

Мистики.

Д-ра Р. Штейнера.

Мейстеръ Экхартъ.

Насквозь проникнутое сознаниемъ, что духъ человѣческой отражаетъ въ себѣ высшую сущность всѣхъ вещей,—таково міровоззрѣніе Мейстера Экхарта. Онъ принадлежалъ къ ордену Доминиканцевъ, такъ же какъ и величайшій христіанскій теологъ, Тома Аквинскій, жившій отъ 1225 до 1274 г. Экхартъ былъ безусловный почитатель Тома Аквинскаго, и это становится понятнымъ, если принять въ соображеніе всю внутреннюю жизнь Экхарта. Онъ воображалъ себя въ такой же гармоніи съ ученіями христіанской церкви, въ какой стоялъ къ ней Тома. Экхартъ не хотѣлъ ничего отнимать отъ содержанія христіанства и ничего не хотѣлъ прибавлять къ нему; онъ хотѣлъ лишь возстановить это содержаніе по своимъ собственнымъ линіямъ мысли. Личность, подобная ему, не могла стремиться замѣнить старыя истины новыми, ибо онъ сросся съ содержаніемъ имѣющагося преданія. Онъ хотѣлъ лишь придать новую форму, влить новую жизнь въ это содержаніе. Экхартъ хотѣлъ безъ всякаго сомнѣнія оставаться правовѣрнымъ христіаниномъ. Христіанскія истины были *его* истинами, но онъ воспринималъ ихъ иначе, чѣмъ тотъ же Тома Аквинскій. Послѣдній признавалъ два источника познания: *откровеніе* въ вѣрѣ и *разумъ* въ изысканіяхъ. Разумъ познаетъ законы вещей, слѣдовательно духовную сторону природы. Онъ также можетъ подниматься *надъ* природой и до извѣстной степени схватывать лежащую въ основѣ всей природы Божественную Сущность. Но разумъ не способенъ такимъ путемъ погрузиться въ *полную* Сущность Бога. Разумъ нуждается въ высшемъ содержаніи истины, и таковое дается ему въ священномъ писаніи. Оно раскрываетъ то, чего человѣкъ самъ по себѣ не могъ бы достигнуть. Истинность

священнаго Писанія должна быть принята человѣкомъ; разумъ можетъ подтверждать ее, онъ можетъ своею силою познаванія воспринять ее возможно полнѣе; но онъ не можетъ ни въ какомъ случаѣ вызвать эту истину изъ человѣческаго духа.

Высшей истиной является не то, что созерцается духомъ, но то, что ему дается *извнѣ*.

Такъ, святой Августинъ заявляетъ полную невозможность найти въ себѣ источникъ того, во что онъ *долженъ вѣрить*. Онъ говоритъ: „я не могъ бы вѣрить въ Евангеліе, если бы меня не побуждалъ къ тому авторитетъ католической церкви“. То же настроеніе встрѣчаемъ мы у евангелиста, который ссылается на внѣшнее свидѣтельство: „что мы слышали, что мы видѣли собственными глазами, что мы зрѣли, къ чему наши руки прикасались въ Словѣ Жизни... Что мы видѣли и слышали, о томъ мы свидѣствуемъ, дабы вы имѣли часть съ нами“. Въ противоположность этому Мейстеръ Экхартъ стремится, чтобы люди прониклись словами Христа: „Лучше для васъ, чтобы Я пошелъ къ Пославшему меня; ибо, если Я не пойду, Утѣшитель (св. Духъ) не придетъ къ вамъ; а если пойду, то пошлю Его къ вамъ“. Онъ какъ бы хочетъ сказать этимъ: слишкомъ много радости придаете вы *Моему настоящему образу*, поэтому совершенная радость святого Духа не можетъ осуществиться для васъ. Экхартъ воображаетъ, что говоритъ о такомъ же Богѣ, о какомъ говорятъ святой Августинъ, евангелистъ и Фома; тѣмъ не менѣе, ихъ свидѣтельство о Богѣ иное, чѣмъ его свидѣтельство. „Нѣкоторые люди хотятъ видѣть Бога собственными глазами, какъ они видятъ корову, и хотятъ любить Бога такъ же, какъ они любятъ ее. Такъ любятъ они Бога ради внѣшняго богатства и ради внутренняго утѣшенія; но эти люди любятъ Бога не истинной любовью... Неразумные воображаютъ, что Бога можно видѣть, какъ будто бы Богъ стоялъ тамъ, а они здѣсь. Но это не такъ. Богъ и я — мы одно въ познаваніи“. Въ основѣ такого признанія Экхарта лежитъ опытъ внутренняго чувства. И этотъ опытъ показываетъ ему всѣ вещи въ высшемъ свѣтѣ.

Поэтому онъ не нуждается во внѣшнемъ просвѣтленіи, чтобы придти къ высочайшимъ понятіямъ. „Одинъ учитель говоритъ: Богъ сталъ человѣкомъ и благодаря этому возвысился и освятился весь человѣческій родъ. И мы должны радоваться тому, что Христось, нашъ Братъ, возвысился собственными силами надъ всѣми сонмами ангеловъ и возсѣдаетъ одесную Отца“. Этотъ учитель говоритъ хорошо; но воистину, я не могу придавать

этому значенія. Какое благо было бы мнѣ оттого, если бы мой братъ былъ богатымъ человѣкомъ, а я оставался бы бѣднымъ? Что было бы мнѣ оттого, что братъ мой мудрый человѣкъ, если бы я оставался глупцомъ?.. Отецъ небесный родитъ своего единосущнаго Сына въ себѣ и *во мнѣ*. Почему въ себѣ и во мнѣ? Я и Онъ — одно, и потому Онъ не можетъ исключить меня. Въ одномъ и томъ же дѣлѣ осуществляется святой Духъ, какъ отъ меня, такъ и отъ Бога. Почему? Я пребываю въ Богѣ, и если святой Духъ не рождается отъ меня, то Онъ не рождается также и отъ Бога. Я не могу быть исключенъ никоимъ образомъ“. Когда Экхартъ вспоминаетъ слова апостола Павла „облекитесь въ Иисуса Христа“, онъ придаетъ этимъ словамъ такой смыслъ: углубитесь въ самопознаніе, и изъ глубины вашего существа вамъ начнетъ свѣтити Богъ; Онъ озаритъ передъ вами всѣ вещи, и вы найдете въ себѣ Его и сдѣлаетесь едиными съ Божественной Сущностью. „Богъ сталъ человѣкомъ, чтобы я сдѣлался Богомъ“. Въ своемъ трактатѣ *Объ уединеніи* Экхартъ выражаетъ отношеніе внѣшняго откровенія къ внутреннему: „Здѣсь долженъ ты познать то, что говорятъ учителя, что въ каждомъ человѣкѣ присутствуютъ два человѣка: одинъ называется внѣшнимъ человѣкомъ или чувственнымъ—этому человѣку служатъ пять чувствъ, и онъ дѣйствуетъ посредствомъ силы души; другой называется внутреннимъ человѣкомъ, и это есть *внутреннее* человѣка. И такъ, ты долженъ знать, что каждый человѣкъ, который истинно любитъ Бога, употребляетъ силы души во внѣшнемъ человѣкѣ не болѣе, чѣмъ того требуютъ его пять чувствъ, а внутреннее человѣка обращается къ пяти чувствамъ не для чего иного, какъ для указанія и руководства этихъ чувствъ, и для охраненія ихъ, дабы они не поддавались своему стремленію къ животности“. Кто способенъ говорить такимъ образомъ о внутреннемъ человѣкѣ, тотъ не можетъ уже останавливаться на пребывающей *внѣ его* сути вещей, ибо ему ясно, что внѣшній міръ не можетъ дать ему познанія этой сути. Можно было бы возразить ему: что за дѣло вещамъ внѣшняго міра до того, *что* твой собственный духъ придаетъ имъ. Опирайся на свои физическія чувства. Они одни позволяютъ тебѣ познать внѣшній міръ, они одни являютъ передъ тобой въ чистотѣ, безъ *твоей* примѣси, образъ внѣшняго міра. Твой глазъ говоритъ тебѣ о томъ, каковы его краски, а то, что твой духъ познаетъ относительно красокъ, того въ краскѣ совсѣмъ не имѣется.

Съ точки зрѣнія Экхарта на это можно было бы отвѣтить такъ: наши чувства—физическіе аппараты, поэтому ихъ сообщенія

о вещахъ могутъ относиться лишь къ физической сторонѣ вещей. И эта физическая сторона вещей сообщается мнѣ такимъ образомъ, что во мнѣ самомъ возникаетъ физическій процессъ. Цвѣтъ, какъ физическое явленіе внѣшняго міра, вызываетъ физическое явленіе въ моемъ глазу и въ моемъ мозгу, благодаря чему я воспринимаю цвѣтъ. Но на этомъ пути цвѣтъ будетъ воспринятъ мной лишь постольку, поскольку онъ — физическій. Чувственные воспріятія выключаютъ все *не* чувственное изъ созерцаемыхъ вещей. Если же перейти къ духовному, идеальному содержанію ихъ, тогда придется возстановить все то, что чувственное воспріятіе выключило изъ моего представленія о вещахъ. Такимъ образомъ, чувственное воспріятіе *не* соединяетъ меня съ внутреннею сущію вещей, наоборотъ, оно *отдѣляетъ* меня отъ этой сущіи. И только духовное, идеальное воспріятіе можетъ соединить меня снова съ этой сущію. Оно показываетъ мнѣ, что вещи въ своемъ внутреннемъ значеніи являютъ ту же духовную сущію, какая является и во мнѣ. Граница между мною и внѣшнимъ міромъ падаетъ благодаря духовному воспріятію. Я отдѣленъ отъ остального міра постольку, поскольку я являюсь чувственнымъ явленіемъ среди другихъ чувственныхъ явленій. Мой глазъ и цвѣтъ — двѣ различныя сущности; точно также мой мозгъ и растеніе. Но идеальное содержаніе цвѣта и растенія принадлежитъ — вмѣстѣ съ идеальнымъ содержаніемъ моего глаза и моего мозга — одной общей идеальной сущности.

Это воззрѣніе не должно быть смѣшиваемо съ широко распространеннымъ антропоморфическимъ міросозерцаніемъ, которое стремится понять явленія міра тѣмъ, что придаетъ имъ психическія свойства, сходныя съ свойствами человѣческой души. Это воззрѣніе говоритъ: мы видимъ въ другомъ человѣкѣ, когда сталкиваемся съ нимъ, лишь одни внѣшніе признаки. Мы не можемъ заглянуть въ его внутреннюю сущію. По тому, *что* я вижу и слышу отъ него, я заключаю о его внутреннемъ, о его душѣ. Такимъ образомъ, душа есть нѣчто — непознаваемое. Душу можно познать только въ своемъ собственномъ внутреннемъ бытіи. Моихъ мыслей, картины моей фантазіи, моихъ чувствъ, не видитъ никто. Точно также, какъ у меня существуетъ внутренняя жизнь рядомъ съ внѣшней жизнью, также имѣютъ внутреннюю жизнь и всѣ другія существа. Таково умозаключеніе антропоморфическаго міросозерцанія. То, что я вижу въ растеніи, должно быть лишь внѣшней стороною его внутренняго или его души, которую я долженъ мыслить рядомъ съ видимымъ растеніемъ. Но такъ какъ

для меня возможенъ только одинъ внутренній міръ, мой собственный, то я и не могу представлять себѣ внутренній міръ другихъ существъ иначе, какъ сходнымъ съ моимъ міромъ. Благодаря такому взгляду, является своего рода *одушевление* всей природы (панпсихизмъ). Это воззрѣніе основано на полномъ незнаніи того, до чего можетъ достигать вполнѣ развитое внутреннее чувство. Духовное содержаніе каждаго видимаго явленія, возникающее въ моей душѣ, не есть нѣчто мысленно приложенное къ внѣшнему воспріятію. Возможно это духовное содержаніе воспринимать точно такъ же, какъ физическое содержаніе воспринимается внѣшними чувствами. И то, что въ вышеприведенномъ смыслѣ считается моей внутренней жизнью, — въ дѣйствительности вовсе не мое духовное содержаніе, вовсе не мой духъ. Такая внутренняя жизнь есть результатъ чисто чувственныхъ процессовъ, и она принадлежитъ мнѣ какъ отдѣльной личности, которая—не что иное, какъ результатъ своей физической организаціи. *Если я* переносу на другія существа этотъ мой внутренній міръ, я въ сущности мыслю въ пустомъ пространствѣ. Моя личная душевная жизнь, мои мысли, воспоминанія и чувства, проявляются во мнѣ потому, что я обладаю опредѣленной организаціей, совершенно опредѣленнымъ чувствующимъ аппаратомъ и совершенно опредѣленной нервной системой. Эту мою *человѣческую* душу я не долженъ переносить на другія существа. Я могъ бы это сдѣлать только въ томъ случаѣ, если бы передо мной была совершенно одинаково организованная нервная система.

Но дѣло въ томъ, что моя индивидуальная душа не есть мое высшее духовное содержаніе. Это высшее духовное должно еще быть пробуждено работой внутренняго чувства. И вотъ это пробужденное во мнѣ, это духовное, является вполнѣ однороднымъ съ духовнымъ содержаніемъ *всѣхъ* существъ. Передъ *этимъ* духовнымъ содержаніемъ моего внутренняго міра, растеніе является непосредственно въ своей собственной духовности. И нѣтъ никакой нужды, чтобы я придавалъ ей духовность, сходную съ моею собственною. Для *этого* міровоззрѣнія всякая рѣчь о непознаваемости „das Ding an sich“ теряетъ всякій смыслъ, потому что именно „вещь въ себѣ“, т. е. суть всякой вещи и раскрывается передъ внутреннимъ чувствомъ.

Всѣ такія рѣчи о непознаваемости сути вещей произошли отъ того, что высказывавшіе ихъ не были въ состояніи въ духовномъ содержаніи своего внутренняго міра познавать эту истинную суть вещей. Они думаютъ, что внутренній человѣкъ спо-

собенъ познавать лишь тѣни и призраки, „отвлеченныя понятія и идеи“ всѣхъ вещей. Но такъ какъ они все же подозрѣваютъ, что каждое явленіе имѣетъ свою внутреннюю суть, то и думаютъ, что эта суть навсегда закрыта, и для человѣческаго воспріятія поставлена непреходимая граница. Людямъ, пребывающимъ въ этой вѣрѣ нельзя доказать, что эту „вещь въ себѣ“ они должны найти въ своемъ собственномъ внутреннемъ мірѣ, ибо, сколько бы разъ ни показывать имъ эту дѣйствительно существующую суть каждой вещи, они все равно не признали бы ее. И дѣло вовсе не въ этомъ признаніи.

Но все, что говоритъ Экхартъ, насквозь проникнуто какъ разъ этимъ признаніемъ.

