайского, где различали верх и низ. Но именно в начале III дохристианского тысячелетия мы видим мощный коренной перелом как раз внутри египетской культуры. Как мы видели такой коренной перелом в возникновении домашнего скотоводства и земледелия, так же примерно в начале III тысячелетия мы видим следующий радикальный перелом. Мы приходим к перелому в таком виде: мы видим, как в Египте в более позднее время развивается строительство пирамид¹. Египетскую культуру мы можем сегодня проследить назад исторически и дальше, когда распространяется строительство пирамид. Строительство пирамид возникает как раз в начале III тысячелетия, но мы можем проследить египетскую культуру дальше назад. Эта египетская культура простирается вплоть до времени Менеса² до III тысячелетия. Здесь не строятся огромные пирамиды. Мы видим, что в

¹ *развивается строительство пирамид*: Самая древняя пирамида – надгробный памятник короля Djoser ок. 2650 г. до Р.Х., в Sakkara.

² *до времени Менеса*: Менес, самый древний исторически известный король Египта, 2850 г. до Р.Х. Он объединяет Нижний и Верхний Египет. Первая и вторая династии считаются от 2850-2650 гг. до Р.Х.

Египте одновременно со строительством пирамид возникает нечто, устойчиво указывающее на то, что египтяне переживают некое запечатление всего состояния сознания. Несомненно, должны были существовать для строительства пирамид мощные инструменты. Эти инструменты могли появиться только из некоего способа обработки металлов, а эта обработка металлов в свою очередь — только из определённого знания внутренней структуры металлов.

Мы видим то, что позже назовут химическими познаниями, появившимися у египтян в примитивной форме; другими словами, мы видим, как человек начинает перемещать своё внутреннее в интенсивную деятельность, и как он всё-таки ещё не осознаёт того, что это внутреннее здесь существует. Но то, как человек замечает силу этого внутреннего, нам предстаёт главным образом тогда, когда мы с определённой точки зрения обращаем внимание на высокоразвитую египетскую фармацевтику. Оно, разумеется, является чем-то совсем другим, чем наша фармацевтика (*Arznei-kunst*). Для тех болезней, которые существовали в Египте, в древнем Египте, собственно говоря, уже были врачи-специалисты, особенно глазные врачи. Тамашняя медицина прибегала к помощи так называемого храмового сна. Больных приводили в храм и погружали в некий род сна, при котором они впадали в грёзоподобные состояния. То, во что они там погружались, изучал в его характерной образности учёный-жрец, толковавший такие вещи. В происходящем они находили внутреннюю драматургию сновидения, в характере образов видели, следуют ли тёмные образы за светлыми, светлые за тёмными и так далее, в первую очередь искали нечто, указывающее на патологию человека. С другой стороны, из особой конфигурации сновидений они находили указание на лекарственное средство, которое надо было применить. Из такого рассмотрения того, что человек переживает внутри и что выступает перед внутренним взором в образах сновидения, люди в Египте изучали внутреннее телесное состояние больного человека.

Это, как мы видим, происходит по времени параллельно с тем, что развивается там в Халдее. В Халдее люди больше жили во внешней созерцательности. Они изобретали инструменты, например свои удивительные водяные часы, которые пришли из образности их душевного характера. Они так сильно жили в образности, что видели время в изменённых образах. Здесь образность была скорее внешней стихией, в которой жили люди. У египтян образность была чем-то, что постигается во внутреннем человеке, что постигается изучением её даже в форме сновидения; короче, мы видим здесь промежуток времени, в котором человек уже не чувствовал себя только членом всего мира, но в котором человек извлёк себя из мира, индивидуализировавшись двумя способами — халдейским и египетским. И мы видим перелом при наступлении образного созерцания инстинктивной имажинации, которая двойко выступает нам навстречу: в одном роде по ту сторону у халдеев и иначе по эту сторону у египтян.

И мы видим, как в начале строительства пирамид, которые ведь по своим массам и геометрическим соотношениям основываются на созерцании массы в проявлении человека, на проявлении внутренней силы и угадывании чужьём этой внутренней силы, мы видим здесь, как выявляется третья культурная эпоха, культурная эпоха, в которую инстинктивное имажинирование придаёт развитию человечества особые оттенки. И мы видим, что в течение всего этого периода социальное положение выявляется как неизбежное следствие того, что выступает тут как настроение души. Изучая социальное положение древней Индии, мы обнаружим, что тут люди живут совместно миролюбиво.

В древней Персии мы видим, как человек, вступая в борьбу с природой, воспринимает некий род воинствующего элемента; и мы видим, как этот инстинкт воинствующего переживается в его имажинациях. И так как у человека захватывается его глубочайшее внутреннее, так как это инстинктивное захватывание человека в отношении себя самого не может выступать иначе, кроме как в эмоциональном, в воспитании воли (*im Willensartigen*), в чело-

веке вырабатывается тот импульс силы, власти, который изживается в сооружении гротескно больших пирамид, которые являются жилищами умерших и одновременно должны свидетельствовать о внешней власти тех, кто управляет. Мы видим, как всплыло сознание власти, видим и то, как теперь из других областей вмешиваются чуждые народности, как эта другая кровь вносится в то, что здесь в качестве имажинативного, инстинктивного изживается также и в социальных положениях; мы видим, как такие народности приходят больше из Внутренней Азии и смешиваются с другими. То, что они вносят, связано с этим чувствованием себя теперь больше человеком, с чувствованием себя человеком, отделённым от окружающего мира.

У египтянина к определённому возрасту это так возросло, что он видел себя божественным человеком; он так сильно чувствовал своё самосознание, что всех других рассматривал как варваров и только тех, кто мог жить во внутренних образах, картинах, признавал за людей. Тут видно восхождение интенсивного осознания значимости и это возникновение интенсивного осознания значимости человека идёт параллельно с событием, которое связано с этим духовным настроением.

При изучении законов *Хаммурапи*¹ мы обнаруживаем, что он среди укрощённых домашних животных ещё не приводит лошадь. Но она появляется в культурной жизни сразу после него. Конечно, *Хаммурапи* приводит осла и быка, и какое-то время после него лошадь вначале называют в документах «ослы горной страны». Лошадь называют ослом горной страны, потому что её перевезли из гористого Востока. Народы, продвигавшиеся из Азии в Халдею, привели с собой лошадь, и вместе с этим появился тогда воинственный элемент. Мы видим, что этот воинственный элемент вначале родился в древнее время; но мы видим его развивающимся дальше, когда, кроме других животных, приручили и лошадь. И это, кроме того, связано с душевным настроением

¹ *Хаммурапи*, 1728-1686 до Р.Х., король Вавилона.

тогдашнего человека. Можно сказать, что раньше человек не садился на лошадь, пока не пробудился до той степени самосознания, каким оно проявлялось как образное представление халдея, каким оно внутри проявлялось в сновидческой жизни египтянина, и он до известной степени укрепляет себя как индивидуальность благодаря тому, что привязывает к себе животное в его собственном движении. Внешние отношения развития человечества так глубоко связаны с метаморфозой душевного настроения в следующих друг за другом эпохах, что можно сказать: с одной стороны строительство пирамид и с другой — укрощение лошади; при внешнем рассмотрении они отражают третью культурную эпоху, египетско-халдейскую, а внутренне эта эпоха связана с возникновением инстинктивного имажинативного переживания.

В Египте сравнительно рано погибает то, что возникает в течение периода пирамид как высокая культура, которая, однако, обнаруживается всецело сновидчески имажинативным образом. Эта культура забрезжила в начале III тысячелетия и, собственно, погибает после четырёх столетий. Душевное настроение, лежащее в основе этой культуры, после того как сама она начинает погибать, продолжает жить дальше по ту сторону Азии, продвигаясь в Переднюю Азию, Малую Азию, переходит на европейский континент и существует так, как оно переживается там, всё ещё отчётливо ощущаясь и в том, что приходит из Малой Азии, из древней греческой культуры. Оно ещё заметно в песнях Гомера и в их мировоззрении. Но, подходя к песням Гомера, мы приближаемся уже к коренному перелому. То, что как мировоззрение лежит в основе песен Гомера, ещё вполне показывает образное, имажинативное представление, ещё то созерцание человека, которое входит в образное. *Гомер*¹, изображая *Ахилла*² и *Гектора*³, — за исключением того, что в картинах, которые выглядят внешне, обозначен образный элемент, когда, например, говорит: «бис-

¹ Гомер, IX столетие до Р.Х., греческий поэт, автор «Илиады» и «Одиссея».

² Ахилл, сын Пелея и Фетиды, великий герой Греции в битве за Троию.

³ Гектор, сын Приама и Гекубы, погиб во второй битве с Ахиллом.

троногий Ахилл, Гектор, герой с подпрыгивающим султаном на шлеме» — показывает представленное так, что для постижения его своеобразия надо видеть пластично внутренним взором.

Во всём настроении Гомера мы видим ещё нечто от халдейского. Это становится иным, когда подготовилась та греческая культура, которую мы обнаруживаем потом у *Эсхила*¹ и *Софокла* в греческой пластике, и мы можем отличать её от древней благодаря тому, что замечаем, как сильно жил в Греции импульс понять человека в его собственной человечности. Когда мы рассматриваем то, что у халдеев было образным, то уже видим, как здесь в образности возникло пластическое созерцание, и видим это главным образом у одного из тех народов, которые, по крайней мере, по местности были ближе халдеям — у шумеров. Однако мы видим, что этот народ так же, как египетский, только на пути к тому, чтобы изображать человека внешне. А потом в Греции мы находим как в драматургии, так и там, где драматургия переводится в область пластики, как должны там постигать человека в его внешнем откровении. Человек третьего периода, пережив свои глубинные инстинктивные силы, я бы сказал, почувствовал себя сильным. В Египте это произошло, когда он построил пирамиды, и тут до определённой степени его силы при строительстве пирамид развились в исполинские, а у некоторых племён Азии, живших особенно воинственно, это проявилось, когда они сели на лошадь и почувствовали себя едиными с лошастью. Грек в таком случае переходит к тому, чтобы сказать: «Мне не нужны внешние средства; все силы человека заключены внутри самой его кожи». — И он пластически формирует тех уже совершенных в себе людей в некой манере, которая вбирает в человека всё то, что предшествующая эпоха искала ещё через внешнее воплощение. Это означает полностью ставить себя на место другого человека, полностью вживаться в человеческое и искать всё высшее в самом человеке, это мы находим пережитым тогда в греческом ду-

¹ *Эсхил*, 525-456 до Р.Х., классик греческих трагедий.

хе, и это потом представляется в другом, выраженным более внешним образом у римлян. Определённым образом ещё сегодня мы видим, когда вспоминаем идущего по форуму *цезаря*¹ или другие фигуры в римской тоге, как там в гораздо более абстрактных формах, чем в Греции, представляли себе эти всецело высшие силы, придающие человеку его вид, ощущающиеся в границах человеческой кожи.

Примерно в VI столетии до Р.Хр. начинается новая эпоха. Гомеровская эпоха лежит ещё раньше. Эта начинающаяся тут эпоха, мы видим, развивается особенно сильно и мощно в Греции, где она примерно в течение четырёх столетий поднимается до великолепия и после этого идёт навстречу упадку.

И тут вмешивается христианство. В то время как грек ещё воспринимал нечто полное жизни, когда имел перед собой статую своего Зевса, римлянин при созерцании своих статуй видел, собственно говоря, только абстрактное понятие. В отношении его абстрактности всё это усиливалось; и ещё в IV столетии после Р.Х. в римском зале сената, когда сенаторы входили в него, каждый сыпал зёрнышко ладана в яркое пламя, находящееся перед статуей Виктории, прежде чем шёл на своё место как сенатор. Мы видим, как здесь в абстрактной, голой мыслительной форме, которая однако является реальностью, в некоей тоже абстрактно воспринимаемой статуе, живёт то, что в Греции в высшей степени полноты ощущалось ещё в статуях Зевса, Афины и Аполлона, когда ещё чувствовали в Афине, в Зевсе некое магическое действие самих божественных сил. В Риме всё превратилось в абстрактное понятие.

Потом мы видим, как вводящий христианство цезарь *Константин* удаляет эту статую из зала сената, так как полагает, что она утратила всякий смысл в отношении христианского воззрения. Мы видим, как *Юлиан Отступник* ещё раз полностью погрузился в человеческое воззрение четвёртого периода, как он

¹ *цезарь*, Гай Юлий, 102-44 до Р.Х., римский фельдмаршал и политик.

ещё раз вносит в зал сената статую Виктории, как ещё раз древняя церемония осуществляется с сенаторами, и как он уже не в состоянии возродить прежнее и погибает из-за этого. Ибо стрела, настигшая его, была стрелой убийцы, нанятого его противником.

И затем из всей той эпохи, которую в дальнейшем я должен буду охарактеризовать более подробно, развивается эпоха, в которой человек находится во внутренней духовности, интеллектуальности и в способностях рассудка. И затем в течение всего средневековья она развивается в своей особой самобытности, когда о самом рассудке мыслили так, как это происходило в схоластике, когда спорили по поводу номинализма и реализма. Затем наступает XV столетие, а в нём совсем другой дух, тот дух, который перевёл затем в эпоху естествознания и, развившись в первый период особенно сильно в *Галилее* и *Копернике*, привёл нас к большому прогрессу в развитии сознания человечества; по сравнению с греческим духом он представляет собой некое погружение внутрь, осознание — хоть потом в XVIII столетии он превратился в материализм, в XIX столетии он раскрыл так много из внешнего природы.

И сегодня мы находимся в одной реальной поворотной точке. Я поистине хочу освещать не эпохальные фантазии *Шпенглера*¹. Но то, что я хочу сказать, нечто другое. Мы смотрим назад в начало египетского времени и видим, как начинается эпоха строительства пирамид, которая возвещает о себе и посредством других симптомов, мы видим, как наступает первый этап сознания в понимании человеческого; мы видим, как следующий этап начинается в VIII столетии до Р.Х., как в «восприятии человека как такового» формируется в греческом и римском населении душевное настроение людей той эпохи; как эта эпоха заканчивается и в начале XV столетия начинается запечатление в душе рассудка.

Итак, мы до известной степени смотрим на три устойчивые поворотные точки: одна поворотная точка — начало египетско-

¹ *Освальд Шпенглер*, 1880-1936, философ истории и культуры. «Der Untergang des Abendlandes» (Гибель Запада), два тома (1918/1922).

халдейской эпохи, затем мы видим, как начинается четвёртая эпоха, греко-латинская, и видим, как восходит та эпоха, которая ввела естествознание, чем опять-таки было дано нечто такое, как строительство пирамид, нечто такое, что представляет собой в развитии человечества особое усиление (*Durchkraftung*) чем-то новым.

Мы видим четыре столетия¹ расцвета эпохи пирамид, видим, как это затем истлевет, основательно истлевет, и продвигается вперёд только то, что ценилось в образности халдейского населения, выступая как жизнь внутри себя в греческом. Мы видим, как в VIII столетии наступает новая эпоха и четыре столетия вслед за этим истлевет греческое. Мы видим, как это становится абстрактным у римлян. Мы видим, как затем снова начинается новая эпоха в начале XV столетия, та эпоха, которая привела нас к естественнонаучному способу рассмотрения, к интеллектуальности, к рассудочности. И сегодня мы находимся по времени приблизительно на таком же удалении от этого коренного перелома — четырёх-пяти столетий, на каком период египетского упадка был после начала III тысячелетия, а период греческого упадка был после начала четвёртой эпохи. Сегодня мы должны быть бдительными, чтобы это не произошло с нами как цивилизованными людьми так же, как это произошло у египтян четыре столетия спустя после начала третьей исторической эпохи, у греков четыре-пять столетий спустя после начала четвёртой эпохи, — чтобы с нами, находящимися так же далеко от начала пятой эпохи, не произошло то же самое.

Римляне не могли вести дальше то, что у греков было полным жизни; они могли вносить в жизнь только абстрактность и интеллектуальность, которые однако потом онемели в мёртвом латинском языке. Сегодня мы должны на всё это обращать внимание, потому что мы стали сознательнее, чем были греки; из своего осознания мы должны принять во внимание, что изнутри мы пре-

¹ *Мы видим четыре столетия*: Этот фрагмент Рудольф Штайнер зачеркнул при просмотре конспекта доклада.

пятствуем упадку, который наступил у греков и который присутствует как ужасный пример. Так мы должны учиться у истории, чтобы с нами не произошло так же, как это должно было произойти с людьми, ставшими слабыми, потому что они были привязаны к внешнему. Мы должны преодолеть то, что не смогли преодолеть в древние эпохи. И если говоришь, что нужно учиться у истории, то делать это нужно так, чтобы закалять свои силы, чтобы бдительно следить за тем, чему нас учат древние эпохи, чтобы мы учились избегать не только тех ошибок, которые совершали отдельные люди, но и тех, которые, по сути дела, ведь следует назвать не ошибками, но необходимыми недостатками развития человечества. Необходимо преодолеть то, что грозит наступить для современного человечества, как это наступило для предыдущего. Необходимо одолеть большой кризис. И убеждаешься, что понять сущность нашего современного кризиса можно, если только понимаешь его, исходя из глубины исторического развития человечества. Но вместе с тем понимаешь и то, как из естествознания должна возникнуть духовная наука. Ибо понять это можно только, постигая это из всего духа развития человечества.



Третий доклад

Штутгарт, понедельник, 23 мая 1921 года

Если хочешь пронизать пониманием включение естественнонаучного мировоззрения в духовное настроение современности, то должен прибегнуть к помощи того, что даётся из истории развития человечества. Но тогда эту историю развития надо рассматривать так, как мы попытаемся это сделать здесь в настоящем докладе. И конечно вершиной этого нашего рассмотрения должно быть пронизание человеческим духовным настроением этого присоединения естественнонаучного способа мышления.

Мы видели, что в следующих друг за другом временных эпохах видоизменяется и всё внутреннее душевное настроение человека, и нам ещё надлежит теперь несколько подробнее войти в душевное настроение человечества в той поворотной точке цивилизации, которая ознаменована появлением христианства.

Если хочешь изучить именно то душевное настроение, которое изживалось в халдейском и египетском народах, то в настоящее время, как я уже указал, это не может происходить никаким иным путём, кроме как продвигаясь в душе к имажинативному созерцанию, к инспиративному созерцанию и так далее. По поводу этого имажинативного созерцания (я ведь уже характеризовал его этими вечерами с различных сторон) я должен добавить лишь следующее: если человек совершенно сознательно поднимается к состоянию имажинативного познания, то есть живёт в образном сознании, которое проводит перед его душой образы духовных реальностей, то весь его внутренний обзор также преобразуется. Всё его созерцание само становится иным, и для человека становится другим прежде всего созерцание окружающего его внешнего мира. Внутренний обзор становится таким, что пока под душевным понимаешь то, что знаешь из обычного жизненного опыта, не

продвинешься через имагинативное представление к душевному содержанию. Можно сказать: под влиянием имагинативного представления внутренний обзор, по сути, преобразует то, что существует в бодрствующем сознательном человеке, в нечто конкретное, я бы даже сказал — в материальное, когда ещё присутствует душевное. Ведь особенность заключена в том, что обнаруживается не та мистическая туманность, подразумеваемая некоторыми, когда они слышат разговоры о внутреннем обзоре; что обнаруживается даже не то, чем являются фантастические образы некоего, скажем, божественно просвечивающего человеческого внутреннего в общепринятом смысле иных мистиков. Но через истинный обзор человек продвигается к тому, чтобы приблизиться как раз к своему организму, к своей организации, причём он узнаёт, какое глубокое значение имеют отдельные органы его организма. Он учится познавать, какую роль в его организме играют сердце, лёгкие и остальные органы, следовательно он учится познавать именно то, что туманный мистик не ищет и считает низменной материей. Он добивается таким образом некой настоящей прозрачности своего собственного организма, продвигаясь к имагинативному познанию.

Кто приходит потом к инспиративному познанию, тот достигает видения того, что узнанное им здесь на пути имагинации как нечто, я бы даже сказал, материальное существует в виде такого абстрактного, которое обычно имеешь в качестве душевного содержания, когда говоришь о внешнем, внешне ощущаемом потоке наследования, который рождён на самом деле из глубоколежащего духовного, и что, следовательно, из духовного рождено то, что в частности организует человека. Вместе с тем учишься познавать чрезвычайно значительный факт. Собственно говоря, физического человека в целом, каким его имеешь перед собой, можно понять как существо, которое должно было пройти сквозь опыт, через поток наследования. Но останавливаясь на этом внешнем естественнонаучном созерцании, которое стремится всё свести к наследованию, не придёшь к пониманию частностей этого организма. Некоторым это может показаться парадоксом, но это так. Наши

отдельные органы сформированы, исходя из духа, только вся конфигурация человека, какой она предстаёт нам в чувственном мире, должна была пройти именно через физическое наследование, чтобы осуществился синтез отдельных органов. Таким образом, приходишь фактически к естественнонаучной анатомии и физиологии, которые, однако, с другой стороны являются одновременно результатом духовных познаний, которые лежат глубже и достигнуты через инспирацию. Таким образом, можно сказать: если сегодня мы осознанно пробиваемся к таким познаниям имажинации и инспирации, то учимся познавать человека другим способом. Но мы учимся и внешний мир познавать другим способом.

Для того, кто вырывается вверх через имажинацию и инспирацию, я ведь уже давал понять это осенью в Дорнахе в докладах о «Границах естественного познания», для человека, который таким образом вырывается вверх к сверхчувственному познанию, перестаёт быть ценным допущение, что за ощущаемыми явлениями существуют атомы. Абсолютно безразлично, в старом ли смысле, когда допускали более гибкие или же неподвижные атомы, или как теперь, когда больше говорят об ионах или электронах, совершенно безразлично, какой род атомизма имеется в виду, и допущение такого атома, который должен образовывать материю, который должен представлять собой именно субстанциональность материальности, это допущение теряет свой смысл. Оно является как раз просто бессмыслицей. И то, что осталось нам от чувственного мира, я хотел когда-то охарактеризовать в третьем томе моего издания естественнонаучных сочинений Гёте¹, где я сказал: всё, что обзираешь во внешнем мире и внутри чего, познавая, можешь передвигаться, суть содержания чувственных восприятий, суть сами феномены. Ибо, если заходишь с помощью духовно-

¹ в третьем томе моего издания естественнонаучных сочинений Гёте: Опубликовано в 1890г. в издательстве Кюршнера «Deutsche National-Litteratur». Полное стереотипное издание Дорнах 1975, GA 1a-e. В полном собрании трудов Рудольфа Штайнера см. отдельный том «Введение к естественнонаучным сочинениям Гёте», GA 1, там раздел «Прафеномен».

научного созерцания за феномены, то обнаруживаешь не атомы в смысле физики или физиологии, но находишь сущностное духовное. Внешний мир организован духовным, хоть и не теми силами, которые мы также стремимся положить в основу вычисления. То есть, это не те центральные силы, которые обычно предполагает математическая физика, чтобы представить себе структуру материальности. Вместо этого посредством духовного способа созерцания наружу нас приводят к духу, а внутрь — прежде всего к постижению материального. Когда мы поднимаемся сегодня от нашей достигнутой человечеством современной исторической точки зрения к таким познаниям, мы делаем это вполне сознательно. Мы обзираем шаг, который делаем здесь, и знаем, что, в то время как преобразуется наше сознание, внешний мир становится для нас одухотворённым, внутреннее у нас дематериализуется. И этим мы постигаем теперь действительно метаморфизированный образ мира, в котором мы присутствуем и которым являемся мы сами. Мы относим затем этот полученный нами тут образ к нашему обычному воззрению, которое живёт в рассудочных понятиях, мы выражаем его через такие рассудочные понятия, и происходит именно то, что мы осознанно живём в одном и в другом созерцании мира. Этого осознания недоставало человеку до VIII столетия до Р.Х., до истечения того периода, который во время этих вечеров я охарактеризовал как египетско-халдейский. Но взамен этого они могли инстинктивно достигать того, к чему мы можем снова пробиваться осознанно благодаря внутренней методике, духовнонаучной методике. У них не было способности пронизывать понятиями то, что они созерцали инстинктивно. Интеллектуальное было для них ещё чуждым, но перед их душой находились образы, хотя они вначале и не приводили её к полной сознательности, как мы должны это делать сегодня, и таким образом внешний мир был для них духовным. Чем дальше назад мы продвигаемся в развитии человечества, тем яснее это становится.

Когда мы возвращаемся во времена, от которых ещё существуют исторические документы, мы, разумеется, обнаруживаем

тут уже некий род упадка того, что жило когда-то в этих народах. Мы обнаруживаем, что духовное внешнего мира превращено в демоническое, и поэтому мы повсюду находим позади чувственных явлений демонические силы. Однако это был только упадок древнего духовного воззрения, которое ещё вполне существовало в эпохи, названные мной древнеперсидской и древнеиндийской. И далее, эти люди инстинктивно непременно получали созерцание, что сами органы жили в них как душевное, так что о душевном как о внутренних органах они говорили именно в том случае, когда эти люди этих древних народов были образованными личностями, и душевное представляли через сложное взаимодействие этих внутренних органов. Когда мы читаем изречения древних о сердце, печени, почках и тому подобном, мы должны при этом представлять себе не ту фантастику, которую обнаруживает, например, философия Вундта¹, но мы должны понимать их вместе с душевным настроением, которого мы можем достичь в имажинативном и инспиративном познании. Только тогда ты поймём, что сказано о сердце, печени и тому подобном такими удивительными изречениями, которые всплывают из седой древности.

Но мы должны также прояснить себе, каким было духовное настроение этих древних народов. Это духовное настроение было таким, что люди снаружи в мире видели духовное, во внутреннем, собственно говоря — материальное; что они, однако, глядя во внешний мир, должны были бодрствовать, но в то время как они спали, должны были грезить во время сна, если хотели воспринять своё внутреннее. Это я уже обозначил для египтян — отсюда и введение в храмовый сон. Больного приводили в храм и доводили до сна; потом он должен был рассказать о своих сновидениях. Жрецы, обученные таким вещам, знали, что здесь дело больше в драматическом течении сновидения, чем в его содержании. Объяснять его содержание было бы суеверием. Но дело заключалось в том, следует ли в сновидении за светлым что-либо темное или

¹ Вильгельм Вундт, 1832-1920; врач, психолог и философ.

наоборот, и должно ли сновидение относиться к состоянию страха или к состоянию радости и тому подобное. Дело тут в этом драматическом сновидения, и из этого драматического явствует затем, в чём заключается заболевание того или иного органа, и, как я показал, явствует даже лечебное средство. Это является реальностью того, что позже обозначалось как египетский храмовый сон.

Эти вещи пришли потом к деградации, и если изучаешь их в их упадочном состоянии, то уже не представляешь себе их такими, какими они были в лучшие времена древней цивилизации; это непременно необходимо осознавать. Итак, можно сказать: в бодрствующем состоянии эти древние народы имели некий род образного сознания, ещё не интеллектуальное сознание, которое живёт в абстрактных рассудочных представлениях. Этим образным сознанием они воспринимали духовный внешний мир, который для них был лежащим в основе чувственного мира так, как затем позже рассматривали лежащими в основе чувственного мира причинность и следствие. Пока эти древние народы в своём тогдашнем инстинктивном переживании находились в некоем приглушённом состоянии сознания, тем живее были зато их сновидения, и они в образах сновидений воспринимали тогда своё внутреннее. И учёные в тогдашнем смысле могли относить эти образы сновидения к внутреннему, а по сути дела к материальному.

Великий перелом, наступивший примерно около середины VIII дохристианского столетия, состоит в том, что у человека всё больше и больше появляется способность развивать интеллектуальность. Вначале эта интеллектуальность ещё не была такой, какой мы имеем её сегодня, когда определённым образом можем отделять себя от внешнего мира — закрыть глаза, прекратить действие всех органов чувств и именно в таком случае привести рассудок в соответствующее движение. Этой внутренне активной работы в рассудке тогда ещё не было. Но когда созерцали внешний мир в образах, одновременно некий род рассудка наполнялся образами, а когда просматривался мир образов сновидения, этот рассудок тоже пронизывал их потом в воспоминании. Можно сказать, что в

человеческом развитии рассудок как способность вступает только около середины VIII дохристианского столетия.

Если изучаешь древние документы с этой точки зрения, тогда непременно, повсеместно справишься с делом. То, что люди, как *Иеремия*¹ или подобные ему, стремящиеся описать халдейскую древность, повсюду наталкиваются на противоречие, проистекает из того, что они полагают, что достигнутое этими халдеями тоже образовалось уже благодаря активно работающему рассудку, а не через непосредственно воспринимаемый мир образов. Если предполагаешь, что вся халдейская культура возникла лишь благодаря восприятию образов, предполагаешь, что своеобразная внутренняя жизнь, которую развили египтяне, и которая потом переживалась в их мифологии, а также переживалась в высказываниях, например, книги мёртвых, если всё это соединишь и узнаешь, что когда-то внутренний мир наполнялся сновидческим внутренним восприятием, то только тогда поймёшь, о чём здесь, собственно, идёт речь.

Необходимо, как я уже не раз указывал, переходить именно к рассмотрению душевного настроения тех времён. Возникновение активности рассудка начинается гораздо позже, оно, по сути дела, начинается — и это так хорошо проявилось в развитии древней греческой философии, — начинается сначала как некий род восприятия, которое воспринимает также рассудочные понятия, представления о чувственных вещах (*Sinnesdingen*). Не поймёшь ни *Фалеса*², ни *Гераклита*³, ни *Анаксимена*⁴ и так далее, в особенности не поймёшь *Анаксагора*⁵ с его *νοῦς* (духовное начало); не понимаешь философию, которую *Ницше*⁶ назвал «Философия в трагическую эпоху Греции», если не знаешь, что её ещё не при-

¹ *Альфред Иеремия* (Jeremias), 1864-1935, евангелистский теолог и востоковед. Указывает на вавилонское влияние на мышление античного мира.

² *Фалес*, ок.640-547 до Р.Х., греческий философ и математик.

³ *Гераклит*, ок. 500 до Р.Х., греческий философ из Эфеса.

⁴ *Анаксимен*, 588-524 до Р.Х., греческий философ.

⁵ *Анаксагор*, 500-428, греческий философ из Клазомен, жил в Афинах.

⁶ *Фридрих Ницше*, 1844-1900; философ, при жизни Ницше упомянутая здесь работа не была опубликована; последняя редакция 1876г.

писывали человеку: здесь внутри находится рассудок, ты активен в этом рассудке, — но они изображали мир, так же, как они воспринимали цвета, они в вещах воспринимали также рассудочные понятия. И в определённом отношении и платоновское учение об идеях беспрекословно следует понимать только с этой точки зрения, и тем более такое отдельное специфическое, как медицина *Гиппократ*¹. Это можно понять, если только знаешь, что тут был не абстрактный рассудок, но и в своей мыслительной связи вещи открывались так же, как они снаружи открываются через цвета. Как сегодня в определённой мере видишь чувственный мир как красочный ковёр, так в те времена видели его также в плетении мыслей, в виде мыслительной пряжи. Вследствие этого отношение внутреннего и внешнего у египтян, разумеется, было совсем другим, чем это стало позже.

У халдеев это было ещё так, что человек до известной степени непременно причислял себя к внешнему миру. Ибо если он был бодрствующим, и в основе чувственного мира лежала духовная причинность, то он собственно во всех природных вещах видел подобное себе. Он угадывал в себе душу, как и ощущал духовное за чувственными вещами. И когда он пребывал в сновидении сна, тогда он, конечно, видел своё собственное внутреннее в образах, я бы сказал, как в некоем внешнем мире. Всё это настроение давало ему в самом значительном смысле ощущение себя членом мира. Но и способ, каким он мыслил о своей связи с миром, вследствие этого был иной, чем он существует ныне.

Сейчас мы находимся внутри мировоззрения, которое ведь как раз необходимо преодолеть. Мы находимся внутри мировоззрения, которое, собственно говоря, оставляет глубокую пропасть между природным событием и тем порядком, в котором мы пребываем из-за нашей человеческой моральности, вследствие наших нравственных воззрений и наших религиозных убеждений.

¹ *Гиппократ*, 460-377 до Р.Х., основатель греческой медицины, современник Платона.