„Возьми такой примѣръ: дверь двигается назадъ и впередъ на петляхъ подъ извѣстнымъ угломъ. Когда я внѣшнюю доску двери сравню съ человѣкомъ, я могу сравнить дверныя петли съ внутреннимъ человѣкомъ. Когда дверь открывается и закрывается, внѣшняя доска двигается туда и сюда, тогда какъ дверныя петли остаются неподвижными и нисколько не измѣняются отъ этихъ движеній. Точно такъ же и здѣсь“. Какъ индивидуальное чувственное существо я могу изслѣдовать вещи со всѣхъ сторонъ—дверь двигается назадъ и впередъ; если я не въ состояніи воспріятія моихъ чувствъ возстановить въ себѣ духовно, тогда я ничего не узнаю объ ихъ истинной сути (дверныя петли остаются неподвижными). То просвѣтленіе внутри человѣка, которое появляется благодаря пробужденію внутренняго чувства, называется Экхартомъ вступленіемъ Бога въ душу. Свѣтъ познания, вспыхивающій вслѣдствіе этого вступленія, онъ называетъ „искоркой души“. Мѣсто въ человѣческомъ внутреннемъ мірѣ, гдѣ загорается эта „искорка“, по его словамъ „такъ чисто, такъ высоко и такъ благородно само по себѣ, что туда не можетъ проникнуть никакое созданіе, и лишь одинъ Богъ можетъ обитать тамъ съ своей Божественной природой“. Въ комъ разгорѣлась эта „искорка“, тотъ видитъ уже не такъ, какъ видитъ человѣкъ при помощи однихъ органовъ чувствъ и при помощи логическаго ума, распредѣляющаго и приводящаго въ порядокъ впечатлѣнія чувствъ; онъ видитъ вещи таковыми, каковы онѣ въ дѣйствительности, онъ видитъ „вещи въ себѣ“.

Внѣшнія чувства человѣка и его распредѣляющій разумъ отдѣляютъ созерцающаго человѣка отъ всѣхъ созерцаемыхъ имъ вещей; они дѣлаютъ изъ него индивида во времени и пространствѣ, который воспринимаетъ всѣ окружающія его вещи также

во времени и въ пространствѣ. Но человѣкъ, въ которомъ свѣтитъ „искорка“, перестаетъ быть отдѣленнымъ отъ всего прочаго существомъ. Онъ уничтожаетъ свою обособленность.

Все, что производило различіе между нимъ и остальными вещами, прекращается. То обстоятельство, что онъ воспринимаетъ, какъ отдѣльное существо, не имѣетъ уже значенія. Онъ и все, что внѣ его, болѣе уже не раздѣлены. Земное и божественное встрѣчаются внутри его. „Эта искорка и есть Богъ, слѣдовательно, *въ ней* заключено все единство, и она несетъ въ себѣ образъ всѣхъ созданій, безобразный, образъ превышающій всякій образъ“. Въ слѣдующихъ прекрасныхъ словахъ говоритъ Экхартъ о погашеніи обособленнаго существованія: „Необходимо поэтому знать, что то *единое*, что мы ищемъ въ вещахъ, это—познаваніе Бога и признаніе насъ Богомъ. Тѣмъ самымъ познаемъ мы и видимъ Бога, что онъ дѣлаетъ насъ зрячими и познающими. И какъ освѣщенный воздухъ не что иное, какъ то, чѣмъ онъ освѣщенъ, ибо потому свѣтится онъ, что на него дѣйствуетъ свѣтъ; такъ же познаемъ и мы, что мы познаны и что Онъ дѣлаетъ себя познаваемымъ для насъ“.

На такой основѣ строить Экхартъ свое отношеніе къ Богу. Оно—чисто духовное и не можетъ быть построено по образу, заимствованному изъ человѣческой индивидуальной жизни. Не такъ, какъ отдѣльный человѣкъ любитъ другого, можетъ Богъ любить свое созданіе; не такъ, какъ архитекторъ строить свой земной домъ, создавалъ Богъ свою вселенную. Возможность всѣхъ подобныхъ сравненій исчезаетъ при внутреннемъ зрѣніи. То, что Богъ любитъ свой міръ, лежитъ въ самой сущности Бога. Богъ, который могъ бы и любить, и не любить, созданъ по образцу индивидуальнаго человѣка.

„Я говорю въ полной истинѣ, въ вѣчной и непреходящей истинѣ, что въ каждомъ человѣкѣ, отдавшемъ себя всецѣло Богу, Богъ изливаетъ Себя всецѣло и вполнѣ, не удерживая ничего отъ своей жизни и отъ своей сущности, отъ своей природы и отъ своей божественности; онъ долженъ изливать все, полностью, плодотворнымъ образомъ“. И дѣйствительно, внутреннее просвѣтленіе достигается душою неизбѣжно, если она углубляется въ себя до самаго дна, и изъ этого уже истекаетъ, что общеніе Бога съ человѣчествомъ не слѣдуетъ представлять по образу общенія одного человѣка съ другимъ. Человѣкъ можетъ и раскрываться, и закрываться передъ другимъ человѣкомъ, Богъ же, по самому существу своему, долженъ сообщать себя.

„Во истину, Богъ нуждается въ насъ такъ сильно, такъ ищетъ насъ, какъ если бы вся Его божественность зависела отъ этого. Богъ такъ же мало можетъ обойтись безъ насъ, какъ и мы безъ Него. И если бы мы даже отвернулись отъ Бога, Богъ никогда не отвернется отъ насъ“.

Слѣдуя этому, и человѣческія отношенія къ Богу не могутъ заключать въ себѣ никакого образа, заимствованнаго изъ индивидуальныхъ человѣческихъ отношеній. Экхартъ сознаетъ, что для совершенства мірового Творца необходимо, чтобы Онъ нашелъ себя въ человѣческой душѣ. Этотъ Творецъ или Первосущность была бы не совершенна, даже не закончена, если бы Она могла обойтись безъ своей составной части, заключенной въ человѣческой душѣ. Что происходитъ въ человѣкѣ, принадлежитъ къ Первосущности; и если бы это не было такъ, въ Первосущности не было бы единства, не было бы цѣльности.

И въ этомъ смыслѣ человѣкъ можетъ чувствовать себя *необходимымъ членомъ* міровой Сущности.

Экхартъ и выражаетъ это, когда описываетъ свои чувства къ Богу такимъ образомъ: „я не благодарю Бога за то, что Онъ меня любитъ, потому что Онъ не можетъ иначе. Хочетъ Онъ этого или нѣтъ, Его природа принуждаетъ къ этому... Поэтому я не буду просить Бога, чтобы Онъ послалъ мнѣ что-либо и не буду превозносить Его за то, что Онъ мнѣ далъ“...

Но это отношеніе души къ Первосущности не слѣдуетъ понимать такъ, какъ если бы душа въ своей индивидуальной сути признавалась одинаковой съ этой Первосущностью. Душа, погруженная въ чувственный міръ, а слѣдовательно и въ конечность, не имѣетъ еще въ себѣ, какъ таковая, содержанія Первосущности. Она должна еще развить его въ себѣ. Она должна, какъ обособленное существо, уничтожить себя. Въ мѣткихъ словахъ характеризуетъ Экхартъ это уничтоженіе, какъ раскрѣпощеніе изъ бытія (*Entwerdung*).

„Когда я погружаюсь въ основу Божества, никто не спросить меня, откуда я пришелъ и гдѣ былъ, и никто не замѣтитъ моего отсутствія, ибо здѣсь—освобожденіе отъ бытія. Объ этомъ же говорятъ слѣдующія его строки: „Я беру чашу съ водой, кладу въ нее зеркало и ставлю ее подъ солнечный дискъ. Солнце выбрасываетъ свое свѣтлое сіяніе въ зеркало, но отъ этого не измѣняется. Отраженіе въ зеркалѣ солнца есть солнце въ солнцѣ, а зеркало остается все же тѣмъ, что оно есть. Тоже самое и съ Богомъ. Богъ пребываетъ въ душѣ, въ своей сущности и въ

своей божественности, и все же Онъ не есть душа. Отраженіе душою Бога есть Богъ въ Богѣ, а душа остается тѣмъ же, что она есть“.

Душа, которая отдается подобному внутреннему просвѣтленію, признаетъ въ себѣ не только то, чѣмъ она была до просвѣтленія, но она познаетъ и то, чѣмъ она станетъ *черезъ* это просвѣтленіе. „Мы должны соединиться съ Богомъ по существу; мы должны соединиться съ Богомъ въ единство; мы должны соединиться съ Богомъ всецѣло. Какъ должны мы соединиться съ Богомъ по существу? Это должно произойти въ созерцаніи, а не въ существѣ. Его существо не можетъ быть нашимъ существомъ, но Оно должно стать нашей жизнью“.

Не жизнь, имѣющаяся уже, должна быть познана логическимъ путемъ, но высшее познание, созерцаніе, должно само стать жизнью; духовное, идеальное должно ощущаться созерцательнымъ человѣкомъ такъ, какъ индивидуальная человѣческая природа ощущаетъ обыкновенную повседневную жизнь.

Исходя изъ такихъ точекъ зрѣнія, Экхартъ подходит къ идеѣ *свободы*. Въ обыкновенной жизни душа не свободна, ибо она тѣсно связана съ тью возникшихъ уже причинъ. Она совершаетъ то, къ чему ее понуждаютъ эти причины. Благодаря „созерцанію“ она освобождается изъ области этихъ причинъ и перестаетъ дѣйствовать, какъ единичная душа. Въ ней освобождается Первосущность, проявленія которой не могутъ побуждаться ничѣмъ инымъ, кромѣ себя самой. „Богъ не насилуетъ волю, но предоставляетъ ей свободу, и свободная воля можетъ желать только того, чего желаетъ и Богъ. Духъ не можетъ желать иного, и въ этомъ заключается не отсутствіе свободы, а его истинная свобода. Ибо свобода состоитъ въ томъ, чтобы мы не были связаны, чтобы мы были свободными и чистыми, и такими же несмѣшанными, какими мы были при нашемъ первомъ истеченіи, когда мы были въ сліяніи съ Духомъ Святымъ“.

Просвѣтленный человѣкъ есть самъ та самосущность, которая опредѣляетъ добро и зло изъ себя самой. Онъ не можетъ иначе, онъ долженъ совершать доброе, ибо онъ не служить добру, но добро живетъ въ немъ. „Праведный человѣкъ не служить никому, ни Богу, ни Его созданіямъ, ибо онъ свободенъ, и чѣмъ ближе онъ подходитъ къ праведности, тѣмъ большей становится и самая свобода его“. Что же въ такомъ случаѣ для Экхарта зло? Только тѣ поступки, которые совершаются подъ вліяніемъ низшихъ побужденій, поступки души, которая еще не про-

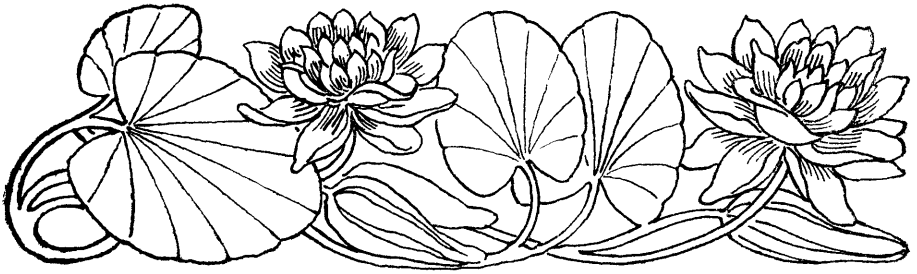
шла черезъ состояніе погашенія себя (Entwertung). Такая душа полна самости въ томъ смыслѣ, что она желаетъ только себя и въ состояніи приводитъ свое хотѣніе въ согласіе съ нравственными идеалами лишь внѣшнимъ образомъ. Созерцающая свободная душа не можетъ уже обладать такой самостью. Если бы она даже желала *себя*, то это было бы желаніемъ господства идеальнаго, ибо она уже претворила себя съ этимъ идеальнымъ въ одно цѣлое. Она не можетъ болѣе имѣть цѣлей низшей природы, ибо съ этой низшей природой она не имѣетъ ничего общаго.

Для созерцающей души нѣтъ рѣчи о насиліи или объ отреченіи, когда ея поступки согласуются съ нравственными идеалами. „Для человѣка, стоящаго въ волѣ Божіей и въ Божьей любви, радость—дѣлать все то доброе, что хочетъ Богъ и оставлять все злое, что идетъ противъ Бога. И для него невозможно не совершить того, что Богъ желаетъ, чтобы совершилось. Совершенно такъ же, какъ невозможно идти тому, чьи ноги связаны, невозможно совершить порочное тому, который слился съ волей Бога“. Экхартъ остерегаетъ при этомъ настойчиво, что этотъ его взглядъ не выдаетъ отпускную грамоту на совершеніе всего, что отдѣльный человѣкъ захочетъ совершать.

Именно потому и можно узнать созерцающую душу, что она совсѣмъ перестала желать, какъ отдѣльное существо. „Нѣкоторые люди говорятъ: если я имѣю Бога и Божью свободу, то я могу дѣлать все, что хочу. Но они плохо понимаютъ, ибо если ты въ состояніи дѣлать то, что противъ Бога и противъ его заповѣди, то любви Божьей у тебя нѣтъ; ты можешь лишь обманывать міръ, что имѣешь ее“.

Экхартъ убѣжденъ, что для души, которая способна углубиться въ себя до дна, изъ этой глубины начнетъ свѣтитъ совершенная нравственность, онъ убѣжденъ, что для нея всѣ логическія соображенія и дѣятельности обыкновенной жизни прекратятся и возникнетъ совершенно новый порядокъ жизни. „Ибо во всемъ, что понятно разсудку и чего требуетъ похоть, во всемъ этомъ Бога нѣтъ. Тамъ же, гдѣ разсужденіе и похоть кончаются, начинается темнота, и въ ней засіяетъ Богъ. И тогда возникаетъ въ душѣ та сила, которая выше высочайшихъ небесъ... Блаженство праведнаго и блаженство Бога—одно и то же блаженство, ибо тамъ блаженствуетъ праведный, гдѣ блаженствуетъ Богъ.“

Перев. Е. П.



МИСТИКИ.

Д-ра Р. Штейнера.

(Продолженіе)*.

Друзья Божіи.

Въ Іоаннѣ Таулерѣ (1300—1361), Гейнрихѣ Сузо (1295—1365) и Іоаннѣ Рюисбрѣкѣ (1293 — 1381) мы имѣемъ людей съ такимъ складомъ души, для котораго духовный путь Мейстера Экхарта является наиболѣе подходящимъ путемъ. И если Экхарту, въ блаженномъ переживаніи духовнаго возрожденія, удастся свойство и суть познанаія передавать такъ, какъ если бы онъ рисовалъ передъ нами картину, названныхъ трехъ мистиковъ можно сравнить съ путниками, которымъ тоже духовное возрожденіе указало на дорогу, по которой они и рѣшились итти, хотя конецъ этой дороги и отодвинулся для нихъ въ безконечную даль. Экхартъ описываетъ преимущественно великолѣпіе своей картины, они же — затрудненія новаго пути. Прежде всего слѣдуетъ уяснить, какъ сложилось отношеніе челоуѣка къ своему высшему сознанію, если мы захотимъ понять, какъ и въ какой мѣрѣ различаются такіа личности, какъ Экхартъ и Таулеръ.

Человѣкъ связанъ органически съ міромъ явленій и съ естественными законами, господствующими надъ этимъ міромъ. Человѣкъ самъ является результатомъ этого міра. Онъ живетъ, пока силы и матерьялы этого міра дѣйствуютъ въ немъ; онъ и воспринимаетъ этотъ внѣшній міръ и судитъ о немъ по законамъ, которые лежатъ въ основѣ построенія и его самого и міра явленій.

*) См. „Вѣстникъ Теософіи“ 1910 г., № 3, стр. 14.

Когда онъ устремляетъ свои глаза на какой-либо предметъ, не только предметъ этотъ является передъ нимъ какъ сумма взаимодействующихъ силъ, подлежащихъ законамъ природы, но и сами глаза его построены по тѣмъ же самымъ законамъ и тѣми же самыми силами, и далѣе самый процессъ зрѣнія происходитъ по тѣмъ же законамъ и благодаря тѣмъ же силамъ. И какъ бы далеко ни проникали мы въ область природы, передъ нами даже въ самыхъ высочайшихъ областяхъ мыслетворчества продолжалась бы та же игра различныхъ силъ природы по линиямъ естественныхъ законовъ.