Если сегодня человек вглядывается в природу, то природные связи он постигает через так называемые законы природы. Законы природы ничуть не являются именно тем, что окрашено чем-то моральным — а это как раз и выискивают в них. Сегодня в человеке является парадоксальным суеверием, и по праву, когда речь идёт о природном созерцании, если допускать, что молния ударяет из облаков некоторым способом, который можно объяснить морально и тому подобным. Но человек чувствует себя оторванным от всего мирового порядка и тогда, когда он должен прикладывать к своим собственным поступкам масштаб морального. И новое мировоззрение всё больше приходит к тому, чтобы видеть в мире только природную необходимость, в человеке же всецело только род моральной необходимости. Но сегодняшней взгляд на жизнь ведь не может найти некую связь между этим внутренним морально-религиозным порядком и внешним природным порядком. Это было совсем иначе в те времена, когда люди созерцали окружающий мир и себя самих так, как я это только что изобразил. Там не было этого противоречия между моральностью и природной необходимостью. Проходя через большие периоды жизни древних народов, мы повсюду находим, что эти древние народы так встроены в мир, что полагают свою собственную душевную судьбу подчинённой определённому природному порядку, что до известной степени они полагают происходящее из их собственной души также возникшим из той же силы, исходя из которой они представляют себе возникшими гром и молнию.

Только один народ, который переживал внутренний мир в другом роде, представляет собой удивительное исключение, если мы можем это так назвать, — и это древнееврейский, иудейский народ. Кто овладел ощущением этого, тот обнаружит мощную разницу между иудейской историей сотворения мира в библии, Ветхим Заветом, и всеми остальными историями сотворения мира. Остальные истории сотворения мира необходимо рассматривать непременно с точки зрения неразделённых природного порядка и моральности. Иудейско-древнееврейская история сотворения мира

отличается именно тем, что она, собственно говоря, лишена всякого связанного с природой мировоззрения. Благодаря этому иудейский народ отличается от окружающих народов древности. Иудейский народ всё относил к одному богу. А силы, действующие в мире через этого бога, обозначали, пусть даже в отношении более поздних представлений и по-другому, но всё-таки, по сути дела, как моральные, то есть, рождённые из воли Ягве. И когда что-либо происходило, пусть в природном мире, пусть через человека, представитель древнего еврейского народа мог, собственно говоря, ответить лишь одно: «Это происходит потому, что так хочет Ягве». — Я бы сказал, душевное настроение этого иудейского народа является таким, как если бы там окружающий мир был как раз только миром, распростёртым для чувств (Sinne), как если бы из этого окружающего мира ничего душевно-духовного не проявлялось, как для других, для языческих народов. Зато существовало особенно живое восприятие человеческого внутреннего, и через это восприятие человеческого внутреннего иудейский народ пришёл к своей монотеистической религии, к своей религии Ягве. И всё, что в древности имело тенденцию и направляло к определённой невосприимчивости в отношении внешнего мира, зато с подчёркиванием того, что воспринимали изнутри, — всё это, собственно говоря, может быть сведено к влиянию древнееврейского народа.

Можно сказать, языческие народы древности были созданы такими, что имели некое духовное созерцание природы и переносили это духовное созерцание природы и на человека как такового. Они созерцали природные объекты и объясняли их духовными причинами. Они познавали мир через мудрость, воспринимая мудрость как то, что вносится духовным в душевную жизнь человека. Для этой мудрости в мире евреи не имели органа, зато по особым причинам, для изложения которых сейчас слишком мало времени, они имели нечто другое. Когда-то я изложил это в Христианин в закрытом цикле докладов¹ о душах народов. В отличие

¹ в *Христианин в закрытом цикле докладов*: «Миссия отдельных народных душ в связи с северно-германской мифологией», GA 121.

от древних народов, главным образом в отличие от египтян, которые инстинктивно видели внутреннее человека в образах сновидения, сновидческих имагинациях, евреи в середине VIII дохристианского столетия, исходя из внутреннего, развили род интеллектуальности, конечно односторонне и даже преждевременно, задолго до вспышки интеллектуальности. У древних греческих мыслителей мы хорошо видим, что они принимают интеллектуальность, наблюдая природу. Живое мировоззрение, каким его развивает Гераклит, у которого, собственно говоря, весь мир является становлением, но в этом становлении, в свою очередь, огонь является больше, чем только символом, такое живое мировоззрение осуществляется только благодаря тому, что человек чувствует себя всецело внутри огня, до известной степени сживается с внутренней природой огня и одновременно переживает понятийное, соответствующее представлению. Когда он имеет внешнее чувственное зарево огня, тут во внешнем мире воспринимается представляющее, интеллектуальное.

Для той цивилизации, которая главным образом представлена Грецией, происходит так, что интеллектуальный элемент в свою очередь рождается для человека в середине VIII дохристианского столетия. Для древнееврейского народа это было рождено уже раньше. Для древнееврейского народа произошло так, что интеллектуальное было воспринято, конечно, не во внешнем мире, а воспринято во внутреннем, но не через образы сновидений, как у египтян, — и уже в определённой абстрактности воспринято то, что является духовно-интеллектуальным. И это ведёт их к их монотеизму. И это привело их к тому, я бы сказал, чтобы читать мораль всему миру, всё свести к воле Ягве, свести к тому, что хочет Ягве. И это, пожалуй, можно назвать как раз полярной противоположностью, когда мы берём какого-либо греческого мудреца, например Анаксагора, и видим, что он говорит о мировом разуме как о духовном начале, воспринимает, определённым образом объективируя, разум снаружи в мире, и когда мы говорим о еврейском учёном древности, который ощущает этот разум

поднявшимся из его внутреннего и при этом соперничает откровение Ягве. И даже если вы возьмёте нечто такое, как откровение пылающего терновника у *Моисея*¹, то относительно всего характера этого изложения вы должны будете думать об этом иначе, чем о философии Анаксагора. То, что Моисей воспринимает внешне, есть только побуждение. В действительности воспринимаемое им поднимается из его внутреннего. Отсюда и удивительная абстрактность, с которой возникает всё то, чем является первоначальное содержание этой иудейской древности. Но благодаря этому развитию человечества была дана тенденция, которая уводит дальше от природы. В эллинизме мы видим такое вживание человека в природу, что он рождает разум, исходя из природы. В иудаизме мы видим раннее переживание человеческого внутреннего, и из этой тенденции происходит затем так, что идущий к концу эллинизм, уже приходящий в упадок эллинизм — например на месте платонизма устанавливается неоплатонизм — представляет собой одну абстрактную мистику, вживание в необразный, абстрактный духовный мир. Тут мы находимся уже во времена столетий нисхождения греческого народа. Внешнее созерцание уже повернулось вовнутрь. Можно сказать, рассудок, который грек вначале обнаруживал во внешнем мире, захватил его внутреннее. И *Плотин*², *Ямвлих*³, *Аммоний Саккас*⁴ — это люди, которые всецело преданы нечувственному, духовному, которые всецело живут в этом нечувственном, духовном, и они, собственно, называли человека истинным человеком только в том случае, если он мог переживать это нечувственное, духовное.

Однако, по ту сторону в определённых местностях Востока всё ещё сохранялось кое-что из того, что представляло внутреннее,

¹ *Откровение пылающего терновника у Моисея*: вторая книга Моисея, 3 глава.

² *Плотин*, греческий философ, 205-270 в Минтурнэ в Кампании, ученик Аммония Саккаса, неоплатоник.

³ *Ямвлих*, умер ок.330г.после Р.Х., неоплатоник.

⁴ *Аммоний Саккас*, примерно 175-242 после Р.Х., неоплатоник.

душевное не так абстрактно, как представляли его себе потом более поздние греки, может быть в неоплатонизме, но что представляло собой всё же некий отзвук внутреннего восприятия органа, и что даже внешний вид изображало не совсем так, как начал представлять грек *Демокрит*¹ с помощью материальных атомов, что представляло собой основу внешнего вида, основу чувственного как духовный мир. И всё снова и снова сюда с Востока проникали тенденции что-то противопоставлять тому, что входит через иудейское влияние. Стоит только изучить *Филона*², который жил в начале I столетия после Р.Х., как увидишь это иудейское влияние. Всё больше и больше сюда из определённых местностей Азии исходит реакция против этого погружения в себя, против этого полного восхождения в абстрактном внутреннем.

Самой несчастливой мыслью нового времени была мысль понять библейскую историю сотворения мира просто как символическое изображение внешних геологических периодов времени. Но это совершенно неверно для неё, она является изображением того, что просматриваешь через весь ход событий развития мира, если даёшь действовать только внутреннему миру человека. Только древнееврейские мудрецы были такими, что поднимавшееся в их душе они видели ещё конкретным, что они видели в этом многообразии и разнообразии. Созерцаемое ими здесь в качестве внутренней реальности у *Филона* выродилось уже в символ, который потом у неоплатоников стал полной абстракцией. И даже если нечто возвышенное, нечто величественное должно переместиться в мировую отрешённость *Плотина*, *Ямвлиха*, то это всё-таки, с другой стороны, означает, что в существовании этого восторга, в этом экстазе, в этом чисто абстрактном сверхчувственном пропадает природный порядок, всё природное созерцание. Как сказано, всегда из отдельных местностей Азии приходила сюда реакция против этого полного погружения человека в

¹ *Демокрит*, из Абдер, примерно 460-370 до Р.Х., греческий философ.

² *Филон* из Александрии, ок.25 до Р.Х. до 50 после Р.Х., иудейский философ, Связал учение о логосе с иудейской теологией.

себя, вследствие чего он утрачивал всю внутреннюю образность, вследствие чего образы теряли свои контуры, имажинации становились расплывчатыми и человек, в конце концов, восходил к абстрактному, к первичному, к сверхчувственному мировому бытию, которое должно характеризоваться через ничто.

Итак, на это время, когда имеют место такие битвы и когда ещё продолжают жить древние мировоззрения, как я это вчера и сегодня охарактеризовал, но когда всё больше происходит развитие интеллектуализма, на это время, как вы знаете, приходится возникновение христианства. Это возникновение христианства несомненно имеет глубокое значение для более позднего восхождения естествознания. Но это значение можно понять, если только сначала сказать себе: чем бы это ни было, что пришло в мир через христианство, тогдашний мир мог понять это христианство, только исходя из своих представлений. То, что произошло тогда в Палестине, люди того времени могли понимать, прежде всего, соответственно своим представлениям.

Таким образом, если мы говорим, что по ту сторону в Азии находился где-то человек, ещё имевший отзвук скорее материального внутреннего созерцания и одухотворённого внешнего мира, то он должен был увидеть в событии Голгофы нечто, соответствующее этому его мировоззрению. Он должен был объяснить это из своего мировоззрения. Если кто-то жил неоплатонизмом, платонизмом, то есть мировоззрением, которое уже видело все имажинации с нечёткими контурами и, наконец, позволяло всему расплываться в единство, то он всё, что узнал о Мистерии Голгофы, переводил в такое запечатлённое в душе созерцание мира. Например, он себе говорил: «Пусть я и отхожу от всех этих чувственных созерцаний, когда я позволяю царить только моей душе и соединяюсь со всеединым, тогда в глубине моей души как высочайшее, которого я достигаю, для меня восходит Христос. Я переживаю в этом удалённом от мира бытии импульс Христа». — Примерно так мог сказать неоплатоник. Каждый, кто ещё что-то удерживал от древнего мировоззрения, говорил себе: «Во Христе

с человеческим элементом объединён духовный элемент из космоса». — И так как в определённом отношении он видел, что в качестве души скорее материально жило в органах человека, то для него стало проблемой это особенное объединение духовного Христа с человеком Иисусом. Поэтому по ту сторону на Востоке так часто возникает проблема соединения Христа с Иисусом. На той стадии интеллектуальности, на которой тогда находились — ведь со времени зарождения интеллектуальности в человечестве прошло только семь с половиной столетий, — Мистерию Голгофы часто понимали именно так, как могли её понять, и необходимо различать то, что говорили отдельные люди, и то, что случилось в действительности, что тут вторглось как объективное событие в развитии человечества — событие Голгофы.

Но сначала, обращаясь к этому в более поздних периодах, мы хотим посмотреть, как тут отличаются эти разные воззрения: отчасти те, которые всплыли ещё из древних неинтеллектуальных времён, или те, которые развились под влиянием древнееврейского элемента, — мы хотим посмотреть, как они различаются в последующих столетиях. Если смотреть на IV столетие после Р.Х. и, например, рассматривать такое событие, как основание Константинополя императором *Константином*, который ведь недавно возвёл христианство в полноправную государственную религию римской империи, то кому-то, можно сказать, произошедшее тут в развитии человечества кажется, выражаясь символически, очевидным. Константин основывает Константинополь. Вместе с тем мы находимся в IV столетии после Р.Х. И можно сказать: так, как вёл себя этот Константин при основании Константинополя, никогда в древние времена не могла бы себя вести какая-либо личность при основании какого-либо города. В те древние времена всё вытекало из подсознательного. У Константина — вне сомнения всё сообщённое нам полностью подтверждает это — были мысли, что древние мнения, указывающие на гибель Рима, являются истинными. Поэтому он хотел сохранить Рим не как столицу. Конечно, особо должно быть подчёркнуто, что под гибелью Рима

подразумевалась, так сказать, гибель Римской империи. Что Рим не мог оставаться тем же центром мира, каким он был прежде, было распространённым в ту эпоху мнением. Но Константин вместе с тем не хотел допустить и гибель империи. Так вот древним воззрением было то, что при развитии человечества живёшь в некотором роде внутри непрерывных процессов, круговоротов. Отсюда уже в древние времена, ещё во времена языческого Рима, возникла мысль, снова построить город Трои, который ведь, как свидетельствует и легенда, приходит к основанию Рима. Давайте снова вернёмся к началу. Константин не переходит в Малую Азию, но продвигается на восток, где, как нам известно из преданий, основывает Константинополь несомненно исходя из мысли, что мировое развитие должно снова возвратиться к своему началу. И он определённым образом стремился насколько это возможно к тому, чтобы внести теперь в этот Константинополь необходимую, как он полагал, жизненность. Жизненным в IV столетии после Р.Х. было больше, чем это часто считают в настоящее время, христианство. Стоит только вспомнить, например тексты *Тертуллиана*¹, который, можно сказать, в некотором роде обращался к римскому императору с просьбой о терпимости к христианам, ибо что проку, если их не будут терпеть; ведь половина жителей всех городов являются всё же христианами, а они к этому были бы нетерпимы. Мы также точно знаем по трудам римских языческих писателей, что христианство тогда распространилось очень быстро. Мы знаем, что, по сути дела, над многими душами тяготел приговор, который однако не мог остановить христианство. Во время *Диоклетиана*² римляне сетовали, что можно убить несколько сотен человек, несколько тысяч чело-

¹ *Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан*, род. ок. 160 в Карфагене, ум. ок. 222 после Р.Х., старейший писатель-богослов. Создал латинский церковный язык, влиял на старую догматику. Был юристом, стал христианином в 190 после Р.Х., апологетические, этические и теологические сочинения.

² *Диоклетиан*, 243-313 после Р.Х.; от 284-305 римский император. В 286 разделение империи на Восточную римскую империю (Византия) и Западную римскую империю.

век, но нельзя убить половину населения империи. Это хоть определённым образом и преувеличено, но всё-таки лежит в основе того, что в первые столетия христианство относительно быстро распространилось. Константин видел ведущую силу христианства и поэтому произошло так, что он захотел пришедшее из древних времён связать с тем новым, что здесь теперь было. Можно сказать: ещё никогда, собственно, в мировой истории не выступало что-либо так симптоматично торжественно, как тот праздник закладки, который устроил Константин при основании Константинополя, когда он с большими трудностями перенёс в Константинополь порфиновую колонну, с которой, казалось, связано счастье Рима. Когда хотели внести порфиновую колонну в новый город, её должны были пронести через болотистую местность и для этого вначале должны были положить железные рельсы (Eisenschienen), откуда пришло выражение «железные ворота» («Die eiserne Pforte»), которое ещё до сих пор сохранилось в названии «ворота» («Die Pforte»). Он установил эту порфиновую колонну, а на неё поставил статую Аполлона из Трои. В эту статую Аполлона он спрятал деревянные куски от креста Христа, привезённые ему его матерью Еленой из Иерусалима, и он окружил статую Аполлона неким видом солнечных лучей; там были шипы из тернового венца, которые он также получил из Палестины.

Видно, что должно было соединиться то, что восходило из древних времён, и то, что существовало здесь как новый плодородный элемент. И Константин явно не верил, что то, что должно быть продолжено здесь, можно было бы продолжить в Риме. Палладиум¹, о котором говорили, что когда-то он был перенесён из Трои в Рим, также и палладиум был перевезён в Константинополь и там скрыт в неизвестном внешнему миру месте. Но остаётся легенда: дважды переносили этот палладиум — один раз из Азии в Рим, второй раз из Рима в Константинополь. Третий

¹ *Палладиум*: Деревянная статуя Паллады Афины, «с владением которой связывали успех и власть Трои», благодаря Одиссею и Диомеду захвачена в Троянской войне и наконец прибыла в Рим.

раз он будет перенесён из Константинополя в столицу славян, и когда это произойдёт, наступит новый период времени в мировом развитии. Это воззрение воодушевляло многих людей европейского Востока. Это воззрение жило также и в тех, кто стремился к целям, ради которых была начата последняя война 1914 года. Есть симптоматичная легенда — эта легенда о трёхкратном переселении палладиума. И в этой легенде живёт осознание дальнейшего хода развития человечества.

Не создаётся ли при рассмотрении всего этого впечатление сознательности, разумности, которая должна предстать как раз глубоко значительной, если подумаешь: древний мотив легенды, древний образный мотив Константин связал чисто рассудочно, можно сказать, с неслыханной логикой, и эта логика должна превратиться в всемирно-господствующую логику? Именно по этому факту видно, если помотришь на особенное душевное настроение этого Константина, что в это время рассудочность находится уже на высокой ступени, но в то же время является ещё такой, что всецело вплетена в объективный внешний мир. Я бы сказал, присутствует ещё много греческого в этом характере, чтобы воспользоваться интеллектом. Греки воспринимали рассудок, духовное начало, одновременно с внешним миром, как воспринимаешь цвета. Они также и в истории представляли себе действующим дух, рассудок. Константин полагал, что он может привести в действие свой субъективный рассудок, если только он его непременно будет примысливать к объективным процессам: перенос порфирной колонны, перемещение дерева креста и тернового венца. В своих образах Константин историческое переплетает рассудком. Рассудок живёт ещё во внешнем; он чувствует себя как реальность, только живя во внешнем. Одну из легенд, легенду о палладиуме, мы видим, я бы сказал, переданной с максимальной трезвостью.

Замечательным периодом является это IV столетие после Р.Х., и, если внимательно помотришь на то, что продолжается в последующем средневековье, то увидишь, что является значительным и существенным в эту временную эпоху. Следует извлечь лишь од-

но: эту последующую борьбу между номинализмом и реализмом. Реализм для схоластиков даже ещё XIII столетия был, например, воззрением, которое усматривало реальность в представлениях о внешней природе. Против этого восставал номинализм, который видел в представлениях только абстрактные имена, а не нечто столь же реальное, как цвета или звуки; так что большой спор возникал между реализмом и номинализмом¹. В реализме продолжает жить нечто от того воззрения, которое в эллинизме было само собой разумеющимся. Греческий мыслитель не мог быть иным, кроме как реалистом, так как он ведь воспринимал свои рассудочные понятия так же, как он воспринимал цвета. Однако, то, что при Константине мы находим ещё связанным с объективным внешним миром, можно сказать, реализующий (realisierende) рассудок, это всё больше и больше проникало вглубь человека и всё больше пролеталось внутренней активностью. Рассудок всё больше овладевал человеком. Вследствие этого человек ради своего наглядного представления вытягивал этот рассудок из внешнего мира. Возникновение реализма в средневековье имело свою особую почву, о которой мы ещё узнаем завтра; это был не только отзвук древнего эллинизма, но это таилось в особом отношении, в котором состояли вторгающиеся германские народы с наследием древности.

А то, что было номинализмом, распространилось так, что переживавшееся раньше рассудком одновременно с внешним чувственным миром теперь переживалось абстрактно, отвлечённо. Я бы сказал, люди были воспитаны этим номинализмом благодаря тому, что вглубь средневековья распространился латинский язык как древний, мёртвый язык, который уже не жил там, где находились в связи с внешним миром, и который жил ещё только ради того духовного мира, который поднял Плотина до абстракции, привёл к всеединому (All-Eine), к нечувственно-сверхчувственному. Можно сказать, это нечувственно-сверхчувственное должно было всё

¹ *реализмом и номинализмом*: См. Рудольф Штайнер «Загадки философии», глава «Мировоззрение в средневековье», и Винсент Кнауэр «Основное направление в аристотеле-томистической психологии»

больше захватывать людей, и латинский язык, ставший мёртвым, абстрактным языком, должен был для имеющих высшее образование являться воспитательным средством к этой абстрактности, к этому отвлечённому от внешней природы бытию. Когда видишь это для более поздних времён, тогда можешь сделать вывод, что, собственно, жило в IV столетии после Р.Х.

Теперь мы вновь видим глубокое, значительное изменение в человеческом развитии в начале XV столетия. Нужно лишь однажды углубиться в древние сочинения, которые восходят к X и XI столетиям, и в которых говорится о природе, и обнаружишь: здесь ведь действительно происходит так, что люди, живя рассудком, ощущают, правда, этот рассудок отвлечённым, но ощущают его так, как если бы он делал их одержимыми собой, как если бы он был в них реальным элементом. И номиналисты не видят рассудок снаружи в вещах, хотя и в представлениях они видят одни только имена, в особенности в общих представлениях; но в переживании представлений они видят реальную силу. Это прекращается в сознании начинающегося XV столетия. Затем всё больше развивалось то время, в котором мы ещё всецело живём и которое осознаём, если спрашиваем себя: чем же стал для нас рассудок теперь? Это время, которое очень сильно любит исключительность, которое очень сильно опирается на собственную абсолютность, в это время смотрят ведь очень высокомерно на прежние временные эпохи. Кто читает сегодня то, что было написано в X и XI столетиях, рассматривает это как детское. Но кто углубляется в это духовнонаучно, хотя и не стремится вернуться к этому, рассматривает это всё же не как детское, но лишь как некое другое воззрение. Он замечает, что человек тут хоть и активен с рассудком, но полагает рассудок, по крайней мере, в процессе познания, ещё связанным с вещами. Начиная с XV столетия это изменяется. Тут уже человеком не осознаётся, в то время как он размышляет, что в нём действуют силы; он уже не чувствует себя одержимым рассудком, но вполне чувствует себя существом, которое само порождает рассудок. По сути дела, мы уже

не имеем рассудок как реальную силу, но только как то, что поставляет нам образы внешнего мира, образы, тени того, чем рассудок был прежде. Приведённое здесь характерно для новой эпохи. Осознание продвинулось настолько, что человек уже совсем не чувствует себя понуждаемым чем-либо, когда в нём действует логика, но он чувствует рассудочные понятия, я бы сказал, ставшими полностью теньвыми. Он уже не чувствует, что внутри, в глубине души что-то тут толкает и понуждает. Это ещё чувствовал человек X, XI, XII, XIII и XIV столетий. Это прекращается в XV столетии. Вместе с этим начинается эпоха развития собственного человеческого сознания. Человек смог полностью осознавать своё собственное существо только благодаря тому, что он уже не чувствовал рассудок как нечто такое, чем он одержим в душе, он стал тем, кто говорит: «Я думаю» — в противоположность этому он должен был говорить то, что гораздо чаще говорили в древние времена, когда подразумевали: «Это думает во мне». Он поднимается к своему полностью осознающему самосознанию. Развивается душа сознательная, между тем как в эпоху от середины VIII дохристианского столетия до начала XV столетия развилась душа рассудочная. Посмотрите, все понятия, которые мы имеем сегодня, включая понятия об эволюции, понятия о наследовании и так далее, все понятия, все представления, которые мы имеем, происходят из времени до XV столетия. Новых понятий мы не приобрели. Как духовный исследователь именно сегодня чувствуешь, как трудно формировать слова, пусть даже в чём-то элементарном, когда уже не обходишься тем, что, собственно, выражают слова в соответствии с понятиями, которые были образованы до XV столетия. Мы питаемся тенями древних понятий и, конечно, получаем возможность в естественнонаучную эпоху удивительно проникать во внешнюю природу благодаря тому, что мы держимся за тени прежних понятий.

Это удивительно, когда совершенно определённые личности рассматриваются именно с этой точки зрения. Тут, например, в ходе XIX столетия появился один мыслитель, который не был доста-

точно оценен. Я попытался изобразить его сущность в третьей главе своей книги «О загадках души» — Франц Brentano¹. Он является, я бы сказал, лишь самым характерным из целого ряда. Можно изучить много таких личностей. Франц Brentano знакомится с новым естествознанием. Само собой разумеется, вместе с естественнонаучными фактами он воспринимает и понятия. Но в то же время он родом из набожной семьи, благочестиво воспитан, и хочет справиться с естественнонаучными понятиями. Он не может иначе, как только спросить себя: «Как же быть с теми понятиями, которые живут во мне, когда я постигаю естественнонаучные факты? Я говорю о наследовании, о развитии, о метаморфозе, что же происходит с этими понятиями?» — И он таким образом приводится к своему чрезвычайно остроумному сочинению об *Аристотеле*²; ориентируясь на Аристотеля, он должен, следовательно, вернуться в период времени, который начался с VIII дохристианского столетия и закончился в первой трети XV столетия. И если хочешь разъяснить себе своеобразные понятия, господствующие в нашем периоде времени, то надо как раз всё снова возвращаться в эти прежние периоды времени.

Франц Brentano однажды прочитал истинно научный доклад³. В этом истинно научном докладе он хотел разъяснить, как человек, будучи душевным и духовным существом, относится к внешнему миру. Он хотел иметь понятие об этом отношении человека к внешнему миру, другими словами он хотел получить ответ на вопрос: «Как относится представление к внешнему миру?» — Он прибег к понятию «намеренный» («intentionell»), которое он нашёл развитым у схоластиков средневековья в качестве понятия, относящегося к периоду времени, который предшествовал нашему. И с

¹ Франц Brentano, 1838-1917, философ.

² сочинению об *Аристотеле*: «Психология Аристотеля», Майнц 1867.

³ Франц Brentano однажды прочитал истинно научный доклад: 23 января 1889 в венском юридическом обществе «О естественном одобрении для истинного и нравственного», который появился в печати под заголовком «Об источнике нравственного познания», Лейпциг, 1889.

понятиями всегда необходимо так возвращаться. Это заблуждение, когда думают, что понятия возникли после XV столетия. Мы живём в некоем теневом мире понятий — не в мире реальности понятий. Время, предшествующее 1400 году, является эпохой, в которую образовалась реальность понятий, образовалось рассудочное понятие как реальный фактор в глубине души. Мы это преодолели уже с XV столетия. На его место мы поместили сознание «Я». Это сознание «Я» было ещё на заднем плане у греков, для них оно имело нечто теневое. В них жило, так сказать, рассудочное, которое жило, однако, как реальность, как я это изложил.

Человечество воспитывается, я бы сказал, например, через внутреннее воздействие духовных сил на эти рассудочные способности. И это воспитание продолжается как раз от VIII дохристианского столетия вплоть до XV столетия. И если вы спросите относительно середины этого периода, то обнаружите: IV столетие после Р.Х. — это и есть середина. Значит, тут решение. До тех пор это восходит, до тех пор человека побуждает сила, которая в его душу определённым образом вгоняет рассудок. Затем эта сила откатывается, и тогда постепенно это идёт к возникновению рассудка, похожего на призрак, теневого рассудка. И основанное Константином обнаруживает, как происходит этот перелом внутренней ещё полной реальности жизни с рассудком, когда жили в полной реальности с древними образами, так что даже не отличали себя от внешнего мира. Однако в человеке уже живёт тенденция к выхождению из мира, когда образы древних легенд переплетаются с сухим рассудком в Константиновом учреждении. В таких переломах видишь то, что живёт в развитии человечества.

И теперь можно спросить себя: если было то, что изживается тут как рассудок, что жило тогда в римской разумности, которая всех богов, собственно говоря, превращала только во внешние символы для государственных представлений, идей и тому подобного или для природных явлений, может быть в том, что тут вышло, в том, что развилось тут, жило нечто подобное тенденции к воздействию древнееврейского элемента, который полностью был отвле-

чѣн от внешней природы и принѣс из прежних времѣн внутреннее? Я бы сказал, эта тенденция изживалась на юге Европы, в Северной Африке и в Передней Азии, в то время как древняя образность, египетско-халдейская образность судорожно сжималась, поднимаясь к необразности мистического воззрения всеединого. В эту область нужно было войти не для того, чтобы напряжѣнно её развивать, но чтобы потом можно было внутри неё полностью пережить рассудок. Это было приготовление к рассудку, и эту эпоху нельзя понять, если не постигаешь переплетѣнной друг с другом этой мистики на исходе древности, той мистики, которая сопровождала нисхождение римской империи и восхождение рассудка.

Но рассмотрите когда-нибудь всё это развитие. На юге именно самая образованная часть населения судорожно склоняется к тому, чтобы прийти к рассудку, к нечувственно-сверхчувственному, к безобразному, к расплыванию вместе с душой во всеедином. Тут побуждается деривация (*Weiterbildung*) рассудка, даже в речи, через мѣртвый латинский язык. Но целое возникло односторонне. Целое возникло благодаря тому, что человечество этого юга в развитии вышло за пределы природы, и этот выход в развитии за пределы природы был подготовлен уже в одном социальном явлении. Вы не можете представить себе весь этот процесс даже вплоть до IV столетия после Р.Х., не принимая во внимание, что высшие слои населения выдвигались за счёт рабов, ибо только эти высшие слои могли развивать такую социальную обстановку, что стал возможен даже плотинизм, что возникло некое основное настроение души — это нечувственно-сверхчувственное, это исключение себя из природы. Но рассудок это и может вмещать только тогда, я бы сказал, этой извлечѣнной, выгнанной наружу (*herausdestillierten*) из всего человечества духовностью души (*Seelen-Geisthaftigkeit*). Она развилась в Южной Европе и не была пронизана достаточно интенсивной силой, чтобы переносить крепкую Римскую империю, она была пронизана силой, которая могла породить египетских отшельников, но она не могла переносить крепкую Римскую империю. Римская империя как раз ещё могла

через эту отрешённость от мира позволить дать себе толчок ради рассудка, могла развить рассудок, но нести его могли только высшие, имеющие социальную опору десятки тысяч. Постичь его не мог ни народ, ни всё человечество. Здесь снова надо было проделать обратный путь к природе. Константин хотел предпринять обратный путь. Он начал обратный путь в Константинополь. Однако это было совершено только рассудком. Был предпринят другой обратный путь. Этот обратный путь представлял собой тот путь, которым необходимо было пройти через Рим — теперь я изложу это несколько с другой стороны — к народам, которые несли навстречу свою свежую кровь и природу, к наседающим с севера германским народам. Здесь присутствовала крепость, тут рассудок мог быть принят с кровью, с природным. Уже *цезарь* вместе с множествами германских народов боролся против *Помпея*¹. Все победы эпохи римских цезарей одерживаются с помощью масс германских наёмных солдат. И наряду, я бы сказал, с абстрактным фактом основания Константинополя стоит другой, конкретный факт, связанный с Константином, когда он побеждает *Максентия*² с германо-британскими, германо-галльскими и чисто германскими людьми.

В абстрактном элементе, к которому приходишь, могло создаваться душевное настроение египетских затворников, душевное настроение тех, которые удалились на Монте Кассино³ (Monte Cassino), но этого недостаточно для восприятия здоровой всемирной истории. Здесь должно было вмешаться то, что осталось на прежней ступени. Народности, которые росли тут внизу (hinunterstiegen), были отставшими примерно в течение целого периода. Они ещё несли с собой ту свежесть, с какой они жили

¹ *Помпей*, 106-48 до Р.Х., римский государственный деятель и фельдмаршал.