Но уже однимъ тѣмъ, что мы сознаемъ это, мы, несомнѣнно, поднимаемся *надъ* этой игрой. Развѣ мы не поднимаемся *надъ* естественными законами, когда *обозрѣваемъ*, какимъ образомъ мы сами внѣдряемся въ природу? Мы *видимъ* нашими глазами по законамъ природы. Но мы также *познаемъ* и законы, по которымъ видимъ. Мы можемъ подняться на еще болѣе высокой наблюдательный постъ и обозрѣть одновременно и внѣшній міръ, и насъ самихъ, въ ихъ обоюдномъ взаимодействіи. И не проявляется ли въ это время въ насъ такая сущность, которая превышаетъ дѣйствующую по естественнымъ законамъ, проникнутую силами природы, чувственно-органическую личность? И не падаетъ ли при этомъ та стѣна, которая раздѣляетъ внутренний міръ отъ внѣшней вселенной? То, что при этомъ разсуждаетъ, что добивается выясненія, не есть уже наша единичная личность; скорѣе это—всеобщая Міровая Сущность, опрокинувшая границы между внѣшними и внутренними мірами и объединившая оба въ своемъ объѣмѣ. И хотя, опрокинувъ эту границу, я остаюсь той же единичной личностью внѣшняго порядка, вѣрно и то, что по *существу* я уже перестаю быть этой единичной личностью. Въ меня вселяется ощущеніе, что въ моей душѣ говоритъ Вселенская Сущность, которая заключаетъ въ Себѣ и меня, и весь міръ.

Такія ощущенія жили въ Іоаннѣ Таулерѣ, когда онъ говорилъ: „человѣкъ таковъ, какъ если бы онъ былъ тремя человѣками: животнымъ человѣкомъ, каковой онъ по своей чувственной природѣ, затѣмъ разумнымъ человѣкомъ и, наконецъ, высшимъ божественнымъ человѣкомъ... Первый есть внѣшній, животный, чувственный человѣкъ, другой—внутренній, разумный человѣкъ, одаренный разумными силами, и третій—душевность, высочайшая часть его души“ *). Насколько этотъ третій человѣкъ возвы-

*) Preger. Geschichte der deutschen Mystik. 3 Band S. 161.

шается надъ первымъ и вторымъ, что выражено Экхартомъ въ слѣдующихъ словахъ: „Око, которымъ я вижу Бога, есть то же око, которымъ Богъ видитъ меня. Мое и Божіе око есть единое зрѣніе, и единое познаваніе, и единое ощущеніе“. Но во внутреннемъ мірѣ Таулера рядомъ съ этимъ живетъ еще и другое ощущеніе. Онъ пробиваетъ себѣ путь къ истинному созерцанію духовнаго и не путаетъ постоянно, — какъ это дѣлаютъ ложные матерьялисты и ложные идеалисты, чувственно-естественное съ духовнымъ. Если бы Таулеръ, со своимъ умственнымъ складомъ, былъ естествоиспытателемъ, онъ настаивалъ бы на томъ, чтобы все природное, *всего* перваго и втораго человѣка объяснять не иначе, какъ сообразно съ законами природы. И онъ никогда не переносилъ бы въ предѣлы природы „чисто“ духовныя силы. Онъ никогда не говорилъ бы о „цѣлесообразности“ въ природѣ, построенной по человѣческому образцу. Онъ зналъ, что въ предѣлахъ, въ которыхъ мы можемъ воспринимать органами чувствъ, не можетъ быть и рѣчи о творческихъ мысляхъ. Въ немъ жило крѣпкое убѣжденіе, что человѣкъ представляетъ собою лишь естественное существо. Но такъ какъ онъ былъ не естествоиспытателемъ, а учителемъ нравственной жизни, то онъ ясно ощущалъ противоположность, которая раскрывается между этой естественной сущностью человѣка и тѣмъ богосозерцаніемъ, которое хотя и возникаетъ естественнымъ путемъ, но все же остается чистой духовностью. Какъ разъ въ этомъ противоположеніи выяснялся для него смыслъ жизни. Какъ обособленное существо, какъ произведеніе природы, познаетъ себя человѣкъ. И никакая наука не можетъ раскрыть для него ничего иного, кромѣ его принадлежности къ природѣ. Какъ таковой, онъ не можетъ переступить черезъ естественное существованіе. Онъ долженъ оставаться въ немъ. И, тѣмъ не менѣе, его внутренняя жизнь выводитъ его изъ предѣловъ этого существованія. Онъ долженъ имѣть довѣріе къ тому, что недоступно никакой наукѣ, изучающей внѣшнюю природу. И если онъ видимую природу называетъ бытіемъ, то онъ долженъ подняться до убѣжденія, что высшимъ является небытіе. Таулеръ не ищетъ Бога въ смыслѣ силы природы; онъ не ищетъ Бога, который сотворилъ міръ въ смыслѣ человѣческаго творчества. Въ немъ живетъ сознаніе, что даже идея творенія міра, какъ ее понимаютъ отцы церкви, есть ни что иное, какъ идеализированная человѣческая дѣятельность. Для него ясно, что Бога нельзя найти такъ, какъ наука находитъ закономѣрную дѣятельность природы. Поэтому Таулеръ сознаетъ, что мы не должны

мыслить Бога такъ, какъ мы мыслимъ природу. Онъ знаетъ, что созерцающій Бога въ *его* смыслѣ не создаетъ процесса мысли, какъ тотъ, который занятъ созерцаніемъ природы. Поэтому Таулеръ не хочетъ мыслить Бога, онъ хочетъ божественно мыслить. Не *обогащать* познаніе природы должно познание Бога, а *преобразовывать* это познаніе. Познающій Бога и познающій природу познаютъ оба, но они познаютъ иначе. Ни единой іоты не можетъ познающій Бога прибавить къ своему познанію природы, но оно все освѣтится для него новымъ свѣтомъ.

Основное настроеніе, овладѣвающее душою человѣка, который смотритъ на міръ съ подобной точки зрѣнія, будетъ зависѣть отъ того, какъ онъ отнесется къ тому переживанію души, которое слѣдуетъ за духовнымъ возрожденіемъ. Въ этомъ переживаніи человѣкъ остается тѣмъ же природнымъ существомъ, поскольку онъ связываетъ себя съ общей игрой остальной природы, и въ то же время онъ вполне духовное существо, если имѣтъ въ виду то состояніе, въ которое его приводитъ Богопознаніе. Поэтому можно съ одинаковымъ правомъ сказать: глубочайшая основа души остается *еще* естественной, хотя она и стала *уже* божественной. Таулеръ, по своимъ личнымъ особенностямъ, подчеркивалъ первое. „Какъ бы глубоко мы ни проникали въ свою душу, мы все же остаемся обособленными существами“, говоритъ онъ себѣ. И все же въ глубинѣ души обособленнаго человѣка загорается и начинаетъ свѣтить Всемирная Сущность. У Таулера господствовало такое чувство: ты не можешь отдѣлаться отъ обособленности, ты не можешь очиститься отъ нея, поэтому Всемирная Сущность не можетъ проявиться въ тебѣ во всей своей чистотѣ, она можетъ лишь освѣтить глубину твоей души. И получится такимъ путемъ лишь отраженіе, лишь образъ Всемирной Сущности. Ты можешь свою обособленную личность преобразить въ такой степени, чтобы въ ней отразилась Всемирная Сущность; но эта Всемирная Сущность не свѣтитъ сама по себѣ внутри тебя. Изъ этихъ представленій Таулеръ пришелъ къ мысли о Богѣ, который не растворяется вполне въ человѣческомъ мірѣ, никогда не наполняетъ собою этотъ міръ. Онъ даже выражаетъ желаніе, чтобы его не смѣшивали съ тѣми, которые вѣрятъ, что внутри человѣка живетъ Богъ. Онъ говоритъ, что соединеніе съ Богомъ „неразумные люди понимаютъ плотски и говорятъ, что они должны преобразиться въ божественную природу, но это невѣрно и есть великая ересь, ибо даже при величайшемъ и глубочайшемъ соединеніи съ Богомъ Божественная Природа и Божественная Сущ-

ность остаются все же на высотѣ, на высочайшей изъ всѣхъ высотъ, и получается божественная бездна, недоступная никакой твари“. Таулеръ желаетъ слыть, въ духѣ своего времени и въ духѣ пастырскаго призванія, за вѣрующаго католика, онъ не желаетъ противопоставлять христіанству иное міровоззрѣніе, онъ желаетъ лишь углубить и одухотворить его. О содержаніи Св. Писанія онъ говоритъ какъ набожный священникъ, и все же Св. Писаніе становится для него средствомъ, чтобы выразить глубочайшія переживанія его души. Богъ совершаетъ всѣ свои дѣла въ душѣ и даетъ ихъ душѣ, и отецъ рождаетъ своего Единороднаго Сына въ душѣ столь же истинно, какъ Онъ его рождаетъ въ вѣчности, ни болѣе и ни менѣе. Что рождается, когда говорятъ: Богъ рождается въ душѣ? Есть ли это подобіе Божіе, или образъ Божій, или вообще нѣчто Божіе? Нѣтъ, это не образъ и не подобіе Божіе, но тотъ самый Сынъ, котораго Отецъ рождаетъ въ вѣчности, и ничто иное, какъ то божественное Слово, которое есть второе Лицо Св. Троицы,—вотъ кого рождаетъ Отецъ въ душѣ... И отсюда душа обладаетъ большимъ и особымъ достоинствомъ *).

Разсказы Св. Писанія являются для Таулера одеждой, въ которую онъ облакаетъ переживанія внутренней жизни. „Иродъ, гонящій и желающій убить Дитя, является первообразомъ міра, который стремится убить это дитя въ вѣрующемъ человѣкѣ; вотъ почему нужно бѣжать изъ міра, если мы хотимъ сохранить живымъ это дитя, которое есть просвѣтленная вѣрующая душа cadaго человѣка“.

Вслѣдствіе этого для Таулера имѣетъ менѣе значенія то, что произойдетъ, когда высшій человѣкъ проникнетъ въ природнаго человѣка, чѣмъ разысканіе тѣхъ путей, по которымъ низшія силы личности должны итти, чтобы подняться въ высшую жизнь. И это оттого, что его вниманіе устремлено на естественнаго человѣка. Какъ блюститель нравственной жизни, онъ хочетъ показать человѣку путь къ Богу. Онъ безусловно вѣритъ, что Богъ засіяетъ въ человѣкѣ, когда послѣдній устроитъ свою жизнь такъ, чтобы въ ней осталось мѣсто для божественнаго. Но никогда Онъ не можетъ засіять, если человѣкъ замкнется въ своей естественной обособленной личности. Этотъ обособленный въ себѣ человѣкъ есть лишь членъ міра, отдѣльная тварь, на языкѣ Таулера. Чѣмъ больше человѣкъ замыкается въ это свое обособленное бытіе, тѣмъ менѣе можетъ Богъ проникнуть въ него. Если человѣкъ

*) *Preger. Geschichte der deutschen Mystik, 3 Band, S. 219 f.*

долженъ воистину стать единымъ съ Богомъ, тогда всѣ его силы, даже внутреннія, должны замолчать и умереть. Воля должна со- влечь съ себя всякую волю, даже и все хорошее, и сдѣлаться безвольною“. „Человѣкъ долженъ удалиться всѣхъ своихъ чувство- ваний и утратить всѣхъ своихъ силъ и дойти до забвенія всѣхъ вещей и самого себя“. „Ибо истинное и вѣчное слово Божіе произ- носится лишь въ пустынѣ, когда человѣкъ изойдетъ изъ всѣхъ вещей и изъ самого себя и станетъ опустошеннымъ и одинокимъ“.

Когда Таулеръ поднимался на доступную ему высоту, тогда въ самомъ средоточіи его міросозерцанія возникалъ вопросъ: какимъ образомъ можетъ человѣкъ преодолѣть и уничтожить свое обособленное бытіе, чтобы существовать въ духѣ всеобщаго міро- вого единства? Кто находится въ такомъ положеніи, у того чув- ства къ Вселенской Сущности сливаются въ одно: благоговѣніе передъ этой Вселенской Сущностью, какъ передъ тѣмъ, что не- изсякаемо и безконечно. Онъ скажетъ себѣ: какой бы ты ступени ни достигъ, передъ тобой останутся все же высшія ступени и высшія возможности, и какъ бы ни было для него опредѣленно и ясно направленіе, въ которомъ онъ рѣшилъ итти, не менѣе ясно для него будетъ и то, что онъ не можетъ говорить объ единой цѣли. Новая цѣль лишь начало новаго пути. Благодаря такой новой цѣли, человѣкъ достигаетъ опредѣленной *ступени развитія*, само же развитіе двигается въ Неизмѣримое. И то, чего душа до- стигнетъ на слѣдующей ступени, на настоящей ступени еще не раскрыто для нея. *Познанія* конечной цѣли не существуетъ, суще- ствуетъ лишь *довѣріе* къ пути, къ развитію. Для всего, чего че- ловѣкъ *уже* достигъ, существуетъ познание. Оно состоитъ въ проникновеніи силами нашего разума уже существующаго пред- мета. Но для высшей жизни внутренняго человѣка такого позна- ванія не можетъ быть. Здѣсь силы нашего духа должны прежде всего перевести въ существованіе самый предметъ познания; они должны *создать* для него бытіе, подобное естественному бытію. Естественная наука изслѣдуетъ развитіе существъ отъ простѣй- шихъ до наиболѣе совершенныхъ, до самого человѣка. *Это* раз- витіе лежитъ передъ нами вполне завершенное. Мы познаемъ его тѣмъ, что проникаемъ въ него нашими духовными силами. Но когда развитіе достигаетъ до человѣческой ступени, тогда передъ человѣкомъ стоитъ одно: продолженіе этого развитія. И онъ самъ совершаетъ дальнѣйшее развитіе. Онъ долженъ отнынѣ *пережи- вать* то, что на предыдущихъ ступеняхъ лишь *познавалъ*. Онъ *творитъ* по существу, тогда какъ на прежнихъ ступеняхъ творилъ

не онъ. Что истина пребываетъ не только во всемъ, имѣющемся въ природѣ, но что она охватываетъ и естественно-проявленное и непроявленное—этимъ полны всѣ воспріятія Таулера. Мы узнаемъ изъ его жизнеописанія, что онъ пришелъ къ этому подъ вліяніемъ одного просвѣтленнаго мірянина, одного „друга Божьяго изъ нагорной страны“. Здѣсь мы имѣемъ передъ собою таинственную исторію. О томъ, гдѣ жилъ этотъ „Божій другъ“, имѣются лишь догадки, о томъ же, кто былъ этотъ человѣкъ, не имѣется даже и догадокъ. Повидимому, онъ много слышалъ о проповѣднической дѣятельности Таулера, который былъ священникомъ въ Страсбургѣ, и рѣшилъ отправиться къ нему, чтобы черезъ него выполнить опредѣленную задачу. Отношеніе Таулера къ таинственному другу и то вліяніе, которое послѣдній имѣлъ на перваго, мы находимъ въ трактатѣ, приложенномъ къ наиболѣе древнимъ изданіямъ проповѣдей Таулера подъ заглавіемъ „Книга Учителя“. Въ нихъ „другъ Божій“, въ которомъ можно узнать завязавшаго съ Таулеромъ упомянутыя отношенія, рассказываетъ объ одномъ „учителѣ“, въ которомъ можно узнать самого Таулера. Онъ рассказываетъ, какимъ образомъ произошелъ переворотъ въ „одномъ учителѣ“ и какъ этотъ послѣдній, когда почувствовалъ приближающуюся къ себѣ смерть, призвалъ друга и просилъ записать исторію своего „просвѣтленія“, заботясь при этомъ, чтобы никто никогда не узналъ, о комъ идетъ рѣчь въ этой записи. Онъ проситъ объ этомъ по той причинѣ, что всѣ знанія, которыя исходятъ отъ него, принадлежать въ сущности не ему. „Ибо знайте: Богъ сдѣлалъ все это черезъ меня, бѣднаго червя, въ этомъ все дѣло, не мое оно, а Божье“. Научный споръ, возникшій по поводу этой книги, не имѣетъ для сути дѣла никакого значенія. Съ одной стороны *) была попытка доказать, что „другъ Божій“ никогда не существовалъ, что существованіе его было выдуманно, а приписываемыя ему книги принадлежать другому (Рульману Мерсвену), но В. Прегеръ стремился съ большимъ основаніемъ доказать какъ существованіе „друга Божьяго“, такъ и подлинность писанія и вѣрность всѣхъ приводимыхъ фактовъ, относящихся до Таулера.