² *М. Аврелий Максентий*, от 306-312 римский император, 28 октября 312 г. его соправитель (Mitkaiser) Константин нанёс поражение на милвишском мосту, при бегстве утонул в Тибре.

³ *Аббатство Монте Кассино*: Гора над городом Кассино. Бенедиктинское аббатство, основано 529г., католическая обитель всего Запада.

также в более ранний высокий период процветания, но жили ещё бодрыми, свежими, по крайней мере, в XII, XIII, XIV столетиях до Р.Х. в Греции и в Передней Азии. В германском элементе римству было принесено то, что тут жило во внутренней душевной силе, в волевой силе и в эмоциональном. И теперь народ со всеми своими людьми воспринял то, что на юге развилось до абстрактной высоты. И в этом восприятии заключена возможность снова внести реализм, внести реальность в то, что перестало быть инстинктивным, реальным и только поэтому могло привести к упадку Римской империи. Тогда возникла действенная сила, тогда в ход становления человечества была внесена реальность. Тогда готовилось то, что привело человека, который пришёл к рассудку, то есть к внутренней жизни и потом к душе сознательной, в которой, однако, он имел пока только тень рассудка, привело этого человека к тому, что он утратил из понимания (aus dem Sinn) — к природе. С возникновением души сознательной связано зарождение созерцания природы. Как это можно представить себе более подробно, об этом мы поговорим завтра.



Четвёртый доклад

Штутгарт, вторник, 24 мая 1921 года

Вероятно, IV столетие после Р.Х. могло выявиться из наших рассмотрений как особенно значительный отрезок в развитии человечества, и я хотел бы ещё раз в нескольких словах вернуться к тому, что, собственно, представлено в этом IV столетии.

Характерной личностью этого IV столетия является, конечно, *Августин*, и, рассматривая *Августина*, мы имеем пред собой прямо-таки подлинного представителя этого периода времени. Ведь *Августин* некой частью своего существа, пережитой им, так сказать, в юности и в ранние годы жизни, определённым образом совершенно отчётливо указывает назад на старое образование. А потом у него следует отметить довольно резкий переход, который привёл его к абсолютному подчинению римско-католической церкви, так что *Августин* стал тем, кто в определённом отношении исключил для себя знание, познание и совершенно серьёзно внутренне субъективно практически принял представления веры, открыто высказав своё мнение, своё воззрение о том, что хотя он и не осознаёт, что же является основой истины, которую он должен признать, но он признаёт себя причастным истине, которую он наконец решился признать, только потому, что католическая церковь предписывает ей верить. К этому мнению *Августин* пришёл через жёсткую жизненную борьбу. Он в течение определённого времени был приверженцем того учения, которое называют манихейством, восточного учения *Мани*. Это то учение, которое с определённой стороны я здесь уже охарактеризовал в этом вечернем рассмотрении. Я сказал: всё снова из эпох, которые мы привыкли рассматривать как индийскую, персидскую и египетско-халдейскую, из этих древних эпох всплывают воззрения как некая реакция в отношении того, что формируется из развития, так

сказать, интеллектуалистической способности человечества. Учение манихеев было одним из таких. Однажды происходит так, что тогда, уже в те времена, когда Августин стал известен с манихейским учением на своей африканской родине, такие воззрения возникли на самом деле в несколько сомнительном роде. Сначала Августин был совершенно пленён учением манихеев. Но потом он соприкоснулся с епископом манихеев, *Фаустусом*¹, и весь способ, каким этот человек представлял учение манихеев, вызвал тогда у Августина отвращение. Однако, нечто сущностное в этом учении манихеев надо ещё увидеть сквозь то многое, что выступило навстречу Августину — совершенно определённо выступило не как просто только поверхностная диалектика, но, пожалуй, как пустая бессодержательная болтовня. И это сущностное внутренне поймёшь лишь тогда, когда приблизишься к этому учению манихеев с точки зрения, которая здесь в этом рассмотрении будет приведена как довод.

Ведь от истинных документов таких учений у человечества нового времени, собственно говоря, сохранилось немного; сохранилось только то, что цитировали христианские учителя первых столетий и с чем потом они вели борьбу. Итак, по сути дела, самое важное из древних времён пришло к более поздним потомкам только через цитаты противников. Но, может быть, тот, кто в состоянии проникнуть чувством в такие вещи, именно из особенного отношения Августина к учению манихеев ощутит также нечто от сущности самого учения. Августин отворачивается от учения манихеев по той причине, как он говорит, что он искал истину, искал истину в солнце, в звёздах, в облаках, в реках, источниках, горах, в растительных и в животных существах, короче во всём том, что могло выступить ему навстречу как явное, зримое. Там он её не нашёл, так как всё это ему всё-таки предлагало только внешне материальное, но он искал духовное. Итак, Августин обратился тогда

¹ Фаустус (Фаустин), манихейский епископ, противник Августина, род. ок. 350 г. после Р.Х. в Милеве, Северная Африка.

от манихейства к неоплатонизму, который я вам также уже охарактеризовал с определённой стороны. Неоплатонизм отвращается от чувственного внешнего мира. Он мало принимает его во внимание и хотел бы своим внутренним соединиться с всеединым в некоем роде мистической абстракции. Это то, что потом привлекло Августина в его более позднем возрасте, и в выдвигаемом им против учения манихеев, уже находится то, что он привил себе благодаря его вживанию в неоплатонизм, в беспредметный, нематериальный, нечувственный, абстрактный мир. В отношении мира, внутрь которого он теперь поставил себя, предлагаемое манихейством казалось ему лишь до некоторой степени регистрацией внешних материальных вещей, которые затем провозглашаются как божественные.

Но тот, кто приходит сегодня к духовной науке, вначале учится правильно видеть эти вещи. Давайте рассмотрим с позиции сегодняшней духовной науки, что же, собственно, тут предлагается. Я вам уже характеризовал: если поднимаешься к имажинативному, к инспиративному познанию, то постепенно знакомишься с внутренними органами человека, знакомишься конкретно, и это не оказывается тем туманным миром, о котором так много грезят ложные мистики, но предстаёт объективным просмотром внутренней органики человека. Именно воспринимая эту внутреннюю органику человека как результат духа и имея возможность просматривать её духовно, узнаёшь её как материальное. Я хочу привести вам для этого один пример. Скажем, человек, много мыслящий абстрактно, знакомится с так называемым ипохондриком. Абстрактно мыслящий человек легко скажет об ипохондрике: «Ведь физически у него в действительности ничего нет, он просто душевно болен. Он всё время слишком сильно погружается в свою собственную душу, он определённым образом живёт всецело в самокопании, и вследствие этого неправильно судит о вещах внешнего мира, часто судит о них так, как если бы они его преследовали или что-либо подобное. И каждый раз из-за этого он вступает в неправильное отношение с внешним миром». — И таким образом абстрактно думающий человек легко приходит к тому, чтобы ска-

зять: «У ипохондрика физически, собственно, ведь ничего нет, он болен только душевно». — Такая абстракция возникает только благодаря тому, что не видят собственное внутреннее устройство человеческой организации. Это внутреннее устройство человеческой организации таково, что человек является трёхчленным существом. Здесь мы имеем головную организацию, которая, как я часто излагал, простирается, кроме того, по всему организму, но её главное пребывание находится в голове и поэтому она так называется; тут мы имеем ритмическую организацию органов груди, которая включает дыхание и циркуляцию крови, а здесь мы имеем всё то, что существует в организации обмена веществ и в состоящей с ней в связи организации конечностей.

Дело обстоит так, что в организации головы отдельные органы обращены во внешний мир и благодаря этому являются внешними чувственными органами. Но и в остальных членах человеческого организма мы обнаруживаем, что органы наряду с тем, что они являются органами пищеварения, одновременно в определённом отношении являются органами чувств, и мы находим некий род корреспонденции, некий род полярности между органами головы и органами обмена веществ. Органы обмена веществ тоже являются органами чувств, только они являются органами чувств, которые направлены не наружу, а на процессы внутри человеческой кожи. И мы находим, например, что человек в своей головной организации, направленной наружу, имеет орган обоняния; с его помощью он чувствует запахи, находящиеся снаружи в его окружении. Этому органу обоняния среди органов пищеварения соответствует кожа. Кожа определённым образом обоняет то, что существует в её окружении во внутреннем человека. Не правда ли, об этих вещах необходимо высказываться совершенно объективно, если вообще хочешь достичь познания. Теперь, посмотрите, — вы, следовательно, должны направлять внимание на то, что связь кожи с внутренними человеческими процессами соответствует тому, что до известной степени является отношением органа обоняния к внешнему миру. Так вот у ипохондрика кожа никогда не бывает в

порядке, как, если угодно, просто-напросто не в порядке физический орган. Это как раз то, что встречается в духовной науке, чтобы она не только вела вверх в расплывчатую область духа, но чтобы путём применения своих методов она познавала как раз и материальное в его сущности, чтобы она таким образом могла заглядывать в деятельность, в функционирование материального. И вследствие того, что болезни кожи обычно связаны с небольшими или совсем небольшими страданиями, это уже не выступает как истинное физическое заболевание, а появляется, когда кожа не в порядке и отсюда неправильное обоняние внутри, как раз как душевное переживание. Для того, кто действительно видит вещи насквозь, ипохондрик никто иной, как тот, чья кожа не в порядке и кто поэтому своей больной кожей слишком чутко, а не нормально, нюхает внутри то, что она ведь очень легко воспринимает как несимпатично пахнущее. Он постоянно нюхает себя в своём внутреннем, и это обнюхивание является тем, что, по сути дела, лежит в основе ипохондрического душевного устройства. Вы видите, что духовную науку нельзя характеризовать как туманную мистику, ибо она ведёт к истинно объективному познанию даже материального. Именно материализм не приходит к этим вещам, потому что он постоянно рассматривает их только в абстрактных формах. Имагинативное и инспиративное познание объясняет так называемые психические заболевания, собственно, всегда из их физического основания. С духовнонаучной точки зрения имеешь гораздо больше причин объяснить с духовной позиции так называемые физические болезни, чем так называемые психические заболевания. Психические заболевания являются, как правило, самыми физическими, то есть в их основе лежат, как правило, самые физические причины. Итак, необходимо уяснить себе, что тот, кто созерцает духовное мира, приходит также к признанию воздействия духовного на материальное. Он не рассматривает кожу только так, как она представляется анатому, вскрывающему труп, но он рассматривает кожу как внутренне сформированный орган, который по своей внешней форме отличается от органа обоняния и

всё-таки представляет собой метаморфозу этого органа обоняния. И таким образом то, что духовный исследователь может сказать о материальном мире, возвращая этот мир, я бы сказал, к его духовным причинам, часто будет отличаться тем, что он ссылается именно на откровения материального, потому что через откровение материального познаёшь духовное гораздо больше, чем через всевозможные мистические грёзы и мистически-туманные так называемые погружения во внутреннее. Собственно говоря, вы ведь все только убегаете от определённой антипатии — заниматься истинным познанием и взамен высиживать во внутреннем то, что ведь тоже происходит не из чего иного, кроме как из определённого предрасположения физических органов. Туманный мистик может быть ведом даже неким родом психического заболевания на физической основе.

Обратите внимание, что нечто подобное созерцанию духовного в материальном проявилось для Августина в манихействе. Но он уже слишком сильно вжился — как известно, его мать Моника была гречанкой — в стремление выйти из физического, что и не позволяло ему оставаться при нём. Поэтому он обращается к неоплатонизму, и на этом кружном пути через неоплатонизм он переходит к римскому католицизму.

Итак, мы видим, как в этом IV столетии, на которое ведь как раз приходится время подготовки Августина, люди фактически отворачиваются от духовного рассмотрения внешнего мира, а также и внутреннего мира человека. Этот поворот должен был произойти. Этот поворот должен был произойти по той причине, что человек никогда не смог бы стать свободным, не смог бы стать свободным существом, если бы он чувствовал себя только лишь членом внешнего мира, как я вам это охарактеризовал предыдущим вечером. Человек определённым образом должен был выйти из этого тесно связанного с внешним миром бытия. Он должен был когда-нибудь отвернуться от внешнего мира. И высшей точкой этого отворачивания от внешнего мира я бы назвал тот момент, когда человек уходит от сознания: ты являешься членом

внешнего мира, как палец является членом твоего организма, — высшая точка находится в этом IV столетии после Р.Х. До этого IV столетия после Р.Х. признаком времени было такое развитие человечества, которое вышло, собственно говоря, всецело из человеческого организма, я бы сказал, из крови. В южных европейских местностях, в северо-африканских и в местностях Передней Азии люди уже пришли к тому, чтобы быть покинутыми до определённой степени своим собственным человеческим существом, поскольку оно является физическим, эфирным, и подниматься к чему-то неопределённому. Ибо к чему-то неопределённому, можно сказать, к некоему опустошению, где уже ничто не зависит от крови, где жизненный принцип уже не образуется из расовых обязательств человека, к некоему такому опустошению люди должны были развиться, чтобы прийти к интеллектуальности. Всё, что развили отдельные народности в жизненных принципах, в познании и так далее до этого IV столетия после Р.Х. — указать такую дату можно, конечно, лишь приблизительно — было ими достигнуто из их крови, подобно тому как мы развиваемся до смены зубов, которую мы создаём хотя и не из нашей интеллигенции, но из своего органического вещества, или подобно тому как мы, также исходя из организма, формируемся до половой зрелости, одновременно развиваемся, наконец, до зрелости суждения. Так всё, что создали эти народности в своих древних инстинктивных имгинациях и инспирациях, развивалось, исходя из крови. Это повсюду имело один расовый источник. И когда две расы, две народности различной крови где-либо смешивались друг с другом, и тогда этот один народ оставался внизу, они становились рабами, другое население до известной степени поднималось вверх, образовывало верхушку. Как это социальное различие, так и то, что жило в сознании, в душах людей, было определёнno последствием расы, крови. Теперь же эти южные народы, эти расположившиеся вокруг Средиземного моря народы вырывались из крови. Теперь они пробивались к чему-то, если я могу так сказать, чисто

духовному. Так как интеллигенция должна была развиваться в сфере чисто духовного.

Итак, посмотрите, если бы человек развивался дальше после IV столетия после Р.Х., исходя только из этих народов Средиземноморья, он существовал бы до некоторой степени без опоры. Кровь уже ничего не давала. Из расовых основ в душевных способностях уже ничего не развивалось. Человек этой местности до определённой степени был вынужден развиваться — образно говоря — в безвоздушном пространстве.

Люди этой области Средиземноморья вступили теперь в это безвоздушное пространство, то есть в эту свободную от расового область развития. Теперь им было необходимо нечто другое, на что они могли бы опереться. То, что прежде им приходило из крови, они определённым образом должны были получать извне. И они это получали благодаря тем расчётливым людям, которые тогда определённо ещё знали из древних учений мудрости, как в действительности обстоят дела, и которые перенесли старые государственные воззрения Римской империи на религиозную власть и основали внешнюю католическую церковь. Эта католическая церковь законсервировала то, что прежде было порождено духовной жизнью различных рас. То, что сохранили древние эпохи, она законсервировала и уплотнила это в догмы. Эти догмы должны были распространиться. Уже ничего не приносилось из человека, но существовавшее здесь уплотнилось в догмы. И с этим вошёл безжизненный элемент, из которого человек действительно мог воспринимать извне то, что прежде он воспринимал изнутри. То есть латинский язык распространился как мёртвый язык, и жизнь сознания терялась в латинском языке.

И таким образом имели одно духовное течение, состоящее в том, что принесённое определённым образом древнее жизненное воззрение оканчивалось в мёртвом элементе. Если бы не пришло ничего другого, то этот мёртвый элемент постепенно должен был бы умереть. Вся так называемая культура должна была бы умереть. Правда, имели нечто высочайшее, ибо это было высочайшим, воз-

вышавшим в то время жизнь. Сама католическая церковь заимствовала много гностических, манихейских элементов, только она отреклась от терминологии. Она распространяла старые мировоззрения. Она восприняла также старые культовые формы, сохранила их и распространила в мёртвом языке. То, что продолжало так жить, было точно так же неспособно к зарождению чего-либо, что цивилизация могла бы нести дальше, как, например, женщина в одиночестве неспособна породить дитя.