Я не имѣю намѣренія освѣщать здѣсь отношенія между Таулеромъ и „другомъ Божиимъ“; каждый, способный прочесть истинный смыслъ относящихся до этого вопроса ниже приводи-

*) *Denifle, Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande.*

мыхъ писаній, знаетъ хорошо, что подобныя отношенія остаются тайной *).

Совершенно достаточно, если мы скажемъ, что на определенной ступени жизни въ душѣ Таулера произошла перемѣна, подобная той, которую я собираюсь описать. Личность Таулера можетъ быть при этомъ совсѣмъ оставлена въ сторонѣ; здѣсь интересно самое переживание. Что касается самого Таулера, для насъ важно освѣтить происшедшую въ немъ перемѣну съ нижеслѣдующей точки зрѣнія. Если мы сравнимъ его послѣдующую дѣятельность съ предыдущей, для насъ выяснится и вся суть этой перемѣны.

Я оставлю въ сторонѣ всѣ внѣшнія обстоятельства и расскажу внутреннія душевныя переживанія „мейстера“ подѣ влияніемъ „мірянина“. Что будетъ понимать мой читатель подѣ „міряниномъ“ и подѣ „мейстеромъ“—это будетъ зависѣть вполнѣ отъ его духовнаго строя; какъ ихъ понимаю я, выясняется изъ дальнѣйшаго.

„Мейстеръ“ поучаетъ своихъ учениковъ объ отношеніи души къ Богу. Онъ говоритъ о томъ, что въ человѣкѣ дѣйствуютъ уже не природныя ограниченныя силы единичной личности, когда онъ спускается въ бездну своихъ душевныхъ глубинъ. Тамъ уже говорить не единичный человѣкъ, тамъ говорить Богъ. Тамъ не человѣкъ видитъ Бога и вселенную, тамъ Богъ видитъ самого себя. И тогда человѣкъ становится *единымъ* съ Богомъ. Но „мейстеръ“ знаетъ, что это ученіе еще не *живетъ* въ полной мѣрѣ внутри его. Онъ *мыслитъ* его разумомъ, но еще не переживаетъ его каждой фиброй своего существа.

Такимъ образомъ, онъ учитъ тому состоянію, которое въ немъ самомъ завершилось еще не вполнѣ. Описаніе состоянія соотвѣтствуетъ истинѣ, но эта истина не имѣетъ никакой цѣнности, пока она не станетъ самой жизнью, пока она не осуществится въ дѣйствительности. „Мірянинъ“ или „другъ Божій“ слышитъ о „мейстерѣ“ и его ученіи. Той истиной, которую высказываетъ „мейстеръ“, онъ проникнуть не менѣе, чѣмъ послѣдній, но для него эта истина не представленіе, а цѣлостная сила его жизни. Онъ знаетъ, что если эта истина приходитъ извнѣ, можно высказывать

*) Писанія эти слѣдующія: *Von eime eigenwilligen weltweisen manne, der von eime heiligen ovelt priesterere gewiset wart uffte demuetige gehorsamme, 1338. Das Buch von den Zwei Mannen; Der gefangene Bitter, 1349. Die geistliche stege, 1350. Von der geistlichen Leiter, 1357. Das Meisterbuch, 1369. Geschichte von Zwei fünfzehnjährigen Knaben.*

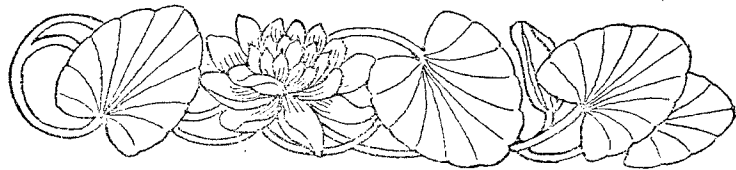
ее, а жить при этомъ совершенно не въ ея духѣ. При этомъ въ чловѣкѣ проявляется лишь естественное познаваніе разума, но говорится объ этомъ естественномъ познаваніи разума такъ, какъ если бы оно было высочайшимъ познаваніемъ, подобнымъ божественному. Но это не такъ, ибо истина эта пришла къ чловѣку не тогда, когда его жизнь уже преобразилась и онъ родился вновь. То, что пріобрѣтается лишь природнымъ чловѣкомъ, остается также *природнымъ* *), хотя бы при этомъ въ словахъ его и выражались основныя черты *высшаго* познанія. Изъ самой природы должно совершиться это преображеніе. Природа, которая развилась до опредѣленной ступени, должна черезъ жизнь получить свое дальнѣйшее развитіе; новое должно возникнуть въ ней благодаря этому дальнѣйшему развитію. Чловѣкъ не долженъ лишь созерцать уже проявленное міровое развитіе и говорить, какъ о высочайшемъ, о томъ, что *отображается* въ его созерцающемъ это развитіе духѣ; онъ долженъ *предвидѣть* еще несотворенное; его познаваніе должно быть *началомъ* новаго содержанія, а не *концомъ* раскрывающагося эволюціоннаго содержанія. Природа шествуетъ отъ червя къ млекопитающему, отъ животнаго къ чловѣку не умозрительно, а въ дѣйствительномъ процессѣ. Чловѣкъ долженъ повторить этотъ процессъ не только въ разумѣ, но повтореніе это должно явиться началомъ дѣйствительнаго новаго развитія, которое, несмотря на свою дѣйствительность, все же духовно. Чловѣкъ познаетъ тогда не только то, что природой уже вызвано къ жизни, онъ будетъ продолжать дѣло природы, онъ преобразуетъ свое познаваніе въ живое творчество. Онъ родитъ въ себѣ духа, и этотъ духъ начнетъ подниматься отнынѣ съ одной ступени развитія на другую, совершенно такъ же, какъ поднимается природа. Духъ начинаетъ естественный процессъ на высшей ступени. Всѣ представленія о Богѣ, который въ глубинѣ чловѣка зрѣтъ самого себя, принимаютъ у испытавшаго такое переживаніе совершенно другой характеръ. Такой чловѣкъ *видитъ* міръ совершенно иначе, чѣмъ видящій его только разумомъ, и *живетъ* онъ совершенно иначе. Онъ не говоритъ болѣе о смыслѣ жизни, который уже имѣется въ силахъ и въ законахъ вселенной; онъ придаетъ этой жизни новый смыслъ. Такъ же мало, какъ рыба владѣетъ тѣмъ, что въ ней обнаружится на позднѣйшей ступени развитія, когда она станетъ млеко-

*) Здѣсь „природный“ употребляется въ смыслѣ преходящаго явленія, въ противоположность „высшему“ или вѣчному.

питающимся, такъ же мало владѣть разсудочный человѣкъ тѣмъ, что изъ него возникнетъ лишь на ступени высшаго человѣка. Если бы рыба могла познавать себя и окружающіе предметы, она видѣла бы въ рыбьемъ бытѣ *весь* смыслъ жизни. Она сказала бы: Вселенская Сущность подобна рыбѣ. Въ рыбѣ она видитъ себя. Такъ бы говорила рыба до тѣхъ поръ, пока придерживалась бы своего собственнаго умозрѣнія. Въ дѣйствительности она не останавливается на этомъ; всю своей жизнедѣятельностью она переступаетъ черезъ свое познание: она становится пресмыкающимся, а позднѣе млекопитающимъ. Дѣйствительный смыслъ ея бытія поднимается надъ доступнымъ ей смысломъ. То же самое и съ человѣкомъ: въ дѣйствительности онъ самъ придаетъ себѣ смыслъ; онъ *не* останавливается на томъ смыслѣ, который ему раскрываетъ его умозрѣніе. Познание перескакиваетъ черезъ самое себя, если только оно хорошо понимаетъ себя. Истинное познание не выводитъ міръ изъ готоваго Бога; міръ можетъ развиваться лишь изъ зародыша, который направляется къ Богу. Человѣкъ, который это понялъ, не будетъ понимать Бога, какъ нѣчто, внѣ его находящееся; онъ будетъ смотрѣть на Бога, какъ на Сущность, которая подвигается вмѣстѣ съ нимъ къ цѣли, которая вначалѣ такъ же неизвѣстна, какъ для рыбы неизвѣстна природа млекопитающаго. Не *познающимъ* скрытаго или обнаруживающаго Себя Бога хочетъ онъ быть, онъ хочетъ быть другомъ Божіимъ, хочетъ быть причастнымъ къ превышающему бытіе и небытіе высокому божественному дѣланію. „Другомъ Божіимъ“ былъ въ этомъ смыслѣ мірянинъ, пришедшій къ Таулеру. И черезъ него Таулеръ преобразился изъ созерцателя божественной Сущности въ „ожившаго въ духѣ“, который не только созерцаетъ, но и *живетъ* въ высшемъ смыслѣ. Ему уже не нужно было выносить понятія и идеи изъ своего внутренняго міра, но эти понятія и идеи вырывались сами изъ него живымъ дѣйственнымъ духомъ. Онъ съ этихъ поръ *не только поучалъ* своихъ слушателей, онъ потрясалъ ихъ. Онъ болѣе не погружалъ ихъ души въ ихъ собственную глубину, онъ велъ ихъ къ новой жизни. Символически это передается въ такой картинѣ: сорокъ человѣкъ приблизительно, слушая его проповѣдь, пали ницъ и были какъ мертвые.

(Продолженіе слѣдуетъ).

Перев. Е. П.



Мистики.

Д-ра Р. Штейнера.

Друзья Божии.

(Продолжение *).

Въ качествѣ путеводителя къ такой новой жизни появилась въ тѣ времена одна книга, неизвѣстно кѣмъ написанная. Лютеръ былъ первымъ, который напечаталъ ее. Лингвистъ Францъ Пфейферъ напечаталъ ее съ рукописи, относящейся къ 1497 году, и притомъ съ параллельнымъ переводомъ первоначальнаго древняго текста на современный нѣмецкій языкъ. Въ предисловіи къ этой книгѣ выражаются и намѣренія и цѣль автора. Здѣсь начинается говорить Франкфуртецъ и высказываетъ высокія и прекрасныя вещи относительно совершенной жизни. Къ книгѣ прибавлено *предисловіе о Франкфуртцѣ*. Содержаніе этой книжечки высказано всемогущимъ, вѣчнымъ Богомъ черезъ одного мудраго, разумаго, правдиваго, справедливаго человѣка, Его друга, бывшаго нѣкогда нѣмецкимъ господиномъ, священникомъ и хранителемъ нѣмецкаго властительнаго дома во Франкфуртѣ. Она обучаетъ многимъ пріятнымъ познаниямъ божественной истины, и въ особенности способу, какъ и посредствомъ чего можно узнать истинныхъ праведныхъ друзей Божьихъ, а также и неправедныхъ, лживыхъ свободныхъ духовъ, которые столь сильно вредятъ святой Церкви:

Подъ „свободными духами“ слѣдуетъ понимать такихъ, которые живутъ въ мірѣ представленія, подобнаго представленіямъ Таулера, до его преображенія подлѣ вліяніемъ „друга Божія“, а подлѣ „истинными, праведными друзьями Божьими“ слѣдуетъ

*) Вѣстникъ Теософіи 1910 г., № 4.

понимать людей съ настроеніемъ „Міряннина“. Книга эта имѣетъ, повидимому, цѣлью подѣйствовать на своихъ читателей такимъ образомъ, какимъ „другъ Божій“ изъ Оберланда дѣйствовалъ на „Мейстера“. Но авторъ этой книги остается неизвѣстнымъ. Что это значитъ? Неизвѣстно, когда онъ родился, когда онъ умеръ и чѣмъ онъ занимался въ своей внѣшней жизни. Но то обстоятельство, что авторъ стремился скрыть всѣ условія своей внѣшней жизни, принадлежитъ къ самому способу, которымъ онъ хотѣлъ воздѣйствовать на людей. Не рожденное въ опредѣленное время „Я“ того или другого человѣка должно говорить намъ, но то общее „Я“, изъ котораго развивается обособленность индивидуальностей *).

„Если бы Богъ принялъ къ себѣ всѣхъ людей, существующихъ и когда-либо бывшихъ, и если бы Онъ очеловѣчился въ нихъ, а они бы въ Немъ обожествились, а со мной бы этого не случилось, то мое паденіе и мое отступленіе не могли бы никогда исправиться, что бы во мнѣ самомъ ни происходило. И къ этому возстановленію и исправленію я ни могу, и не хочу, и не долженъ прибавлять отъ себя, ничего, кромѣ готовности переносить такимъ образомъ, чтобы Богъ дѣлалъ и производилъ во мнѣ все самъ, а я бы только выносилъ Его и всѣ Его дѣйствія и Его божественную волю. А такъ какъ я не хочу этого переносить, а хочу обладать особенностью, т. е. *моимъ я, мнѣ, меня* и т. п., то это мѣшаетъ Богу въ чистотѣ и безъ помѣхи совершать Свое дѣланье во мнѣ. Потому-то и остаются мое паденіе и мое отступленіе неисправленными“.

„Франкфуртецъ“ не желаетъ говорить какъ отдѣльный человѣкъ; онъ хочетъ предоставить Богу говорить за него. Что самое это хотѣніе возможно для него только какъ для отдѣльной личности, это онъ, несомнѣнно, знаетъ; но онъ „другъ Божій“, т. е. человѣкъ, который не хочетъ подвергать суть жизни разсмотрѣнію, а хочетъ въ духѣ жизни указать *начало* истиннаго Пути развитія. Содержаніе книги состоитъ въ различныхъ указаніяхъ, какъ

*) Эта идея превосходно выражена въ книгѣ П. Асмуса (Die Indogermanischen Religionen in den Hauptpunkten ihrer Entwicklung, S. 29): „Дѣятельность, выражающуюся въ перенесеніи себя въ иѣчто постороннее, мы называемъ „мысленіемъ“. Въ мысленіи „Я“ отказывается, устраняется отъ своей обособленности; вслѣдствіе этого, во время мысленія мы находимся въ общей для всѣхъ сферъ, ибо самое начало обособленности, которое коренится въ отношеніи нашего „Я“ къ другому „Я“, исчезаетъ въ актѣ самоустраненія отдѣльнаго „Я“, и тогда остается одно *всѣхъ присущее общее „Я“*“.

можно притти къ этому Пути. Основная мысль постоянно возвращается къ одному и тому же: человѣкъ долженъ сбросить съ себя все, что связано въ немъ съ представленіемъ объ отдѣльной обособленной личности. Эта мысль проведена лишь по отношенію къ нравственной жизни, но она можетъ быть безъ труда перенесена также и на высшую жизнь духовнаго познания. Нужно уничтожить въ себѣ все, что является обособленностью: тогда прекратится отдѣльное существованіе и произойдетъ сляніе со всѣмъ. Но это сляніе не можетъ произойти, если мы будемъ притягивать его къ себѣ. Оно явится къ намъ лишь тогда, когда мы сумѣемъ погасить въ себѣ отдѣльное бытіе. Менѣе всего мы можемъ овладѣть этою слянностью со всѣмъ, если начнемъ разсматривать наше отдѣльное существованіе такъ, какъ если бы въ немъ уже пребывала всеединая жизнь. Эта послѣдняя проникаетъ въ отдѣльное существованіе только тогда, когда это отдѣльное не имѣетъ уже притязанія быть чѣмъ-нибудь само по себѣ. Это притязаніе отдѣльнаго существованія называется въ книгѣ „присвоеніемъ“. Благодаря „присвоенію“ отдѣльное „Я“ дѣлаетъ для себя невозможнымъ, чтобы всеединое „Я“ проникло въ него, ибо въ этомъ случаѣ я становится какъ часть, какъ несовершенное, на мѣсто цѣлаго, совершеннаго. „Совершенное есть такая сущность, которая восприняла и заключила въ себѣ всѣ сущности и внѣ которой не можетъ быть истинной сущности, въ которой всѣ вещи имѣютъ свою суть, ибо это и есть суть всѣхъ вещей, и сама по себѣ она неизмѣнна и неподвижна, а лишь измѣняется и приводитъ въ движеніе все остальное. Отдѣленное же и несовершенное есть то, что произошло отъ этого Совершеннаго, подобно тому, какъ свѣтъ или сіяніе, исходящее изъ солнца или изъ иного свѣтового центра, кажется чѣмъ-то самимъ по себѣ существующимъ. И это называется тварью, и изъ этихъ отдѣльныхъ ни одно не совершенно. Такимъ образомъ совершеннаго между отдѣльнымъ не бываетъ... Когда же является совершенное, тогда отдѣльное перестаетъ имѣть цѣну. Но когда это бываетъ? Я говорю: когда Совершенное—по возможности—познается, ощущается и вкушается душою, ибо недостижимость лежитъ полностью въ насъ, а не въ немъ. Совершенно такъ, какъ солнце освѣщаетъ весь міръ и не менѣе близко къ одному, какъ и къ другому, и все же слѣпецъ не видитъ его. Но это—недостатокъ не солнца, а слѣпца. Если мой глазъ желаетъ увидѣть нѣчто, онъ долженъ быть очищенъ... Можно было бы сказать: поскольку Совершенное непонятно и непознаваемо для всего сотвореннаго, а душа—

сотворена, какъ же можетъ быть оно познано душою? Отвѣтъ: поэтому и говорится, что твореніе должно быть познано *какъ сотворенное*. Это и означаетъ, что каждое твореніе должно разсматривать себя какъ созданное, а не считать себя отдѣльнымъ Я, отдѣльною самостью. „Ибо въ томъ твореніи, въ которомъ Совершенное познается, должно все и сотворенное, и сдѣланное, и я, и самость, и тому подобное исчезнуть и превратиться въ ничто“ (1 гл. книги Франкфуртца). Такимъ образомъ, душа должна смотрѣть на себя, и тамъ найти свое я, свою самость. Но если она остановится на этомъ, тогда ея отдѣленіе отъ Совершеннаго неизбежно. Если же она признаетъ свое отдѣльное я какъ нѣчто, данное ей какъ бы взаймы, и уничтожить его въ духѣ, въ такомъ случаѣ она будетъ подхвачена потокомъ Всеединой Жизни Совершенства. Если тварь приписываетъ себѣ нѣчто хорошее, какъ-то: существованіе, жизнь, знаніе, представленіе, состояніе, короче все то, что признается добромъ, и мнить, что это и есть она, или что это принадлежитъ ей или исходитъ изъ нея: каждый разъ, какъ это происходитъ, она отвращается отъ Совершенства.“

„Сотворенная душа человѣка имѣетъ два глаза: одинъ—возможность смотрѣть въ вѣчность, другой—возможность смотрѣть во временное и сотворенное“. Такимъ образомъ, человѣкъ долженъ бы освободиться отъ себя, т. е. быть безъ самости, безъ отдѣльнаго я, меня, мнѣ, мое и т. д., слѣдовательно, чтобы онъ себя и своего не искалъ и не мнилъ въ вещахъ, какъ будто бы его со-всѣмъ тамъ не было, и долженъ бы придавать себѣ такъ мало значенія, какъ будто бы совсѣмъ не онъ, а другой сдѣлалъ всѣ его дѣла“ (15 глава). Но нужно при чтеніи этихъ строкъ считать съ тѣмъ, что міросозерцаніе автора, которому онъ—своими высшими идеями и чувствами—даетъ опредѣленное направленіе, принадлежитъ все же священнику, вѣрующему въ духъ своего времени. И поэтому здѣсь важно не умозрѣніе, а направленіе, не самая мысль, а способъ мышленія. Кто не живетъ въ христіанскихъ догматахъ, какъ жилъ онъ, а въ естественно-научныхъ представленіяхъ, тотъ найдетъ въ его послылкахъ инья мысли, но направленіе этихъ иныхъ мыслей будетъ то же самое. И это направленіе таково, что оно будетъ точно такъ же вести къ преодолѣнію самости путемъ сознанія этой самости. Для человѣка въ его я загорается величайшій свѣтъ. Но этотъ свѣтъ вносить въ его представленіе вѣрное отраженіе только тогда, когда онъ познаетъ, что свѣтъ этотъ не его собственный, а всепроникающій мировой свѣтъ.

Поэтому нѣтъ болѣе важнаго познанія какъ самопознаніе, и притомъ ни одно познаніе не поднимаетъ человѣка въ такой степени надъ собой. Когда „я“ познаетъ себя въ полнотѣ, оно перестаетъ уже быть „я“. Издатель упомянутой книги выражаетъ это на своемъ своеобразномъ языкѣ такимъ образомъ: „Ибо свойство Бога—не имѣть этого и того, и самости и своего я, а природа тварей въ томъ, что она себя, и свое, и „это“, и „то“ ищетъ и желаетъ; она желаетъ, чтобы все, что она дѣлаетъ и не дѣлаетъ, шло бы ей въ прокъ и въ пользу. И вездѣ, гдѣ творение или человѣкъ свое собственное, свою самость и себя самого теряетъ и изъ себя выходитъ, туда входитъ Богъ со своимъ свойствомъ, т. е. входитъ Самъ (24 гл.). Человѣкъ поднимается въ пониманіи своего „я“, по которому это „я“ является его сущью, къ такому пониманію, которое выясняетъ ему это его „я“, какъ простой органъ, посредствомъ котораго Мировая Сущность проявляетъ себя. Въ изложеніи разбираемой книги это выражено такъ: „Если человѣкъ можетъ дойти до того, чтобы быть Божимъ въ такой же степени, въ какой рука принадлежитъ человѣку, пусть онъ довольствуется этимъ и не ищетъ большаго“ (54 гл.). Но это не должно означать, чтобы человѣкъ, достигнувъ этой ступени, остановился въ своемъ развитіи; онъ долженъ, достигнувъ такого состоянія, оставить свои разслѣдованія о значеніи самой руки и заботиться только о томъ, чтобы рука какъ можно болѣе служила тому тѣлу, которому она принадлежитъ.

Генрихъ Сузо и *Іоаннъ Рюисбрѣкъ* обладали духовной природой, которую можно бы назвать геніальностью сердца. Ихъ чувства устремляются инстинктивно туда же, куда чувства Экхарта и Таулера приводятся путемъ высшаго сознанія. Пламенно обращается сердце Сузо къ той Первосущности, которая вмѣщаетъ въ себѣ какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и весь міръ, и въ которой онъ, забывая себя, жаждетъ раствориться, какъ капля воды въ великомъ океанѣ. Онъ не говоритъ объ этомъ своемъ стремленіи къ Единому, какъ о томъ, во что можно проникнуть мыслью; онъ говоритъ объ этомъ, какъ объ естественномъ влеченіи, которое опьяняетъ его душу жадной уничтоженія своего обособленнаго бытія и жадной возрожденія во всемогущество въ безконечной Сущности. „Къ вѣчной Сущности обращай свои взоры въ чистой и невинной простотѣ, чтобы отпала отъ тебя твоя частичная сущность. Принимай на себя только то бытіе, которое не смѣшано съ небытіемъ, ибо всякое небытіе отрицаетъ Всебытіе... Вещь, которая возникнетъ въ будущемъ, или которая была въ прошед-

шемъ, такая вещь не существуетъ въ настоящемъ. Итакъ, смѣшанное бытіе или небытіе нельзя познать иначе, какъ познаваніемъ Всебытія. Ибо, когда хочешь понять вещь, разумъ встрѣчается прежде всего съ сущью, которая одна и та же для всѣхъ вещей. А отдѣльное бытіе этой вещи и всего сотвореннаго, перемѣшано съ чѣмъ-либо другимъ, смѣшано съ возможностью принять въ себя нѣчто. Поэтому неизреченное Божественное бытіе должно быть само въ себѣ *всеобщимъ Бытіемъ*, которое всѣ отдѣльныя части содержитъ въ своей наличности“. Такъ говоритъ Сузо въ своей автобіографіи, которую онъ записалъ при помощи своей ученицы Эльзеты Штеглинъ.

Онъ—также благочестивый священникъ и живетъ въ своемъ христіанскомъ міропониманіи въ такой степени, что кажется невысказанно съ подобнымъ направленіемъ жить въ иномъ духовномъ мірѣ. Но и относительно его можно сказать то же, т. е. съ его направленіемъ возможно связать совершенно иное міропониманіе. Онъ ясно говоритъ, что для него содержаніе христіанскаго ученія становится внутреннимъ переживаніемъ, а его отношеніе къ Христу превращается въ чисто идеально-духовное отношеніе между его духомъ и вѣчной Истиной.

Онъ написалъ „Книжку о Вѣчной Мудрости“; въ ней онъ заставляеть вѣчную мудрость говорить своему „слугѣ“, т. е. ему, такимъ образомъ: „Узнаешь ли ты меня? Или ты палъ такъ низко, или сознаніе тебя покинуло въ сердечной скорби, мое нѣжное дитя? Вѣдь это я, милосердная мудрость, широко раскрывшая бездну бездоннаго милосердія, скрытую даже отъ всѣхъ святыхъ, чтобы тебя и всѣхъ сердцемъ кающихся принять съ добротою: это я, сладостная, вѣчная мудрость, принявшая на себя бѣдствія и скорби, чтобы возстановить тебя въ твоемъ достоинствѣ; это я, извѣдавшая горькую смерть, чтобы тебѣ дать новую жизнь! Я стою здѣсь, блѣдная и окровавленная, и полная любви какъ я стояла, пригвожденная на крестѣ, между судомъ Отца моего и тобою. Это я, твой братъ, смрти—это я, твой супругъ! И я забылъ все, что ты дѣлалъ противъ меня, какъ если бы этого никогда не было, только чтобы ты совсѣмъ обратился ко мнѣ и никогда больше не разлучался со мною“.

Все тѣлесно - временное въ христіанскомъ представленіи становится для Сузо, какъ мы это сейчасъ видѣли, духовно-идеальнымъ процессомъ внутри его души.

Изъ нѣкоторыхъ главъ упомянутаго жизнеописанія Сузо можно бы подумать, что имъ руководила не только собственная

духовная сила, но и внѣшнія откровенія и появлявшіяся ему видѣнія. И все же мнѣніе его по этому поводу высказано совершенно ясно: Истины можно достигнуть, по его мнѣнію, лишь разумомъ, а не какимъ-либо откровеніемъ. „О разницѣ между чистой истинной и двоедушными видѣніями въ различной матеріи, скажу я тебѣ также. Непосредственное созерцаніе чистой Божественности это и есть настоящая истина, отрѣшенная отъ всякаго сомнѣнія, и каждое видѣніе, чѣмъ оно разумнѣе и безъ-образнѣе и чѣмъ ближе къ чистому созерцанію, тѣмъ оно благороднѣе“.

Точно такъ же и мейстеръ Экхартъ отвергаетъ возможность лицезрѣть духовное въ тѣлесно-пространственныхъ образахъ, въ явленіяхъ, которыя можно воспринимать чувственно. Духовный складъ Сузо и Экхарта враждебенъ тому роду духовнаго воспріятія, которое привело въ XIX столѣтіи къ развитію спиритизма.

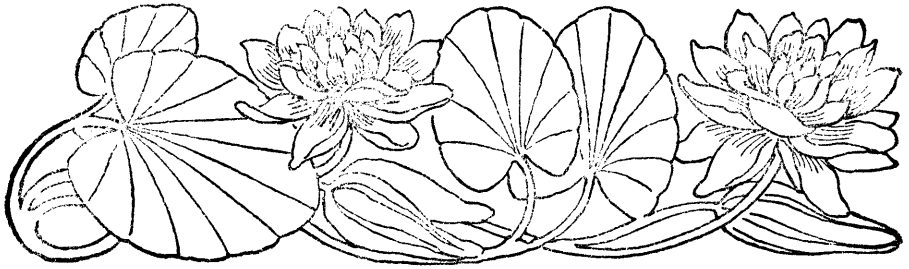
Иоаннъ Рюисбрѣкъ, бельгійскій мистикъ, шелъ тѣмъ же путемъ, что и Сузо. Его духовный путь вызвалъ горячія нападенія со стороны *Иоанна Герсона* (род. въ 1363 г.), бывшаго нѣкоторое время канцлеромъ парижскаго университета и игравшаго значительную роль на *Констанскомъ Соборѣ*. Можно освѣтить сущность той мистики, которую раздѣляли Таулеръ, Сузо и Рюисбрѣкъ, если ее сравнить съ мистическими стремленіями Герсона, который имѣлъ своими предшественниками *Рихарда, С.-Виктора, Бонавентуру* и др.