Это была только одна сторона существования, которая была необходима для продвижения вперёд. Другая сторона существования состояла в свежей крови, которую имели в себе германские и прочие народности, перемещающиеся сюда с Востока Европы. С другой стороны здесь была кровь. И здесь особенность заключалась в том, что эти народности в своём развитии, если мы сейчас слово берём не для оценки, а чисто объективно терминологически, были отставшими по сравнению с южными народностями. Южные народности до известной степени галопом продвигались вперёд к высшему образованию, из которого затем поднялись к интеллекту. Интеллект в IV столетии после Р.Х. находился на своей высочайшей ступени развития и теперь должен был привыкать жить дальше как мёртвый интеллект. Итак мы имеем продолжающуюся жизнь этого мёртвого интеллекта и появление, движение ему навстречу германской крови других народов, возникших тут.

Изучая теперь внешние исторические процессы, мы приходим к чему-то чрезвычайно интересному. А именно мы приходим к тому, чтобы сказать себе, что в определённый период времени имеет место полное преобразование, метаморфоза западноевропейской жизни. Главным образом мы видим, как в больших, обширных областях Европы фактически благодаря так называемому переселению народов отмирает старая культура и восходит некий род крестьянской культуры. Умирает то, что прежде верхушка в древней Римской империи имела как свою культуру. Остаётся то, что имело широкое оседлое население, и нечто подобное, разумеется иного рода, навстречу ему принесли германские племена. Внутри

этого крестьянского существования, где люди, по сути дела, жили в маленьких сельских общинах и в этих маленьких сельских общинах рассказывали совсем другие вещи, чем то, что им проповедовали католические священники; внутри этих областей, где существовали деревенские общины, через внешнюю власть распространяется теперь католическая религия.

Это было одно течение, которое действует как раз в латинском языке. Что же знали люди, видевшие, как строятся их церкви, как мудрость распространяется на латинском языке, что же эти люди, от которых как раз в деревнях это тогда зависело, знали обо всём том, что там происходило? То, о чём они знали, были истории, рассказывавшиеся ими по вечерам после сделанной работы, рассказы, которые большей частью состояли из мечтаний (Тräumereien), какими мы их узнали ещё у древних египтян и тому подобное.

Здесь было мировоззрение, идущее сквозь времена от IV до VIII, IX, и X столетий через деревенские общины, с которым в южных местностях было покончено очень давно, по крайней мере у верхушки. У верхушки населения из этих подоснов с давних пор сформировалась утончённая культура. И теперь, в IX, X, XI и XII столетиях, мы видим — более подробно я изложил это недавно в Дорнахе¹ и здесь коротко это повторяю, — как постепенно из одних только деревенских общин кристаллизуются города. Начинается городская культура, и происходит так, как если людей вырывают из внешней природы и концентрируют их вместе в городах. Сюда приходит эта городская культура, которую мы можем проследить от Бретани вглубь до русского царства, до Новгорода, сверху вниз до Испании, Италии, повсюду это удивительное движение в направлении городов.

И если мы посмотрим, что тут собственно живёт в этом переходе к городам, то для того, кто историю может изучать внутренне, это имеет большое сходство, существенное сходство с тем, что про-

¹ Рудольф Штайнер ссылается на доклады от 15 и 16 мая — два первых доклада в этом томе.

изошло, когда после Троянской войны города в Греции развернулись больше из крестьянской культуры. Происходившее тогда в Греции в 1200 году до Р. Х. повторилось теперь позднее, примерно около 950 года или что-то такое — все эти числа приблизительно — и тем больше после угасания 1200 и 950 годов, тем больше эти люди, которые перешли сюда с Востока как германские люди, в действительности находились на более низком уровне, чем те, в области которых они теперь проникли. Если вы просуммируете эти числа, до Р.Х. и после Р.Х., то получите 2150 или 2160 лет, и это в годах является приблизительно тем, что лежит тут между двумя следующими друг за другом культурами. Это можно прочесть в истории, если только действительно хочешь изучать историю. Если спросить: «Насколько эти германские народности были отставшими?» — то это продолжительность одной культурной эпохи. Именно такую продолжительность имеет культурная эпоха, и так можно вычислить период отставания по степени зрелости отставших народов.

Теперь мы можем также получить отправную точку для понимания того, почему четвёртая культурная эпоха, которая осуществляла развитие собственно интеллекта, начинается примерно в 747 году до Христа и, скажем, заканчивается в 1413 году. Здесь вы получаете 2160 лет. Это продолжительность одной такой культурной эпохи. Разумеется, если мы продвигаемся дальше назад, то эти числа несколько расплываются. Но это естественно, ибо историческое развитие нельзя, конечно, характеризовать точными математическими числами. Эти народности несли в своей крови навстречу другому, южному населению нечто, что, собственно говоря, было более ранним. Это было другое течение.

И теперь заключается всемирно-исторический брак между тем, что переплыло тут в латинском языке, и тем, что собственными силами выбилось на поверхность в народных языках, в очень отставших народных языках. Из этих двух элементов должно было произойти то, что теперь могло развиваться дальше. Это привело

затем в XV столетии к развитию так называемой души сознающей, как я это уже не раз говорил.

Древняя культура исчезла бы совсем, если бы на её место не была поставлена эта новая, которая со своей стороны была теперь охвачена этой южной. Отставшая и продвинувшаяся далеко вперёд уравнивали друг друга, и на место только интеллектуалистической культуры вступает культура сознающая.

В этой культуре рассудок стал всего только лишь тенью. В нём уже даже не продолжают жить, как в некоем мёртвом, но он стал тенью продуктом, чем-то, что живёт только внутренней активностью. И этим человек до известной степени был освобождён от одержимости рассудком в душе. Он мог применять рассудок во внутренней активности и мог теперь перейти к внешнему рассмотрению природы, как к внешнему рассмотрению природы перешли Галилей, Коперник и Кеплер¹. Только для этого рассудок должен был стать свободным. Если вы всмотритесь во всё то, что теперь выявилось в европейской цивилизации с начала XV столетия, то повсюду увидите, что это объясняется проникновением этого германского элемента в старый латино-романский элемент. Вы можете определённо это заметить даже на отдельных личностях.

Итак, человек, развивавшийся на юге, определённым образом вошёл в пустоту. Но у ведущих духов присутствовало сильное осознание того, что с развитием интеллекта приходишь в некую пустоту. Некоторые личности не хотели направляться к новому. Рассматривая слегка гипотетически развитие истории, я могу примерно выразить то, что могли говорить в то время, которое следовало за IV столетием после Р.Х.. Могли сказать: «Мы признаём интеллект свободным, даём ему развиваться, и тогда происходит следующее. В то время как раньше из человека поднималось то, что пронизывало его внутри духовно-душевым, теперь он пришёл к высшей точке, где его развитие стало свободным, так что он может развиваться даже в пустоте. Теперь он уже не прикован к своему

¹ Иоганн Кеплер, 1571-1630, первооткрыватель законов движения планет.

телу, и дальнейшее развитие должно вести к тому, чтобы человек извне проник в духовный мир». — Это было одно, что могли себе сказать. Либо могли себе также сказать: «Мы продолжаем сохранять сборники обычного права, мы их консервируем. И в таком случае мы можем сказать людям: — Поднявшись в развитии своим интеллектом до IV столетия, ты теперь находишься на краю. Здесь ты не можешь идти дальше. Ты пришёл в пустоту. Теперь смотри назад, позади себя — не перед собой; не шагай дальше в пустоту, чтобы найти в таком случае новую духовность». — С целью пронизания этим инстинктом сохранения древности, удержания интеллекта был созван в 869 году восьмой всеобщий вселенский собор в Константинополе¹, который установил католический догмат, выраженный потом словами: человек имеет «*unam animam rationalem et intellectualem*» — он имеет душу, являющуюся мыслящей и духовной. Но он ничего не имеет сверх этой души, больше ничего духовного, ибо, приписывая ему нечто духовное, ему открыли бы путь для развития к некоей новой духовности. — Поэтому в отношении трёхчленного человека — тела, души и духа, дух отрицается и его душе приписываются только отдельные духовные свойства. Он имеет не тело, душу и дух, но тело и душу, а душа имеет мыслительные и духовные свойства, будучи рациональной и интеллектуальной. Дальше идти нельзя. — Теперь это стало догматом. Это было ничто иное, как констатация того, что, собственно, на деле было дано сохранением древности, рациональной переработкой древности, и этим одновременно стремились помешать дальнейшему продвижению на пути духовного развития. Должно быть погашено то, что должно было стать плодом обоих сливающихся друг с другом течений.

И происходит то, что потом через XV столетие действовало дальше вплоть до нашего времени. С одной стороны, человек стал инстинктивно зрелым, чтобы постепенно с внутренней ак-

¹ созван в 869 году при папе Адриане II. Приведённое Рудольфом Штайнером постановление собора направлено против воззрений Фотия.

тивностью заняться рассудком, полновластным господином которого он уже был. С другой стороны он был не в состоянии этот активированный, но теневой рассудок сохранить в своей духовно пустой душе, где он не может быть активным ни в чём, кроме как в собственной расплывчатости. Так в конце концов всплывает кантианство, которое по-прежнему имеет только формы и категории, речь которого, как и других философий эпохи, беспомощно журчит лишь в этом теневом.

Таким образом, оказывается, что с одним только тeneвым интеллектом ничего не сделаешь; его нужно, и это уже другая сторона, наполнить чем-то другим, и это может быть только внешний мир, только внешняя природа. И едва ли это на том основании, что человек раньше был примерно, как ребёнок, и теперь постепенно пробился к познанию природы, но потому что он нуждается в своём развитии. Он должен состояться. Это осуществление было пережито в минувшие четвертое-пятое столетия. Теневой рассудок овладел природой. Это привело к некой высшей точке. Именно в середине XIX столетия рассудок стал всецело тeneвым.

Пока рассудок в себе самом является наиболее духовным, его вообще уже не замечают, ибо он стал тенью. Получили, однако, совершенное, распространённое естествознание. Рассудок наполнился тем, что дала извне природа, но всё больше и больше уменьшалась возможность видеть душевное. Это душевное могли видеть всё менее и менее, так как, обращаясь к внешнему миру, по сути дела, имели только теневой рассудок. Отсюда психология, учение о душе XIX столетия, становится, я бы сказал, номиналистической, чисто словесной перебранкой. Это прямо-таки безотрадно читать в психологии XIX столетия, как люди здесь говорят о чувствовании, желании и мышлении и имеют в действительности только слова; до конца доходит Фриц Маутнер¹ и делает великое открытие, что всё знание состоит в словах, и люди, которые что-либо искали за словами, всегда только заблуждались.

¹ Фриц Маутнер, 1849-1923, театральный критик и сатирик, писатель.

Это характерно для XIX столетия, не для человечества, а для XIX столетия. Тут открытие Маутнера вовсе не так плохо. XIX столетие, особенно когда говорилось о душевном, действовало только словами, пока людям не надоело, наконец, это плетение слов, это непрерывное повсюду жонглирование мышлением, чувствованием и желанием, апперцепцией и перцепцией и тому подобным, тем, что потом выявилось в английской психологии, начиная с Юма¹, в особенности в XIX столетии с Джона Стюарта Милля², — это жонглирование голыми словами. И они сказали: «Раз в естествознании через экспериментирование мы получили нечто такое прекрасное, значит, мы будем экспериментировать и с душой». — Создали аппараты, которые могли передавать сигналы, когда человек осуществляет восприятие. Затем смогли узнавать, когда восприятие становится осознанным, если человек двигает своей рукой, вследствие этого восприятия; могли мило экспериментировать. Вплоть до нашего времени это осуществляется так, что не желают судить о способностях детей, ставя себя на место детской души, через определённую преданность этой детской душе, но стремятся с помощью приборов испытать память, мышление и всё возможное, как это рассказывается, например, о русских школах, где к испытаниям уже не подходят в старом стиле, а способности устанавливаются извне с помощью приборов. Разумеется, это большевистское воззрение пронизало уже и наши области. Определённые противники антропософии хотели бы и таким внешним способом установить, основывается ли антропософия на какой-то истине, но это соответствует только большевистскому предрассудку. Всё это, наконец, родилось из неприятия духа и постепенно привело людей к тому, чтобы теневой рассудок обратить на природу и именно благодаря этому создать великолепное естествознание, но, с другой стороны, оставить без внимания душевное. Но теперь это душевное всё-таки

¹ Давид Юм, 1711-1776, английский философ.

² Джон Стюарт Милль, 1806-1873, философ, экономист.

вновь становится ценным, исходя из глубин человеческого существа, и хочет быть исследовано. Для этого необходимо снова проделать путь назад, чтобы мы вспомнили о нём.

Хотя новая наука верит, что она независима, она всё-таки ещё находится под влиянием церковной догмы, что человек состоит из тела и души и не имеет духа. Мы снова должны прийти к духу. И, по сути дела, духовная наука является лишь этим стремлением — снова прийти к духу и снова исследовать душу человека, то есть исследовать самого человека. Тут проходишь через элемент, который для многих, конечно, неприятен, через организацию человека; но именно благодаря этому находишь истинно духовное в человеке. Но это означает, что дух снова должен быть введён в воззрение человечества. Однако для этого сегодня есть значительное препятствие, ужасное препятствие. Можно сказать, что об этом препятствии почти страшатся говорить, потому что этим наступают на очень тонкий лёд, но когда-нибудь непременно надо именно исследовать всю сигнатуру времени. Люди должны обратить внимание на то, что, собственно, как импульс вложено в наше время. Видите ли, здесь я должен как раз обратить внимание на следующее.

С середины XV столетия человек, так как он живёт в теневом рассудке и в действительности даже всё своё душевное бытие переживает как тeneвое, был полностью зависим от внешней природы. И таким образом он постепенно пришёл к тому, чтобы экспериментально исследовать внешние явления природы не так, как исследовал их Гёте, который одновременно был ещё проодушевлён античным духом, но так, что он позади феноменов ищет нечто такое, что является, собственно говоря, тоже лишь неким родом феноменов, но что не может быть тут представлено. Человек приходит к атомистике. Человек приходит к тому, чтобы позади чувственного мира мыслить ещё другой, невидимый чувственный мир, маленьких существ, демонических существ, атомы. Вместо того, чтобы перейти к духовному миру, он переходит к дубликату чувственного мира, опять-таки к чувственному, но мнимому миру, и вследствие этого застывает его познавательная возможность для

внешнего чувственного мира. И в ходе XIX столетия это всё больше порождало нечто, что уже постоянно присутствовало, но что как раз благодаря этому окончательному застыванию познавательной возможности для внешнего мира выступило именно с полным радикализмом, — и это было придумыванием закона о сохранении энергии, о сохранении силы. Говорилось: во вселенной не возникают новые силы, а лишь преобразуются старые силы; сумма сил остаётся постоянной. Если мы смотрим на какой-либо момент, до известной степени вырезаем его из мирового свершения, то до этого момента присутствовала определённая сумма энергий; в следующий момент эти энергии сгруппировались несколько иначе, они иначе беспорядочно двигались, однако, являясь по-прежнему энергиями; они только изменились. Сумма энергий космоса остаётся той же. — Уже не смогли различить две вещи. Получили окончательное право говорить о том, что мера, число и вес в энергиях остаются теми же самыми. Но это смешивают с самими энергиями.