Самъ Рюисбрѣкъ боролся противъ тѣхъ, кого онъ причислялъ къ еретическимъ мистикамъ. Такими онъ считалъ всѣхъ „легкомысленнымъ сужденіемъ“, признававшихъ существующія вещи за истеченіе *Единой* Первосущности, которые, слѣдовательно, видѣли въ мірѣ лишь разнообразіе, а въ Богѣ—единство этого разнообразія. Къ нимъ Рюисбрѣкъ не причислялъ себя, ибо онъ зналъ, что приблизиться къ Первосущности нельзя созерцаніемъ вещей, а лишь тѣмъ, чтобы подниматься съ этой низшей ступени созерцанія на высшую. Точно такъ же расходился онъ и съ тѣми, которые желали видѣть въ отдѣльномъ человѣкѣ, въ его обособленномъ бытіи (въ его тварности) безъ дальнѣйшаго и его высшую природу. Немало жаловался онъ такъ же и на то заблужденіе, которое стираетъ всѣ различія во внѣшнемъ мірѣ, и съ легкимъ сердцемъ утверждаетъ, что все существующее различается только по виду, по существу же все едино и сходно. Для такого склада ума, каковъ былъ у Рюисбрѣка, это равнялось тому, какъ если бы намъ сказали, что до насъ нисколько не касается то обстоятельство, что деревья аллеи—по мѣрѣ отдаленія—все болѣе сближаются для

нашего зрѣнія, что они въ дѣйствительности находятся въ одинаковомъ разстояніи другъ отъ друга, и поэтому наши глаза должны пріучаться видѣть правильно. Но наши глаза видятъ правильно, что деревья сближаются, это основано на необходимомъ естественномъ законѣ, и намъ нечего возмущаться противъ нашего зрѣнія, а лишь *въ духѣ* познать, почему мы такъ видимъ. Точно такъ же и мистикъ не отвращается отъ чувственныхъ вещей. Какъ чувственные, онъ принимаетъ ихъ таковыми, каковы онѣ въ дѣйствительности. И ему ясно, что онѣ не могутъ измениться благодаря умозрѣнію. Но онъ внутренне переступаетъ черезъ чувства и разсудокъ, и тогда только онъ находитъ единство. Его вѣра, что онъ можетъ развиваться до созерцанія этого единства, непоколебима. Вотъ почему онъ признаетъ въ человѣческой природѣ Божественную искру, которая можетъ дойти до способности освѣщать самого себя. Иначе мыслятъ природы, подобныя Герсону. Онѣ не вѣрятъ въ возможность такого *самоосвѣщенія*. Для нихъ все, что человѣкъ можетъ видѣть, остается внѣшнимъ, лишь съ своихъ внѣшнихъ сторонъ доступнымъ ему. Рюисбрѣкъ вѣрилъ, что высочайшая мудрость возгорается въ мистическомъ созерцаніи, а Герсонъ вѣрилъ въ то, что душа способна освѣщать лишь внѣшнее ученіе (ученіе Церкви). Для Герсона мистикой было не что иное, какъ наличность горячаго чувства для всего раскрываемаго церковнымъ ученіемъ. Для Рюисбрѣка мистикой являлась вѣра, что все содержаніе ученія должно рождаться также и въ душѣ. Поэтому Герсонъ и осуждаетъ Рюисбрѣка за то, что послѣдній воображаетъ не только обладать способностью ясно видѣть Мировую Сущность, но и въ самой этой способности видѣть выраженіе дѣятельности *Всемірной Сущности*. Рюисбрѣкъ не могъ быть понятъ Герсономъ, такъ какъ оба говорили о совершенно различныхъ вещахъ. Рюисбрѣкъ имѣлъ въ виду такую душевную жизнь, которая сливается со своимъ Богомъ, тогда какъ душевная жизнь Герсона стремилась только любить Бога, ие допуская возможности, чтобы Онъ могъ жить въ ней. Какъ многіе другіе, Герсонъ боролся противъ того, что было для него самого чуждо, что не входило въ область его собственнаго опыта.

Пер. Е. П.





МИСТИКИ.

Д-ра Штейнера.

(Продолженіе *).

Кардиналь Николай Кузанскій.

Яркой звѣздой на небесахъ средневѣковой духовной жизни является Николай Cingulatus Кузанскій (родился въ Трирѣ 1401—1464). Онъ стоялъ на высотѣ науки своего времени. Въ области математики онъ далъ выдающіяся работы. Въ области естествознанія на него можно указать, какъ на предшественника Коперника, ибо онъ стоялъ на той точкѣ зрѣнія, что земля такъ же подвижна, какъ и остальные небесныя тѣла. Онъ уже порвалъ съ тѣмъ воззрѣніемъ, на основаніи котораго—цѣлое столѣтіе спустя—знаменитый астрономъ Тихо де-Браге бросилъ ученію Коперника такое возраженіе: „Земля есть грубая, тяжелая и къ движенію неспособная масса; какъ можетъ Коперникъ дѣлать изъ нея движущуюся въ воздушномъ пространствѣ звѣзду?“ Человѣкъ, который былъ способенъ не только охватить всю науку своего времени, но и вести ее впередъ, обладалъ въ то же время и высокою способностью оживотворять знаніе, чтобы оно не только выясняло явленія внѣшняго мира, но и оказывало содѣйствіе пробужденію духовной жизни въ сокровенныхъ глубинахъ человѣческой души. Если сравнить Николая Кузанскаго съ такими индивидуальностями, какъ Экхартъ или Таулеръ, получится интересное сопоставленіе. Первый представляетъ собою научнаго мыслителя, исходящаго изъ изслѣдованія окружающаго міра и отсюда уже поднимающа-

*) „Вѣстникъ Теософіи“ 1910 г., № 5—6.

гося къ высшему міровоззрѣнію; Экхартъ и Таулеръ исходятъ изъ вѣры и въ ея содержаніи ищутъ высшую жизнь духа.

Въ итогѣ Николай Кузанскій приходитъ къ той же внутренней жизни, какую мы видѣли у Мейстера Экхарта, но онъ обогащаетъ ее обильнымъ научнымъ содержаніемъ. Особенность послѣдней станетъ ясной, если имѣть въ виду, какъ опасно для человѣка, занятаго въ отдѣльныхъ областяхъ науки, упустить значеніе того общаго метода познанаія, который бросаетъ свѣтъ на отдѣльныя области знанія. При этомъ легко притти къ ошибочному убѣжденію, что существуетъ лишь одинъ способъ познанаія, и упустить изъ вида, что способъ этотъ можетъ быть цѣлесообразенъ лишь для той или другой опредѣленной науки. Можно легко или переоцѣнить, или недостаточно оцѣнить его. Въ первомъ случаѣ мыслитель будетъ подходить къ предметамъ высочайшихъ духовныхъ проблемъ такимъ же образомъ, какъ въ физической задачѣ, и обращаться съ ними такъ же, какъ съ силой электричества или съ силой тяготѣнія. И тогда міръ предстанетъ передъ нимъ или въ видѣ слѣпо дѣйствующей машины, или въ видѣ организма, или же какъ цѣлесообразное построеніе личнаго Бога. Возможно также, что міръ предстанетъ передъ нимъ въ видѣ управляемаго болѣе или менѣе ясно представляемой „Міровой Душой“ и проникнутаго ею. Въ другомъ случаѣ, убѣждаясь, что методъ, которымъ онъ владѣетъ, можетъ годиться лишь для познанаія явленій физическаго міра, онъ легко можетъ превратиться въ скептика, говорящаго себѣ: мы не можемъ познать явленія, превышающаго область чувственнаго міра. Наше знаніе имѣетъ границу. Для потребностей нашей духовной жизни годится лишь незатронутая научными изслѣдованіями вѣра. Для ученаго теолога и въ то же время естествоиспытателя, какимъ былъ Николай Кузанскій, опасность второго рода была особенно возможна. По своему научному воспитанію онъ исходилъ изъ школы схоластиковъ, изъ того міропониманія, изъ тѣхъ пріемовъ мысли, которые царили въ научной жизни средневѣковой церкви, и которую Тома Аквинскій (1227—1274), этотъ король схоластиковъ, довелъ до величайшаго расцвѣта. Этотъ способъ мышленія и нужно имѣть всегда въ виду, если хочешь понять личность Николая Кузанскаго.

Схоластика — явленіе человѣческаго остроумія. Логическая способность праздновала въ ней свое высочайшее торжество. Кто стремится къ тому, чтобы вырабатывать свои понятія въ наиболѣе острыхъ и чистыхъ контурахъ, тотъ долженъ итти въ обученіе къ схоластикамъ. Они являются высшей школой техники мышле-

нія. Они обладают неподражаемою ловкостью и подвижностью въ полѣ чистой мысли. И то, что они способны были творить на этомъ полѣ, болѣе цѣннѣе, чѣмъ обыкновенно думаютъ. И происходитъ это оттого, что въ большинствѣ иныхъ областей знанія подобное творчество мало доступно для людей науки. Такой же высоты мысль достигаетъ лишь въ области счисления и математики, и при размышленіи надъ связью геометрическихъ построений мы можемъ считать, прибавляя въ мысляхъ единицу къ определенному числу, не призывая на подмогу никакихъ чувственныхъ представлений. И мы можемъ вычислять безъ подобныхъ представлений въ одномъ чистомъ элементѣ мышленія. Относительно геометрическихъ построений намъ извѣстно, что они не покрываются въ полной мѣрѣ никакими чувственными представленіями. Въ чувственной дѣйствительности не существуетъ никакого (идеальнаго) круга. И, тѣмъ не менѣе, наша мысль занимается чисто идеальнымъ кругомъ. Для вещей и явленій болѣе сложныхъ, чѣмъ числовыя и пространственныя построенія, гораздо труднѣе найти идеальныя соотвѣтствія. Это обстоятельство повело даже къ утвержденію, что отдѣльныя области познания заключаютъ въ себѣ истинную научность лишь въ той мѣрѣ, въ какой онѣ подлежатъ измѣренію и исчисленію. Дѣло въ томъ, что большинство людей не способно мыслить тамъ уже, гдѣ не можетъ быть рѣчи объ измѣряемости и исчисляемости. Того, кто не способенъ на чистое мышленіе въ высшихъ областяхъ жизни и знанія, можно приравнять въ этомъ смыслѣ къ ребенку, который не умѣетъ еще считать иначе, какъ прибавляя одну горошину къ другой. Мыслитель, сказавшій, что въ каждой области знанія можно найти лишь настолько истинной науки, насколько въ ней заключено математики, былъ плохо освѣдомленъ.

Вѣрнѣе сказать, что со всѣмъ, не подлежащимъ измѣренію и исчисленію, слѣдовало бы обращаться такъ же, какъ съ числовыми и пространственными построениями. Такому требованію послѣдователи схоластики удовлетворяли въ полной степени. Они отыскивали вездѣ мысленное содержаніе вещей такъ, какъ математикъ отыскиваетъ его въ области измѣренія и исчисления.

Несмотря на такое совершенное логическое искусство, схоластики достигли лишь односторонняго и подчиненнаго понятія о познаниі. Понятіе это состоитъ въ томъ, что человѣкъ при познаниі создаетъ въ себѣ образъ того, что онъ хочетъ познать. Изъ этого слѣдуетъ, что при подобномъ познаниі изъ познаваемаго должна извлекаться всякая дѣйствительность, ибо при

такомъ познаваніи можно улавливать не самую вещь, а *лишь образъ* этой вещи. Точно такъ же и въ самопознаніи человѣкъ улавливаетъ не самого себя, а познаваемое имъ есть лишь образъ его самого. Исходя изъ вѣрно понятаго духа схоластики, большой ея знатокъ Вернеръ говоритъ въ своей книгѣ „Францъ Суарецъ и схоластика послѣдняго столѣтія“: „Человѣкъ не обладаетъ во времени представленіемъ о своемъ я—этой скрытой причинѣ его духовной сущности и духовной жизни;... онъ никогда не будетъ въ состояніи созерцать себя, ибо въ отчужденіи отъ Бога онъ будетъ видѣть лишь бездонную, мрачную бездну, безконечную пустоту, или же, соединившись съ Богомъ, устремляя взоръ внутрь себя, онъ найдетъ лишь одного Бога, солнце благодати котораго свѣтитъ въ немъ, *образъ* котораго отпечатлѣвается въ духовныхъ чертахъ его сущности“. Кто *такъ* мыслить познаваніе, тотъ имѣетъ понятіе лишь о томъ познаваніи, которое примѣнимо къ внѣшнимъ вещамъ. Чувственная сторона вещей останется для насъ всегда внѣшней. Поэтому относительно чувственной, стороны міра мы можемъ воспринимать въ наше сознаніе лишь образы. Когда мы воспринимаемъ цвѣтъ или камень, мы не можемъ для познаванія цвѣта или камня сами превратиться въ цвѣтъ или камень. Не болѣе того можетъ и цвѣтъ или камень превратиться въ частицу нашей собственной сути. Но при этомъ возникаетъ вопросъ: можно ли считать подобное, на внѣшнюю сторону вещей устремленное познаваніе за исчерпывающее?

Для схоластиковъ всякое человѣческое познаваніе совпадаетъ—во всемъ существенномъ—именно съ *такимъ* познаваніемъ. Другой знатокъ схоластики—Отто Вильмонъ въ своей „Исторіи Идеализма“ *) характеризуетъ это направленіе мысли такимъ образомъ: „Нашъ Духъ, соединенный въ земной жизни съ тѣломъ, направленъ прежде всего на окружающій міръ формъ, но въ то же время сопряженъ съ духовнымъ, съ сущностями, природами, формами вещей, элементами бытія, родственными ему и являющими собою ростки для поднятія въ область сверхчувственнаго; такимъ образомъ, поле нашего познаванія есть область опыта, но мы должны все даваемое этимъ опытомъ понимать, проникать въ его смыслъ и тѣмъ самымъ раскрывать для себя міръ мысли“.

Иное понятіе о познаваніи для схоластика было недоступно. Все догматическое содержаніе его теологіи служило препятствіемъ къ тому. Если бы, внутри себя, онъ устремилъ свое духовное

*) Geschichte des Idealismus. 2 Band, s. 395.

зрѣніе на то, въ чемъ онъ видитъ лишь *образъ* вещи, онъ увидалъ бы, что въ этомъ мнимомъ образѣ раскрывается *духовное содержаніе* самой вещи, и тогда бы онъ убѣдился, что внутри его Богъ не только *отражается*, но и въ дѣйствительности *живетъ*, существенно присутствуетъ. Взирая внутрь себя, онъ нашель бы не темную бездну и не безконечную пустоту, но также и не просто *образъ* Божій. Онъ почувствовалъ бы, что въ немъ бьется жизнь, которая и есть сама божественная жизнь, и что его собственное бытіе и есть бытіе Бога. Этого схоластикъ не могъ допустить. По его представленію Богъ не могъ проникнуть въ человѣка и говорить черезъ него; онъ могъ пребывать въ немъ только какъ образъ. Въ дѣйствительности Божественность оставалась внѣ человѣческаго я. Поэтому она и не могла обнаруживаться внутри человѣка, посредствомъ духовной жизни, а раскрывалась извнѣ путемъ сверхъестественнаго откровенія. Но самая цѣль, къ которой человѣкъ стремится при этомъ, достигается менѣе всего. Наивысшаго пониманія о Богѣ не получается. Въ дѣйствительности Богъ принижается до уровня всѣхъ остальныхъ вещей, съ той разницей, что остальные вещи обнаруживаются передъ нами естественнымъ путемъ опыта, тогда какъ Богъ раскрывается сверхъестественнымъ образомъ. Разница между познаваніемъ Божественнаго и сотвореннаго достигается у схоластикова тѣмъ, что сотворенное намъ дается опытнымъ путемъ, что мы его *познаемъ*, тогда какъ познаваніе Божественнаго дается намъ не путемъ опыта, а лишь путемъ *вѣры*. Такимъ образомъ, для схоластика высочайшія вещи являются не предметомъ знанія, а одной лишь вѣры.

Но и съ схоластической точки зрѣнія отношеніе знанія къ вѣрѣ нельзя представлять себѣ такъ, что въ одной области заключается одно лишь знаніе, а въ другой господствуетъ одна лишь вѣра, ибо и само познаваніе существующаго возможно для насъ потому, что оно само исходитъ изъ творческаго познаванія; всѣ вещи существуютъ *для* духа, ибо онѣ исходятъ *изъ* духа, и онѣ имѣютъ сказать намъ нѣчто, ибо обладаютъ смысломъ, вложеннымъ въ нихъ высшимъ Разумомъ* *). Такъ какъ Богъ сотворилъ міръ актомъ мышленія, то и мы, схватывая мысли, лежащія въ основѣ міра, можемъ путемъ мышленія различить слѣды Божественнаго въ мірѣ. Что же касается истинной сущности Бога, ее мы можемъ познать лишь благодаря откровенію, даваемому намъ

*) Willmann, Geschichte des Idealismus. 2 Band, s 383.

сверхъестественнымъ путемъ, въ которое мы должны просто вѣрять. Относительно нашего познанія высочайшихъ вещей рѣшаетъ не человѣческая наука, а только вѣра, а „къ области вѣры принадлежитъ все, заключенное въ Св. Писаніи Новаго и Вѣтхаго Завета и божественныхъ преданіяхъ“ *).

Мы не можемъ здѣсь входить въ обоснованіе правильнаго отношенія между содержаніемъ вѣры и содержаніемъ науки. Въ дѣйствительности всякое содержаніе вѣры исходитъ изъ когда-либо бывшаго внутренняго опыта. Всѣмъ своимъ внѣшнимъ содержаніемъ этотъ опытъ сохраняется, но обладающій имъ человѣкъ не сознаетъ, когда и какимъ образомъ онъ былъ пріобрѣтенъ. Является представленіе, что онъ возникъ путемъ сверхъестественнаго откровенія. Все содержаніе христіанской вѣры было принимаемо схоластиками такимъ именно образомъ. Знаніе и внутреннее переживаніе оставались въ сторонѣ; связь между ними и Богопознаніемъ считалась бы невозможной претензіей. Какъ наука не могла создать дерева, такъ же невозможно было и для схоластики создать понятіе о Богѣ; она принимала готовое откровеніе такъ же, какъ естественная наука принимаетъ готовое дерево. Что духовное понятіе можетъ само вспыхнуть внутри человѣка и жить въ немъ, этого схоластикъ допустить не могъ. Поэтому онъ и ограничивалъ силу научнаго познанаія однимъ лишь внѣшнимъ опытомъ. Человѣческое познанаіе не способно произвести понятіе о высшихъ сущностяхъ. Схоластика признавала лишь откровенное понятіе о нихъ, не допуская, чтобы такія понятія могли возникнуть въ различныхъ ступеняхъ духовной жизни самого человѣка.

Вслѣдствіе этого, по мѣрѣ развитія схоластики, изъ нея исчезали всѣ идеи, указывающія на то, какимъ образомъ человѣкъ создавалъ понятія о Божественномъ. Въ первые вѣка христіанства, во времена Отцовъ Церкви, мы видимъ, какъ все содержаніе теологіи—шагъ за шагомъ—возникало благодаря принятію внутреннихъ, духовныхъ переживаній. У Скота Эригена, который стоялъ на высотѣ христіанскаго теологическаго познанаія IX столѣтія, мы находимъ это содержаніе основаннымъ всецѣло на внутреннихъ переживаніяхъ. У схоластиковъ послѣдующихъ столѣтій этотъ характеръ внутреннихъ переживаній исчезаетъ вполнѣ; они замѣняются внѣшнимъ сверхъестественнымъ откровеніемъ.

*) Joseph Kleutgen. Die Theologie der Vorzeit. 1 Band, s. 39.

Поэтому дѣятельность мистическихъ теологовъ — Экхарта, Таулера, Сузо и ихъ современниковъ можно охарактеризовать слѣдующимъ образомъ: содержаніе церковныхъ ученій, которому теологія придала значеніе сверхъестественнаго откровенія, вызвало въ нихъ потребность создать подобное же содержаніе, но уже исходящее изъ внутренняго переживанія.

(Продолженіе слѣдуетъ).

Пер. Е. П.



„Зерцало чистоты“ (Classic of purity *).

Небо и земля проявляются и питаются Предвѣчнымъ, Тао безъ атрибутовъ.

По велѣнію Предвѣчнаго, Неизмѣннаго Тао, вращаются солнце и луна.

Все существующее растеть и держится Предвѣчнымъ, Тао, которому нѣтъ имени.

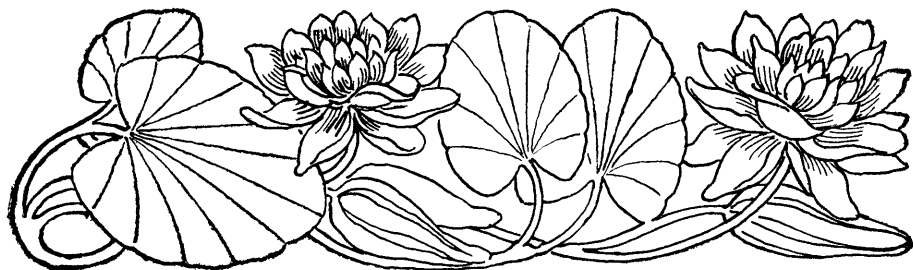
Тао содержитъ въ себѣ свѣтлое и мутное. Тао активно и неподвижно.

Свѣтлое—причина мутнаго. Активное—причина покоя. Если бы человѣкъ могъ быть въ одно и тоже время свѣтлымъ и покойнымъ, то небо слилось бы съ землей.

Духъ человѣка любитъ чистоту, но его умъ нарушаетъ ее. Умъ человѣка любитъ покой, но его желанія дѣлаютъ его невозможнымъ.

Когда желаніе не возбуждается, то является настоящей покой.

*) Древне-китайское Св. Писаніе, комментаріи къ книгѣ Лао-Тсе: Тао-Те-Кингъ.



Мистики.

Д-ра Штейнера.

(Продолженіе *).

Исходя изъ знанія, приобретаемаго въ отдѣльныхъ наукахъ, Николай Кузанскій переходитъ къ собственнымъ внутреннимъ переживаніямъ. Несомнѣнно, что превосходная логическая техника, выработанная схоластиками, на которой воспитывался Николай Кузанскій, является прекраснымъ средствомъ къ достиженію внутреннихъ опытовъ, хотя сами схоластики, благодаря позитивизму своей вѣры, и отошли отъ этого пути. Но понять до конца Николая Кузанскаго можно только въ связи съ его положеніемъ священника, которое привело его къ кардинальскому сану; это обстоятельство помѣшало его полному разрыву съ церковной вѣрой, которая въ его время выражалась въ схоластической теологіи. Въ сущности, его путь отходилъ отъ церковнаго такъ сильно, что каждый лишній шагъ могъ вызвать его разрывъ съ церковью, могъ легко вывести его изъ церкви. Поэтому наше пониманіе кардинала будетъ наиболѣе полное, если мы представимъ себѣ, что онъ сдѣлалъ этотъ лишній шагъ и затѣмъ, двигаясь въ обратномъ порядкѣ, освѣтимъ его внутреннюю жизнь.

Выдающимся понятіемъ въ духовной жизни Николая Кузанскаго можно считать идею „ученаго незнанія“ **).

Онъ понимаетъ подъ этимъ познание, превышающее обыкновенное знаніе. Знаніе въ обыкновенномъ смыслѣ есть воспріятіе предмета умомъ. Наиболѣе важный признакъ знанія состоитъ

*) „Вѣстникъ Теософіи“ 1910 г., № 7—8.

**) Gelehrte Unwissenheit.

въ томъ, что оно выясняетъ нѣчто существующее внѣ разума, что оно разсматриваетъ нѣчто, отличное отъ разума.

Такимъ образомъ, въ наукѣ разумъ имѣетъ дѣло съ вещами внѣшняго міра. Но то, что разумъ вырабатываетъ внутри себя относительно этихъ вещей, это и есть *суть вещей*. Въ вещахъ заключено разумное начало. Но человѣкъ видитъ это начало лишь черезъ посредство чувственной оболочки. Все, остающееся внѣ разума, относится къ этой чувственной оболочкѣ, а самая суть вещей проникаетъ въ разумъ. И если затѣмъ разумъ обращается къ этой сути, однородной съ его собственной сущью,— тогда уже не можетъ быть рѣчи о знаніи, ибо разумъ взираетъ уже не на вещь, находящуюся внѣ его, онъ взираетъ на вещь составляющую часть его самого; видитъ слѣдовательно себя, а не то, что внѣ его. Онъ уже не знаетъ; онъ лишь смотритъ въ себя. Онъ имѣетъ дѣло не съ „знаніемъ“, а съ не-знаніемъ. Онъ перестаетъ *понимать* нѣчто разумомъ; онъ „взираетъ безъ пониманія“ на свою собственную жизнь. Эта высшая ступень познаванія является по отношенію къ низшимъ ступенямъ— „не-знаніемъ“.

Изъ всего этого слѣдуетъ, что овладѣть сущью вещей возможно только на *этой* ступени познаванія.

И Николай Кузанскій обозначаетъ своимъ „ученымъ не-знаніемъ“ ни что иное, какъ внутреннее переживаніе такого, *внутри* рождающагося знанія. Онъ самъ рассказываетъ, какимъ образомъ онъ подошелъ къ этому внутреннему переживанію. „Я дѣлалъ много попытокъ соединить мои мысли о Богѣ и о мірѣ, о Христѣ и о Церкви въ одной основной идеѣ, но ни одна изъ нихъ не удовлетворяла меня, пока однажды, возвращаясь изъ Греціи моремъ, я не испыталъ мгновеннаго просвѣтленія свыше, благодаря которому мой духъ поднялся на такую высоту, на которой Богъ предсталъ передо мною какъ Высочайшее Единство всѣхъ возможныхъ противорѣчій“. Въ этомъ просвѣтленіи можно видѣть въ большей или меньшей степени вліяніе предшественниковъ Николая Кузанскаго. Въ его представленіяхъ возникаетъ своеобразное отраженіе тѣхъ воззрѣній, которыя встрѣчаются въ произведеніяхъ извѣстнаго Діонисія. Упомянутый уже Скотъ Эригена перевелъ эти произведенія на латинскій языкъ, причемъ онъ называетъ ихъ автора „великимъ и божественнымъ проводникомъ откровенія“. Произведенія эти упоминаются впервые въ первой половинѣ VI столѣтія. Ихъ приписывали упоминаемому въ исторіи апостоловъ Діонисію Ареопагиту, который былъ обращенъ въ христіанство апостоломъ Павломъ. Содержаніе

этихъ произведеній имѣло такое же сильное вліяніе на Николая Кузанскаго, какъ на Скотъ, Эригена и какъ они въ свое время повліяли на міровоззрѣніе Экхарта и его современниковъ. „Ученое не-знаніе“ появляется въ этихъ сочиненіяхъ какъ бы въ своемъ первообразѣ. Основныя черты міропониманія въ этихъ произведеніяхъ слѣдующія: человѣкъ познаетъ прежде всего вещи чувственнаго міра. Онъ образуетъ понятія объ ихъ бытіи и дѣйствіи. Первопричина всѣхъ вещей должна пребывать выше, чѣмъ самыя вещи. Поэтому человѣкъ не можетъ схватить эту Первопричину посредствомъ тѣхъ же понятій, которыми онъ схватываетъ вещи. Приписывая Первопричинѣ (Богу) тѣ же свойства, которыя онъ научился познавать въ вещахъ, онъ дѣлаетъ это какъ вспомогательное средство для своего слабаго разума, который при этомъ совлекаетъ Первопричину къ себѣ, безъ чего она недоступна его пониманію. Въ дѣйствительности же ни одно изъ свойствъ земныхъ вещей не можетъ быть приписываемо Богу. Нельзя сказать даже и того, что Богъ существуетъ. Ибо и самое „существованіе“ есть представленіе, которое возникло у человѣка въ области земныхъ вещей. Богъ же выше „существованія“ и „несуществованія“. Такимъ образомъ Богъ, которому приписываются различныя свойства, не есть истинный Богъ. Мы подходимъ къ истинному Богу, когда начинаемъ мыслить *надъ* этимъ Богомъ, надѣленнымъ различными свойствами, Сверхбога. Объ этомъ Сверхбогѣ мы не можемъ познать ничего своимъ обычнымъ познаваніемъ. Чтобы подняться до него, „знаніе“ должно перейти въ „не-знаніе“.

Въ основѣ подобнаго воззрѣнія лежитъ, какъ мы видимъ, убѣжденіе, что человѣкъ способенъ изъ содержанія усвоенныхъ имъ наукъ развить вполне естественнымъ способомъ высшее познание, которое уже не будетъ *простымъ знаніемъ*. Воззрѣнія схоластиковъ объявляли, наоборотъ, полное безсиліе знанія подняться до подобной высшей ступени и на той точкѣ, гдѣ, по ихъ мнѣнію, знаніе прекращалось, они призывали на помощь вѣру, опирающуюся на внѣшнія откровенія.

Такимъ образомъ, Николай Кузанскій стоялъ на пути, на которомъ знаніе приводило къ ступенямъ развитія, недоступнымъ—по мнѣнію схоластиковъ—для человѣческаго сознанія.

Съ точки зрѣнія Николая Кузанскаго уже нельзя утверждать, что имѣется лишь *одинъ* способъ познаванія. Онъ уже совершенно ясно расчленяетъ познаваніе на такое, которое отнесется къ внѣшней сторонѣ вещей, и на такое, предметомъ кото-

раго является сама наблюдаемая вещь. Первое познание господствуетъ въ наукахъ, которыя заключаютъ въ себѣ вещи и явленія физическаго міра; второе—находится въ насъ самихъ, когда мы начинаемъ *жить* въ познаваемомъ. Второй способъ познания развивается изъ перваго. Но міръ, къ которому относятся оба названные способа познания, остается все тѣмъ же міромъ; и одинъ и тотъ же человѣкъ познаетъ и первымъ и вторымъ способомъ. Но здѣсь возникаетъ вопросъ: *какъ* можетъ одинъ и тотъ же человѣкъ имѣть объ одномъ и томъ же мірѣ два рода познания? Какимъ образомъ слагается отвѣтъ на подобный вопросъ мы уже указывали въ главѣ объ Іоаннѣ Таулерѣ *). Знакомство съ Николаемъ Кузанскимъ даетъ возможность отвѣтить еще опредѣленнѣе на этотъ вопросъ. Человѣкъ живетъ вначалѣ какъ единичное индивидуальное существо среди другихъ единичныхъ существъ. Вліяніе, которое эти единичныя существа производятъ другъ на друга, воспринимается его низшимъ познаниемъ. При посредствѣ своихъ органовъ чувствъ онъ получаетъ впечатлѣнія отъ этихъ другихъ существъ и перерабатываетъ эти впечатлѣнія при помощи своихъ духовныхъ силъ. Онъ отклоняетъ духовный взоръ отъ внѣшнихъ вещей и взираетъ на самого себя, на свою собственную дѣятельность. Отсюда происходитъ самопознание. Но пока онъ стоитъ на *этой* ступени самопознания, онъ еще не видитъ себя самого въ истинномъ смыслѣ этого слова. Онъ все еще можетъ вѣрить, что въ немъ дѣйствуетъ какая то скрытая сущность, проявленія которой *кажутся ему его собственной дѣятельностью*. Но можетъ настать моментъ, когда человѣкъ путемъ неоспоримаго внутренняго опыта убѣдится, что въ его внутреннихъ переживаніяхъ онъ имѣетъ дѣло не съ *проявленіемъ* скрытой силы или скрытаго существа, а съ самимъ существомъ въ его существеннѣйшемъ образѣ. И тогда онъ имѣетъ право сказать себѣ, что ко всѣмъ вещамъ внѣ себя онъ можетъ прибавить нѣчто, что его духъ можетъ сказать о нихъ. Но это нѣчто, которое я могу прибавить изъ себя къ вещамъ, въ этомъ я живу самъ, это и есть самъ я; это моя собственная сущность. Но что же такое это прибавленное изъ меня самого къ вещамъ внѣ меня? Это—знаніе, которое я приобрѣлъ о вещахъ. Но въ этомъ знаніи не выражается уже болѣе какое-либо воздѣйствіе извнѣ; въ немъ высказывается нѣчто, заключенное въ самомъ познающемъ. Въ *такомъ* знаніи міръ является во всей своей не-

*) См. стр. 5 въ 4 книгѣ „Вѣстника Теософіи“ за 1910 г.