Итак, если эта теория энергий, этот закон о постоянстве энергии, господствует сегодня во всём естествознании, то было бы правильным считать, что в таком случае нет никакой свободы, что всякая идея свободы является пустой иллюзией. Только представьте себе, как такие люди, как например *Вундт*, объясняют свободу, которую всё-таки чувствуют. Если, например, я осёл известного Буридана и нахожусь между двумя пучками сена, слева и справа, которые равновелики и одинаково вкусны, то я должен бы, если бы я был свободен, то есть если бы я не был оттеснён в ту или другую сторону, умирать с голоду, так как не смог бы принять решение. Если я не могу разрешить проблему не только относительно двух таких вещей, но и относительно многих, то меня, такова моя психология, будут всё-таки понуждать, но так как существует слишком много понятий, которые сталкиваются друг с другом (что и делает меня одержимым в глубине души и что действует тут беспорядочно), то я, наконец, решаюсь и получаю чувство свободы, поскольку не могу обозреть, что мне, собственно, для этого необходимо. Это, конечно, не смешно, это действи-

тельно не повод для смеха, потому что то, что я вам сейчас сказал — я вовсе не ждал, что начнут смеяться, — находится в многочисленных весьма научных трудах как великое достижение современного мышления, родившегося из естествознания; следовательно, в отношении науки действительно неприлично смеяться по поводу чего-то такого. Итак, вы видите, что свобода была бы как раз невозможна, если бы закон сохранения сил был верен. Ибо тогда в какой-либо момент я был бы предопределён всем предшествующим, только преобразовались бы энергии, и свобода должна бы быть чистой иллюзией. Благодаря установлению в XIX столетии закона о постоянстве энергии мы, исходя из развития человечества, получаем некое воззрение на природу, которое исключает свободу как некую идею, делает её невозможной, и которое безусловно делает человека продуктом необходимого природного порядка. Вещи уже были подготовлены, и, я бы сказал, так переживали их уже столетия. Как всё-таки следует тут быть с такими вещами, как моральная ответственность, этика, религиозное убеждение, которые, собственно, могут и вовсе отсутствовать, коль есть только голый природный порядок? Материалисты XIX столетия определённо были честны, поэтому они отрекались от этих этических иллюзий старого времени и действительно объясняли человека только как некий продукт природной необходимости. Но другие не могли участвовать в этом, отчасти вовсе не потому, что они не были такими смелыми, как *Давид Фридрих Штраус*¹ или *Фогт*² (Vogt), или отчасти также не потому, что они имели доходные места, внутри которых должны были говорить о свободе, этике и религии. Тут нельзя согласиться с такими вещами. Дело было сомнительным достаточно долгое время, и поэтому случилось так, что сказали себе: да, с наукой, только с ней можно что-то совер-

¹ Давид Фридрих Штраус, 1808-1874, писатель в области философии и теологии, в 1872 году перешёл к материализму.

² Карл Фогт, 1817-1895, зоолог и геолог, профессор в Гиссене, Берне, Женеве. Писал о материализме и дарвинизме.

шать в отношении необходимости. Наука доказывает, что мир произошёл из первичного тумана и каждое следующее состояние беспрерывно с необходимостью развивалось из предыдущего так, что сумма сил при этом оставалась постоянной и так далее. В таком случае с этой наукой нельзя ничего начинать относительно этики, религии и тому подобного. Освободим от этой науки! Никакой науки, только вера! Нужно иметь двойную бухгалтерию: с одной стороны для внешнего мира, для природного мира — науку; с другой стороны — веру, которая теперь устанавливает этику и даже доказывает бытие Бога. Итак, мы спасаемся совсем в другой области, нежели область науки.

Последствие этого своеобразного положения вы ведь видите повсюду с возникновением новой духовной науки. Тех, кто стремится спасти эту веру, зовут *Лаун*¹, *Нибергаль*² и *Гогартен*³, *Брюхн*⁴, *Леезе*⁵, и я мог бы перечислить вам целый ряд людей, которые тут полагают, что область веры необходимо спасать; когда сюда вторгается наука, дело становится совсем скверным. Итак, наука — её всякий признаёт, всякому нравится её касаться, только то, чего мы желаем, мы называем иначе: вера. — Так вот, как сказано, есть закон сохранения силы, являющийся, однако, лишь догматическим, естественнонаучно-догматическим предрассудком. Ибо в конце концов, что же это всё-таки означает? Видите ли, каждый может проделать эксперимент и сказать: да, я располагаюсь перед зданием банка и наблюдаю, сколько денег вносится туда, и из этого создаю для себя статистику. А потом я наблюдаю, сколько денег выносится, и по этому поводу тоже создаю себе статистику,

¹ Лаун: каноник.

² Фридрих Нибергаль, 1862-1932, евангелистский пастор, приват-доцент в Гейдельберге и в Марбурге.

³ Фридрих Гогартен, 1887-1932, евангелистский пастор, приват-доцент в Йене. Подчёркивал противоречие между религией и наукой в опоре на Лютера.

⁴ Вильгельм Брюхн, доктор теологии, лицензиат, издатель «Теософии и антропософии».

⁵ Курт Леезе, лицензиат теологии, пастор. «Современная теософия» 1920.

и я вижу, что выносятся то же количество денег, что и вносится. Теперь я должен ещё решиться на представление, что там работают люди! То, что получается, это ведь только преобразённые деньги. Это ведь прямо-таки закон постоянства денежной величины. — Прделан прекрасный эксперимент, который ведь, как кажется, распространился на студентов. Вычислили тепловую энергию пищи, рассчитали, что эти люди сделали, и в результате действительно получилось: что съедается, то и вырабатывается — закон сохранения силы! — Ни на чём другом не основывается этот закон сохранения силы, как только на целой сумме таких предрассудков. И если не поднимутся над этим законом сохранения силы, то в дальнейшем духовное будет погашено этим законом сохранения силы. Ибо этот закон сохранения силы есть имплантация интеллекта во внешнюю природу и отказ от душевного.

Душевым мы проникаем дальше, если только снова вникаем в духовное, и вникание в это духовное не означает ничего другого, как только истинное понимание того, что тут в начале христианского летоисчисления проникло собственно в развитие мира в качестве совершенно нового импульса, импульса Христа. Я уже упоминал, что он был понят так, как его и могли понять именно одним или другим духовным течением. Но сегодня мы приведены к необходимости понять его снова. Некоторое время его понимали так, что сначала не хотели признавать, что действующий в пустоте интеллект снова придёт к новому духовному. Я вам уже говорил, что неоплатонизм внёс Христа в человеческую душу. Это осталось, в конце концов, обычаем до нынешнего времени. Проникая наружу, мы должны мыслить Христа, связанным и с внешним миром, то есть, мы должны вносить его в эволюцию внешнего мира. Но это именно то, за что в антропософии особенно борются — не говорить о Христе повсюду только пустыми фразами, но снова видеть его в связи со всем развитием мира. И если говорится о том, что это действительно является космическим событием, что здесь действительно космическое существо появилось в человеческом теле, в Христе, что так же, наконец, солнечный свет в зем-

ной области каждый день сочетается с Землёй, когда нечто космическое пронизывает Землю, что так же и в духовной области протекают такие вещи, то это ещё не понимают, особенно современные учёные. Но необходимо, чтобы интеллект, который стал тенью, но стал, однако, именно благодаря свободной человеческой способности применим во внешнем мире, где с его помощью сначала столь много было добыто в области естествознания, чтобы этот интеллект стал бы применим и во внутреннем мире. Отсюда и продвижение к имажинации, к инспирации, отсюда это продвижение должно прийти к истинному духовному познанию.

Необходимость естествознания проистекает из исторического развития человечества, а из наличия естествознания проистекает необходимость продвижения к духовной науке. И это не капризы — обратиться к духовной науке в антропософском смысле, но само это является историческим фактом развития. Но только необходимо, как сказано, наступить на тонкий лёд, чтобы обратить внимание, где существуют препятствия. С одной стороны, препятствия существуют в чём-то таком, как например закон сохранения силы. Существуют два закона, которые в XIX столетии двояко захотели ограничить человеческий интеллект только тем, что живёт в земно-чувственном, что живёт в материальном. Один закон дан естественнонаучным общим собором сотрудников университета как закон о сохранении силы. Если этот закон верен, то человеческое познание не может продвигаться дальше к признанию духа и свободы, но в таком случае необходимо остановиться на одной только автоматической необходимости, тогда необходимо оставаться только в душевном, которое постепенно становится тeneвым. Но и нельзя, кроме того, выйти за пределы того, что уже установил в 869 году в Константинополе восьмой вселенский собор.

Тут мы имеем два собора: один, исходящий с естественнонаучной стороны; другой собор полярно противоположен первому. Это тот, который разъяснил в 1870 году непогрешимость папского престола, когда он говорит авторитетно (*ex cathedra*). Тут, чтобы прийти к познанию, больше не обращаешься к духовному, тут

обращаешься к римскому папе, папа здесь — это тот, кто авторитетно решает по поводу того, что должно быть истинным или ложным как образцовое католическое благо. Тут из духовных высот на Землю, в материальность, доставлено решение об истине и заблуждении. Так же как наше познание погрузилось в материальность через закон о постоянстве силы, так через догму о непогрешимости погрузилось в материальность живое развитие человека в духовном. Оба составляют одно целое, оба держатся, как северный и южный полюса.

Однако в развитии человечества мы нуждаемся в свободной духовности. Владыкой должно быть само духовное, и человек должен найти свой путь в духовное. Поэтому мы нуждаемся в восхождении в духовное. Мы нуждаемся в этом восхождении, чтобы, с одной стороны, подняться из того поражения, которое претерпел дух из-за того, что был установлен закон о сохранении силы, и от другого поражения, которое он претерпел вследствие того, что всё религиозное стало материализованным, когда Рим по всей земле распространил решение об истине и лжи. Что прорыв на пути к духу сегодня, разумеется, является нелёгким, это понятно, ибо мир всецело пронизан легкомыслием и в своём легкомыслии чрезвычайно высокого мнения о себе. Он решает дела через авторитеты, но авторитеты порой решают довольно своеобразно. Тут недавно читал я одну статью, которую написал преподающий здесь, живущий в соседнем городе профессор¹, так как местная газета попросила его высказать авторитетное суждение по поводу этой антропософии. В этой статье данный профессор написал всякое. Кроме того, в середине наталкиваешься на удивительное предложение. Там говорится, что я, описывая духовный мир, утверждаю, что в этом духовном мире можно видеть, как

¹ Появилась в воскресном приложении к «Schwabischen Merkur» от 30 апреля 1921г. (№ 196). Издателем был профессор Фридрих Трауб, которому принадлежит также статья «Рудольф Штайнер как философ и теософ», Тюбинген, 1919г.

духовные существа передвигаются так же свободно, как столы и стулья в физическом пространстве. Что ж, это логика *Трауба!* Столы и стулья видеть движущимися в физическом пространстве — я бы хотел не более как обследовать духовное состояние автора в тот момент, когда он писал такое предложение! Однако к людям такого духовного калибра обращаются сегодня журналы, когда авторитетно должны разрешить вопрос о духовной науке. Ведь странные порой бывают люди. Например, одного тут зовут *Лаун*. Так как я должен ещё завтра читать доклад, вчера я уже прочитал эту книжонку Лауна. Я себя всё-таки спросил: «А почему всё же Лаун говорит такой вздор?» Я считал себя действительно неправым по той причине, что я совсем не слушал никакие разговоры людей; это было нечто совсем пустое. Разумеется, однажды я натолкнулся тут на совсем странное предложение, которое звучало примерно так¹ — у меня тут нет написанного: — Это, конечно, правильно, что католик, когда он должен судить об антропософии, выглядит, собственно, как человек, который ничего не может знать об антропософии. — Это стоит дословно. Можно действительно даже поверить канонику Лауну, ибо он тогда говорит совершенно правильно: Да, это ведь само собой разумеется, что католик ничего не может знать об антропософии, так как уже с 18 июля 1919 года христианам запрещено читать книги. Им не запрещено писать возражения через печать, но им запрещено читать книги! — Можно ведь совсем ничего не знать. Есть действительно странные люди.

И это как раз другой полюс, это существование того, что пришло к некоему совершенно пассивному отдаванию себя, только не духовному, а чему-то очень мирскому, чему-то существующему всецело в материальном мире. И так можно было бы рассказать

¹ Из «Современной теософии и католического христианства» Фр. Лауна, Ротенбург, 1920, Дословно звучит так: Убеждённый католик, который одновременно является знающим членом теософского и антропософского общества, настолько же невозможен, как и ягнёнок в обществе лис; теософ в католическом обществе, пожалуй лиса в овечьей шкуре».

ведь очень много. Если захотел самую малость изобразить культурно-историческую нравственность нашего времени, то находишь довольно много милых документов. Но я хочу привести вам ещё только один пример. Здесь в одной газетной статье из Гёттингена¹ рассматривается опасное лжеучение — вы можете себе представить, какое оно. Но явно рассчитывают на то, что читатель, который это читает, совсем ничего не читал, а в действительности даже ничего истинного и не слышал о том, что там обсуждается. Поэтому составляют заметку из четырнадцати строк, и в этих четырнадцати строках рассматриваются — антропософия и трёхчленность. Я избавляю вас от рассмотрения антропософии и только зачитаю вам последнее предложение из того, что говорится о трёхчленности: «Движение стремится к возможно более высокому развитию человечества. Оно определило также свои представления в отношении государства. Оно желает некоего разделения на государство хозяйственное, государство финансовое и государство культурное!» Здесь мы имеем трёхчленность: в государстве хозяйственном, государстве финансовом и государстве культуры! Итак, вы видите, что так пытаются информировать тех, к кому потом обращаются с такой критикой, и таким образом могут их информировать. Пишут такую статью, составляя к этому примечания, благодаря которым оказываешься так хорошо проинформированным! Стало быть, это уже затруднительно: то, что, с одной стороны, как надлежащий импульс проистекает из всемирно-исторического развития и что, с другой стороны, проистекает из самого естественнонаучного способа мышления, который, можно сказать, только превратился в его противоположность, выливаясь в закон постоянства энергии или силы, — тут уже действительно необходимо пробиваться к познанию духовного мира. Мно-

¹ в одной газетной статье из Гёттингена: Статья профессора док. мед. наук Хуго Fuchs в «Гёттингенском листке» от 26 и 27 мая 1920г. Ответ Рудольфа Штайнера на эту статью появился в еженедельнике «Трёхчленность социального организма», 2 год издания, № 5, август 1920 г. См. GA 24.

гое восстаёт против этой работы, которая состоит в сознательном овладении духовным миром. Но эту работу необходимо производить, и даже, если на некоторое время противник получил власть растоптать её, то её надо снова возродить, ибо мы должны учиться у истории, так мы должны у этой истории учиться не только говорить, но должны учиться у этой истории воодушевлять свою волю, согревать свои сердца! Если история так на нас будет действовать, то она покажет нам, чем необходимо наполнить наши дела, что должно проникнуть как духовность в духовное, в государственно-правовое, и в хозяйственное.

Это то, что я хотел дополнительно сказать в заключение. Прежде всего я хотел вам объективно изобразить, как из хода развития человечества вырастает естествознание, чтобы именно благодаря этому дать это теперь в конце, пожалуй, только как добавление — осознание того, что учение истинной истории, не некой агностической истории, которую мы пережили в XIX столетии, но учение истинной истории существует: мы люди, и мы должны прийти к духовному познанию!



Примечания

К данному изданию

Оба дорнахских доклада были прочитаны в Гёттануме в рамках конференции на Троицу. Почин был вызван в субботу прочитанным на английском языке докладом барона Арилда Розенкранца на тему «Современный художник и Гёттанум». К выступлениям Рудольфа Штайнера присоединились в четверг и среду доклады Романа Бооса (о томизме) и Альберта Штеффана. В субботу и воскресенье Троицы каждый раз вечером имели место художественные представления (рецитации, эвритмия, музыкальные выступления).

Четыре доклада в Штутгарте были прочитаны в рамках «Курса свободной антропософской высшей школы», организованного «Обществом гёттанизма» и «Союзом труда антропософской высшей школы». Курсы высшей школы служили — так объявление от 2 сентября 1921 года — для того, «чтобы представить общественности и студентам результаты антропософски ориентированной научной работы». В первом семестре, зимой 1920/21 года, были записаны 282 слушателя, среди них 90 студентов. Как это называется в дальнейших оповещениях, «были изложены темы: математическая, физическая, химическая, психологическая, социальная и экономическая, лингвистическая, историческая, художественная, литературная, философская и антропософская — еженедельно примерно 22 часа, чаще всего вечером, вместе с тем документировано».

Как лейтмотив в основе прочитанных в мае 1921 года, предлагаемых в данном томе докладов Рудольфа Штайнера лежит мысль, что без точного знания душевного настроения людей и народов со времени древности нельзя достичь всеобъемлющего понимания развития современного естествознания. См. также сообщение Юргена фон Грона о докладах в Штутгарте в еженедельнике «Трёхчленность социального организма», 2 год издания, № 49 от 7 июня 1921 года, с.4 и след.

Документация текста: Оба дорнахских доклада записаны профессиональной стенографисткой Хеленой Финкх. В основе печати лежит произведённое ею переложение в расшифрованный текст. — Дословный текст штуттартских докладов основывается на машинописном переложении стенограммы не установленного уже по имени стенографа (возможно Геда Гуммель). Доклады от 21 и 22 мая отредактированы Рудольфом Штайнером для первого издания в ежемесячном журнале «Die Drei» (см. ниже).

Изменения относительно первого издания 1969 года: Доклад от 21 мая 1921 года набран заново. Теперь он содержит все внесения Рудольфа Штайнера в расшифрованном тексте и в установленных корректурах отчасти сохранившихся печатных гранок. — В остальных докладах приведены несколько исключительно маловажных корректур, и поэтому отдельно не приводятся.

Именной указатель

- Августин, док. I-1, с. 34-37; док. I-2, с. 43, 45, 50-54, 60-61; док. II-4, с. 149-151, 154
 Алкивиад, док. II-1, с. 78
 Альберт Великий, док. I-2, с. 64
 Анаксагор, док. II-3, с. 129, 133, 134
 Анаксимен, док. II-3, с. 129
 Аристотель, док. I-2, с. 52, 61, 62
 Ахиллес, док. II-1, с. 78
 Ахилл, док. II-2, с. 116, 117
 Бёме Якоб, док. I-2, с. 61
 Бонифаций, док. I-2, с. 56
 Брентано, Франц, док. II-3, с. 144
 Брюхн, Вильгельм, док. II-4, с. 167
 Бокль, Генри Томас, док. I-1, с. 23
 Вагнер, Рихард, док. I-2, с. 69
 Вульфилла (Ульфила), док. I-1, с. 37, 38; док. I-2, с. 43
 Вундт, Вильгельм, док. II-1, с. 76, 77
 Галилей, Галилео, док. I-1, с. 30; док. II-2, с. 119; док. II-4, с. 160
 Гегель, Георг Вильгельм Фридрих, док. I-1, с. 24; док. I-2, с. 67
 Гектор, док. II-2, с. 116, 117
 Гердер, Иоганн Готфрид, док. II-1, с. 85-90; док. II-2, с. 97
 Гёте, Иоганн Вольфганг, док. I-1, с. 17, 32; док. I-2, с. 66; док. II-1, с. 85-93, 95;
 док. II-2, с. 97; док. II-3, с. 125
 Гиппократ, док. II-3, с. 130
 Гогартен, Фридрих, док. II-4, с. 167
 Гомер, док. II-2, с. 116, 117
 Гримм, Герман, док. II-1, с. 78, 79
 Гексли, Томас Генри, док. I-1, с. 25
 Данте, Алигьери, док. I-2, с. 59
 Демокрит, док. II-3, с. 135
 Диоклетнан, док. II-3, с. 138
 Дюбуа-Реймон, Эмиль, док. I-2, с. 68
 Иеремия, Альфред, док. II-3, с. 129
 Иероним, док. I-2, с. 53
 Карл Великий, док. I-2, с. 58
 Кетле, Ламберт, док. I-1, с. 22
 Кеплер Иоганн, док. II-4, с. 160
 Кидд, Бенджамен, док. I-1, с. 25
 Константин Великий, док. I-1, с. 31, 34; док. II-2, с. 118; док. II-3, с. 137-141, 145, 147
 Конт, Август, док. I-1, с. 20-24
 Коперник, Николай, док. I-1, с. 30; док. II-2, с. 119; док. II-4, с. 160
 Лаун, док. II-4, с. 167, 171
 Леезе, Курт, док. II-4, с. 167
 Локк, Джон, док. I-1, с. 18
 Местр, Жозеф-Мария де, док. I-1, с. 18-21, 27, 29, 30
 Максентий, М. Аврелий, док. II-3, с. 147
 Мани (Манес), док. I-1, с. 34, 35

- Маркс, Карл, док. I-1, с. 23, 24
 Маутнер, Фриц, док. II-4, с. 162, 163
 Милль, Джон Стюарт, док. II-4, с. 163
 Моисей, док. II-1, с. 90
 Нибергаль, Фридрих, док. II-4, с. 167
 Николай из Кузы, док. I-1, с. 31
 Ницше, Фридрих, док. I-1, с. 22; док. II-3, с. 129
 Ориген, док. I-2, с. 61
 Парацельс, Теофраст фон Гогенхайм, док. I-2, с. 61
 Пелагиус, док. I-2, с. 54
 Перикл, док. II-1, с. 78
 Платон, док. II-1, с. 78
 Плотин, док. II-3, с. 134, 135, 141
 Помпей, док. II-3, с. 147
 Ранке, Леопольд фон, док. I-1, с. 9; док. I-2, с. 68
 Рассел, Джон, док. I-1, с. 25
 Саккас, Аммоний, док. II-3, с. 134
 Сократ, док. II-1, с. 78
 Софокл, док. II-1, с. 78, док. II-2, с. 117
 Спенсер, Герберт, док. I-1, с. 22-24; док. I-2, с. 67
 Спиноза, Бенедикт (Барух) де, док. II-1, с. 85-93, 95
 Сен Симон, Клод Анри, док. I-1, с. 12-17, 20, 22-24; док. I-2, с. 67
 Тертуллиан, док. II-3, с. 138
 Трауб, Фридрих, док. II-4, с. 171
 Уоллес, Альфред Рассел, док. I-1, с. 25
 Фалес, док. II-3, с. 129
 Фаустус, док. II-4, с. 150
 Филон (Александрийский), док. II-3, с. 135
 Фихте, Иоганн Готлиб, док. I-1, с. 24
 Фогт, Карл, док. II-4, с. 166
 Фома Аквинский, док. I-2, с. 64
 Хаммурапи, док. II-2, с. 115
 Цезарь, Гай Юлий, док. II-2, с. 118; док. II-3, с. 147
 Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф, док. I-1, с. 24
 Шпенглер, Освальд, док. II-2, с. 119
 Штайнер, Рудольф
 Труды:
 «Введение к естественнонаучным сочинениям Гёте» (GA 1)
 «Как достигнуть познания высших миров?» (GA 10), док. II-1, с. 81, 85
 «Очерк тайноведения» (GA 13), док. II-1, с. 81, 85; док. II-2, с. 109
 «Миссия отдельных народных душ» (GA 121)
 Штраус, Давид Фридрих, док. II-4, с. 166
 Юлиан Отступник, док. I-1, с. 31, 34; док. II-2, с. 118
 Юм, Давид, док. II-4, с. 163
 Юстиниан, док. I-2, с. 61
 Ямвлих, док. II-3, с. 134, 135

Оглавление

ЕВРОПЕЙСКАЯ ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ В XIX СТОЛЕТИИ ОТНОСИТЕЛЬНО ЕЁ ИСХОДНОЙ ТОЧКИ В IV СТОЛЕТИИ

Первый доклад	9
---------------	---

Дорнах, 15 мая 1921 года

Кризис и задача науки истории. Середина XIX столетия как поворотный пункт духовной жизни. Сен-Симон, де Местр и Конт как представители мыслительных воззрений первой половины XIX столетия, которые ещё пробивались от определённой веры к человеческим идеям. – Подготовка перелома в XIX столетии со времён XV столетия. О способе мышления во времена, предшествующие XV столетию, выраженном в представлении первородного греха. Связь естествознания и морали у де Местра. – Значение IV столетия для развития Европы. Представители IV столетия: Константин, Юлиан Отступник, Августин. Августин и манихейство. О переводе библии Вульфиллой и «Отче наш».

Второй доклад	43
---------------	----

Дорнах, 26 мая 1921 года

Развитие духовной жизни до и во время великого переселения народов внутри высших слоёв населения, с одной стороны, и широких слоёв населения, с другой стороны. Религиозные воззрения пред началом великого переселения народов внутри тех народов, которые утратили свою осёдлость. Развитие новой духовной жизни после великого переселения народов, представшей в процессе метаморфозы «религии времени» в «религию пространства». К развитию символически-культурных обрядов. Отличительные признаки арианского христианства. Значение грамматики и риторики для культурного развития, представленного в становлении Августина. Институционализация религиозного содержания и её последствия. О конспиративности христианства. Разное развитие и заботы духовной жизни в деревнях и городах. Значение торговли для развития духовной жизни. Влияние Гондишапур на латино-христианскую жизнь в Европе. Рождение «активной мысли» в XV столетии. О развитии римско-правового бытия. Номинализм и реализм. Об искусстве. Мышление во второй половине XIX столетия.

ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ И ВСЕМИРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ
РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА СО ВРЕМЁН ДРЕВНОСТИ

Первый доклад 73

Штутгарт, 21 мая 1921 года

Основные отличительные признаки мыслительных направлений, противостоящих друг другу в современности, духовно-идеальных и материалистических, ориентирующихся на экономические факты. История человечества в изложении Вильгельма Вундта и Германа Гримма. О трудности понимания и суждения с помощью современных понятий ранних эпох в истории человечества. Имагинативное и инспиративное познания и их воздействие на душевный настрой человека. Отношение Гёте и Гердера к мышлению Спинозы как пример метаморфозы душевного настроя, вызванной имагинацией и инспирацией. О необходимости понять историю не только из документов, но и из внутреннего душевного настроя человека и народа.

Второй доклад 97

Штутгарт, 22 мая 1921 года

Ссылка на методiku, которую необходимо применять при исследовании истории, дающую возможность глубокого понимания древних культур. Индийская и праиндийская культура: поэзия вед и философия йоги. – Изживание инстинктивной инспирации в христианстве. Инь, Ян и Тао как выражение сущности трёхчленного человека. О возникновении противоположности верха и низа, а также субъективного во внутреннем человека и объективного во внешнем мире. Перелом с VII по VI дохристианского тысячелетия, вызванный человеком благодаря переработки природы. Погружение в себя уровня сознания у египтян и связанный с этим перелом в III дохристианском тысячелетии. Медицина египтян. Строительство пирамид и инстинктивная имагинация у египтян. О воинственном элементе у персов. Приручение лошади в связи с душевным настроем людей в древних культурах. Отличительные признаки греческой и римской культур. XV столетие как исходная точка эпохи естествознания.

Третий доклад	123
-------------------------	-----

Штутгарт, 23 мая 1921 года

Имагинация и инспирация в связи с более широким осознанием человека и внешнего мира. Критические замечания к атомистике. Духовное состояние древних народов: храмовый сон у египтян, образное сознание. – Возникновение интеллектуализма как отличительного признака перелома в середине VIII дохристианского столетия. Об отличии природной необходимости от моральной необходимости. Душевное настроение иудейского народа и чем оно отличалось от других народов. Соединение прошлых элементов с будущими через императора Константина. Номинализм и реализм. Перелом сознания в XV столетии. Теневой мир понятий в эпоху души сознательной, представленный в образцах из произведения Франца Brentano.

Четвёртый доклад	149
----------------------------	-----

Штутгарт, 24 мая 1921 года

Путь Августина от манихейства через неоплатонизм к католической церкви. Духовная наука и её связь с физически-материальным, изображённой на примере причин ипохондрии. Печень как метаморфоза органа обоняния. Изменение сознания в IV столетии после РХ у южноевропейских, североафриканских народов и народов Передней Азии. Влияние восточноевропейских народов. О сельских общинах в культуре городов. Завладение природой через теневой рассудок в эпоху души сознательной. Препятствия, встающие на пути духовного созерцания: атомистика, закон сохранения силы и догма о непогрешимости папы римского. – Пример из литературы, направленной против антропософии, в частности о Траубе и Лауне.

Примечания

К данному изданию	175
Именной указатель.	176



ИЗДАТЕЛЬСТВО «ТИТУРЕЛЬ»

Издательство «Титурель» основано в 2003 году группой энтузиастов духовного познания. В основе работы коллектива лежит издание трудов основоположника духовной науки (антропософии) Рудольфа Штейнера (Штайнера). Первоначально в планах издательства стоят те из трудов Р. Штейнера, в которых он уделяет особое внимание естественным и точным наукам, а также психологии и медицине. Помимо этого основного направления мы рассматриваем возможности публикаций редких или не издававшихся на русском языке книг естественнонаучного, поэтического, религиозного содержания, памятников древней мудрости, всего, что так или иначе соответствует основному направлению.

Сведения об имени Титурель можно найти в литературе, посвящённой Святому Граалю, в том числе в трудах Рудольфа Штейнера, а также в «Энциклопедии Духовной Науки» (ANTHROPOS. Сост. Г. А. Бондарев — М.: ИНСТИТУТ ОБЩЕГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ, 1999)

Издано:

Книга, в которую вошли том GA 322 «Границы естественного познания и их преодоление» и цикл, объединяющий четыре доклада «Поиск новой Изиды, Божественной Софии», из тома GA202. М.: Титурель, 2003. — 272 с.

Том GA 45 «Антропософия. Фрагмент». М.: Титурель, 2005. — 504 с.

Том GA 323 «Связь различных естественнонаучных областей с астрономией». Третий естественнонаучный курс. *Астрономия в отношении к человеку и к антропософии. 18 докладов, Штутгарт, с 01.01.21 по 18.01.21.* М.: Титурель, 2006. — 488 с.

Том GA 324 «Наблюдение природы, эксперимент, математика и ступени познания духовного исследования». *8 докладов и один вступительный доклад в рамках «Свободной антропософской высшей школы», Штутгарт, с 16.03.21 по 23.03.21.* М.: Титурель, 2006. — 160 с.

Том GA 324a «Четвёртое измерение. Математика и действительность».

Записи слушателей докладов о многомерном пространстве и ответов на вопросы на математические темы. 6 непосредственно связанных докладов, Берлин, с 24.03.05 по 07.06.05; 2 отдельных доклада, Берлин, 07.11.05 и 22.10.08. Ответы на вопросы от 1904 по 1922 г. М.: Титурель, 2007. — 320 с.

Книга «**Демократия**» (литературное прочтение тома GA 177), М.: Титурель, 2008 — 320 с.

Том GA 207/208 «Антропософия как космософия»

*Характерные черты человека в земной и космической сферах
Формирование человека как результат космических действий
Двадцать две лекции, Дорнах, 23 сентября — 13 ноября 1921 года*
М.: Титурель, 2010 — 384 с.

ДОПОЛНЕНИЯ К ПОЛНОМУ СОБРАНИЮ ТРУДОВ.

Тетрадь 114/115 «Рудольф Штайнер и многомерное пространство»
М.: Титурель, 2010 — 128 с.

Настоящее издание:

GA 325

Естествознание и история

*I. Европейская духовная жизнь в XIX столетии
со ссылкой на её исходный пункт в IV столетии.*

*II. Естествознание и всемирно-историческое развитие
человечества со времён древности*

6 открытых докладов:

Дорнах 15 и 16 мая и Штутгарт с 21 по 24 мая 1921 года

Готовятся к изданию:



GA 326

Исторический путь естествознания

9 докладов:

Дорнах с 24 по 28 декабря 1922 и с 1 по 6 января 1923

*В новогоднюю ночь 1922/23 года сгорело дотла
здание Гёттеанума, в котором происходили лекци-
онные мероприятия. И всё же Рудольф Штейнер
продолжил курс лекций без перерыва во временном
помещении 1 января 1923 года.*



Дополнение к Полному собранию трудов Р. Штайнера

Тетрадь 107



GA 212

Человеческая душевная жизнь и его духовные
стремления в связи с развитием мира и Земли

9 докладов:

Дорнах, с 29 апреля по 17 июня 1922 года



РУДОЛЬФ ШТАЙНЕР

ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ ТРУДОВ.

Том № 325.

Естествознание и история. – М.: Титурель. – 184 с.

ISBN 978-5-902490-08-1

Автор перевода: Памфилова Л. Б.

Редактор перевода: Памфилов В. Н.

Оформление, вёрстка: Елин Г. Я.

Издательство «Титурель»,

г. Москва

www.titurel.ru (сайт на стадии разработки)

titurel@land.ru (на письма обязательно отвечаем)

По вопросам заказов и покупки книг издательства обращаться

к Махрачёвой Нине Иосифовне по телефонам

8 (916) 967-48-40 и (495) 695-09-64

ISBN 978-5-902490-08-1



Формат 60x90/16. Объём 11,5 печ. л.

Тираж 500 экз. Заказ №

Отпечатано по технологии СТР

в ППП «Типография «Наука»

121099, Москва, Шубинский пер., 6