посредственности. Въ этомъ знаніи говорить моя собственная сущность и сущность всѣхъ вещей. Слѣдовательно, я высказываю уже не одну свою сущность, а воистину—сущность вещей. Мое „я“ есть только форма, органъ, черезъ который вещи высказываются о самихъ себѣ. Я приобрѣлъ опытъ, который говоритъ мнѣ, что я переживаю въ себѣ мою собственную сущность; и къ этому опыту присоединяется другой, который убѣждаетъ меня, что во мнѣ и черезъ меня проявляется всеобщая Сущность или, иными словами, черезъ меня она познаетъ себя. И я не могу болѣе чувствовать себя вещью среди другихъ вещей; я могу отнынѣ чувствовать себя лишь формой, въ которой живетъ эта Сущность.

Поэтому естественно, что одинъ и тотъ же человѣкъ обладаетъ двумя способами познания. Съ точки зрѣнія чувственной дѣйствительности онъ есть вещь среди другихъ вещей, и какъ таковой, онъ приобретаетъ знанія о этихъ вещахъ; но въ любой моментъ онъ можетъ почувствовать себя формой, посредствомъ которой высшая Сущность познаетъ себя, и тогда онъ превратится для себя изъ вещи среди другихъ вещей въ проводника высшей Сущности и, вмѣстѣ съ этимъ, его знаніе вещей преобразится въ раскрытіе самой сути вещей. Но это преобразование можетъ произвести только самъ человѣкъ. Пока это высшее познание еще не появилось, человѣкъ не можетъ стать такимъ проводникомъ. Лишь въ творествѣ такого высшаго познания человѣкъ проявляетъ свою *суть*; и лишь благодаря высшему познанию человѣка можетъ проявиться и сущность остальныхъ вещей. Изъ этого слѣдуетъ, что пока человѣкъ выражаетъ лишь то, что *извнѣ* принадлежитъ вещамъ, и ничего не прибавляетъ къ нимъ путемъ своего высшаго познания, до тѣхъ поръ для него невозможно никакое высшее познание.

Тотъ фактъ, что человѣкъ по своему чувственному бытію является вещью среди другихъ вещей, и что онъ поднимается къ высшему познанию только преобразовавъ себя самъ изъ чувственного существа въ высшую сущность,—этотъ фактъ доказываетъ, что онъ не можетъ замѣнять свое высшее познание низшимъ своимъ познаниемъ. Его духовная жизнь состоитъ изъ постоянного передвиженія между обоими полюсами познания: между *знаніемъ* и *созерцаніемъ*. Если отнять отъ него созерцаніе, онъ не будетъ знать сути вещей; если же оставить его безъ чувственного познания, тогда изъ его поля зрѣнія уйдутъ всѣ вещи,—сущность которыхъ онъ хочетъ узнать. Это—однѣ и тѣ же вещи,

открывающіяся и низшему познаванію и высшему созерцанію; только въ первомъ случаѣ онѣ раскрываются своей внѣшней, феноменальной стороной; во второмъ случаѣ своей внутренней нуменальной сущностью.

Такимъ образомъ тотъ фактъ, что вещи появляются на опредѣленной ступени лишь внѣшними вещами зависитъ вовсе не отъ нихъ; это зависитъ отъ того, что самъ человѣкъ не достигъ еще ступени, на которой вещи перестаютъ являться лишь съ внѣшней стороны.

Исходя изъ этихъ разсужденій, возрѣнія, выработанныя естественными науками въ XIX столѣтіи, являются въ своемъ истинномъ свѣтѣ. Представители этихъ возрѣній говорятъ себѣ: мы слышимъ, видимъ и осязаемъ вещи физическаго міра посредствомъ нашихъ органовъ чувствъ. Такъ, глазъ доводитъ до насъ явленія свѣта, цвѣтъ. Мы говоримъ, что тѣло излучаетъ красный свѣтъ, когда при помощи глаза мы получаемъ впечатлѣніе „краснаго“. Но глазъ приноситъ намъ то же ощущеніе и въ другихъ случаяхъ. Когда онъ подвергается удару, или когда его нажимаешь, или когда черезъ голову проходитъ электрическая искра, глазъ получаетъ такое же ощущеніе свѣта. Такимъ образомъ въ тѣхъ случаяхъ, когда мы видимъ тѣло, окрашенное въ опредѣленный цвѣтъ, можетъ случиться, что въ самомъ тѣлѣ происходитъ нѣчто, не имѣющее ничего общаго съ цвѣтомъ. Все происходящее въ пространствѣ, способное производить впечатлѣніе на глазъ, вызываетъ въ сознаніи ощущеніе свѣта. Слѣдовательно то, что мы ощущаемъ, возникаетъ въ насъ самихъ благодаря тому, что мы обладаемъ органами, имѣющими опредѣленные свойства. Все, происходящее въ пространствѣ, остается внѣ насъ; мы познаемъ лишь тѣ измѣненія, которыя внѣшнія явленія производятъ въ насъ. Гельмгольцъ придалъ этой мысли ясно очерченное выраженіе: „Наши ощущенія являются тѣми измѣненіями, которыя внѣшнія причины вызываютъ въ нашихъ органахъ; какимъ образомъ эти измѣненія или дѣйствія проявляются, зависитъ существенно отъ свойствъ того аппарата, который воспринимаетъ внѣшнія впечатлѣнія. Въ той мѣрѣ, въ какой качество нашего ощущенія даетъ намъ знать объ особенностяхъ того внѣшняго воздѣйствія, которое вызвало это ощущеніе, его можно принять какъ *знакъ*, но не какъ *изображеніе*. Ибо изображеніе должно отличаться сходствомъ съ предметомъ, статуя должна имѣть сходныя формы, рисунокъ—сохранять перспективную проэктію въ полѣ зрѣнія, картина должна, кромѣ того, быть сходной и по

цвѣту. Тогда какъ отъ знака не требуется опредѣленнаго сходства съ тѣмъ, чему этотъ знакъ соотвѣтствуетъ. Взаимныя отношенія между первымъ и вторымъ должны ограничиваться тѣмъ, что одинъ и тотъ же объектъ, дѣйствуя на наши органы чувствъ при одинаковыхъ условіяхъ, вызываетъ всегда одинъ и тотъ же знакъ; такимъ образомъ различнымъ воздѣйствіямъ соотвѣтствуютъ и различные знаки... Когда извѣстная порода ягодъ вырабатывается—при созрѣваніи—красный пигментъ и сахаръ, въ нашихъ ощущеніяхъ *эти* ягоды будутъ всегда вызывать и красный цвѣтъ, и сладкій вкусъ“ *).

Прослѣдимъ приведенную линію мысли шагъ за шагомъ. Внѣ меня, въ пространствѣ, предполагается опредѣленное явленіе. Это явленіе дѣйствуетъ на мой органъ чувствъ; моя нервная система доводитъ полученныя впечатлѣнія до мозгового центра. И тамъ происходитъ новое явленіе. Я ощущаю „красное“. Изъ этого слѣдуетъ, что ощущеніе „краснаго“ не *внѣ* меня, а *во* мнѣ. Такъ же и всѣ наши ощущенія лишь знаки внѣшнихъ фактовъ, объ истинномъ качествѣ которыхъ мы не знаемъ ничего. Мы въ сущности живемъ въ нашихъ ощущеніяхъ, не зная ничего объ источникѣ ихъ. Въ этомъ смыслѣ можно также сказать: если бы не было глаза, не было бы и цвѣта; не было бы и того, что переводитъ неизвѣстный намъ внѣшній фактъ въ ощущеніе „краснаго“. Этотъ ходъ мысли имѣетъ въ себѣ нѣчто плѣнительное. А между тѣмъ, онъ основанъ на полномъ непризнаніи фактовъ, по поводу которыхъ дѣлаются эти мысленныя построения. (Если бы многіе естествоиспытатели не были до такой степени увлечены приведеннымъ способомъ мысли, не стоило бы и упоминать объ этомъ. Но это ослѣпленіе подѣйствовало во многихъ отношеніяхъ губительно на современный способъ мышленія). Такъ какъ человѣкъ является вещью среди другихъ вещей, послѣднія естественно должны производить на него впечатлѣнія, если онъ хочетъ нѣчто узнать о нихъ. Явленія внѣ человѣка должны вызывать явленія въ самомъ человѣкѣ, если въ полѣ его зрѣнія должно выступить явленіе „краснаго“. Но здѣсь появляется вопросъ: что же имѣется *внѣ* насъ, и что *внутри*? Внѣ насъ происходитъ явленіе во времени и пространствѣ. Но и внутри насъ происходитъ несомнѣнно сходное явленіе. Оно возникаетъ въ глазу и продолжается въ

*) Helmholtz. *Die Thatsachen der Wahrnehmung* S. 12. Характеристику приведенныхъ понятій можно найти въ моей „*Philosophie der Freiheit*“, Berlin 1894 и въ моей книгѣ *Welt und Lebensanschauungen im XIX Jahrhundert*, B. 2.

мозгу, когда я воспринимаю „красное“. Явленія, происходящія „внутри“, я не могу воспринимать; совершенно такъ же, какъ не могу воспринимать происходящія внѣ меня волнообразныя движенія непосредственно, движенія, которыя физики соединяють съ явленіемъ „красное“. А между тѣмъ, только въ этомъ единственномъ смыслѣ можно говорить о *внутреннемъ* и *внѣшнемъ*. Лишь на ступени чувственного познания можетъ имѣть значеніе противоположность между внутреннимъ и внѣшнимъ. Это чувственное познание приводитъ меня къ тому, чтобы принять „внѣ меня“ явленіе въ пространствѣ и времени, хотя *непосредственно* я его и не воспринимаю. И далѣе, то же чувственное познание приводитъ меня къ тому, что я такое же явленіе признаю и въ себѣ, хотя и это послѣднее я не въ состояніи воспринимать непосредственно. Возьмемъ примѣръ: въ сосѣдней комнатѣ играютъ на роялѣ. Вслѣдствіи этого я полагаю, что у рояля сидитъ измѣряемое человѣческое существо и играетъ. И мое представленіе не мѣняется и тогда, когда я говорю о явленіяхъ *во* мнѣ, и о явленіяхъ *внѣ* меня. Я предполагаю заранѣе, что эти явленія обладаютъ аналогичными свойствами, хотя они при этомъ остаются *внѣ* моего непосредственного воспріятія. И если бы я вздумалъ лишить эти явленія всѣхъ качествъ, которыя даются моими чувствами въ области пространства и времени, то я былъ бы принужденъ мыслить нѣчто вродѣ знаменитаго ножа безъ ручки, у котораго не достааетъ лезвія. И поэтому я имѣю право сказать лишь то, что „внѣ меня“ происходятъ пространственно-временныя явленія; и что они обуславливають пространственно-временныя явленія „внутри“ меня. Оба необходимы, если въ полѣ моего зрѣнія должно возникнуть „красное“. Это „красное“ напрасно искать внѣ пространства и времени, будемъ ли мы его искать внѣ или внутри себя. Въ томъ же смыслѣ, въ какомъ оно не можетъ быть „внѣ“, не можетъ его быть и „внутри“. Все содержаніе того, что представляетъ изъ себя чувственный міръ, признавать за внутренней міръ ощущеній, прибавляя къ послѣднему нѣчто „внѣшнее“, совершенно недопустимо. Мы не должны говорить, что „красное“, „сладкое“, „горячее“ лишь *знаки*, которые—какъ таковыя—могутъ быть вызваны лишь внутри насъ, а что „внѣ насъ“ имъ соотвѣтствуетъ нѣчто совершенно иное. Если называть то, что возникаетъ внутри насъ, *знаками*, можно сказать слѣдующее: эти *знаки* выступаютъ внутри нашего организма, чтобы служить посредствующимъ звеномъ между нашимъ сознаниемъ и воспріятіями, которыя, какъ таковыя, существуютъ не-

посредственно не „внутри“ и не „внѣ“ насъ, а принадлежать скорѣе къ міровому цѣлому, относительно котораго мой *внѣшній* и мой *внутренній* міръ являются лишь частями.

Чтобы схватить это міровое цѣлое, необходимо подняться на высшую ступень познания, для котораго уже нѣтъ ни „внутренняго“, ни „внѣшняго“ *).

Николай Кузанскій высказываетъ по поводу затронутого вопроса превосходныя мысли. Его отчетливое распознаваніе между низшимъ и высшимъ сознаниемъ даетъ ему возможность—съ одной стороны—ясно понимать, что внутри человѣка, какъ чувственнаго существа, могутъ возникать явленія, не сходныя съ вызвавшими ихъ внѣшними явленіями; а съ другой стороны, онъ остерегается отъ смѣшенія внутреннихъ явленій съ фактами, возникающими въ нашемъ полѣ воспріятія, и которыя по существу находятся не „внѣ“ и не „внутри“ насъ, а *надъ* этимъ противоположеніемъ.

Идти до конца по намѣченному пути мысли Николаю Кузанскому мѣшалъ его духовный санъ. Такъ мы видимъ, какъ онъ обрываетъ свои прекрасныя мысли по поводу „знанія“ и „не-знанія“, и въ то же время нельзя не замѣтить, что въ области того, что онъ называетъ „не-знаніемъ“, онъ даетъ то же самое теологическое ученіе, которое мы встрѣчаемъ и у схоластиковъ. Разница лишь въ томъ, что онъ развиваетъ его съ большимъ талантомъ. Относительно предопредѣленія, Христа, сотворенія міра, спасенія души и относительно нравственной жизни, онъ даетъ ученія, выдержанныя въ смыслѣ догматическаго христіанства. Его исходной точкѣ зрѣнія соотвѣтствовалъ бы такой выводъ: я до вѣряю человѣческой природѣ, до вѣряю, что углубившись въ научное познаніе вещей, она будетъ въ состояніи изнутри себя преобразовать это „знаніе“ въ „не-знаніе“, и тѣмъ принести удовлетвореніе высшему познанию. Дойдя до такого вывода, онъ бы не могъ принять традиціонныя идеи о душѣ, безсмертіи, спасеніи, о Богѣ, о сотвореніи міра, о троичности и такъ далѣе, какъ онъ это сдѣлалъ; онъ замѣнилъ бы ихъ своими собственными, самостоятельно найденными идеями. Но Николай Кузанскій былъ такъ

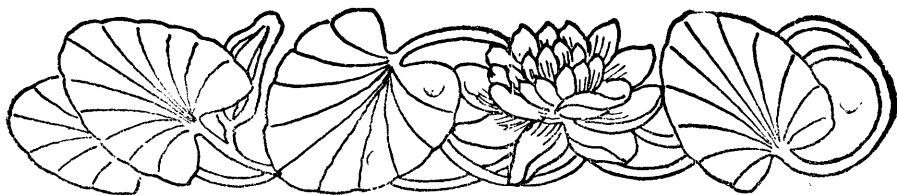
*) Я прекрасно знаю, что люди, признающіе что весь „міръ нашего опыта“ строится изъ ощущеній, источниковъ которыхъ непознаваемъ, отнесутся съ высокомеріемъ къ приведеннымъ линіямъ мыслей; такъ, въ книгѣ *Kant contra Heackel* д-ръ Эрихъ Адикесъ говоритъ: „люди, вродѣ Геккеля и ему подобныхъ, философствуютъ съ бодрымъ духомъ, не заботясь ни о теоріи познания, ни о критическомъ самоопредѣленіи“. Но такіе мыслители сами не подозреваютъ, до чего легковѣсны ихъ теоріи познания.

пропитанъ представленіями церковнаго христіанства, что онъ могъ эти самыя представленія принимать за пробужденіе своего собственнаго „не-знанія“. И въ то же время онъ стоялъ на роковомъ рубежѣ духовной жизни. *Онъ былъ человекомъ науки.* Ибо наука впервые удаляетъ насъ отъ невинной простоты, съ которой мы вначалѣ подходимъ къ міру. Въ этомъ наивномъ міропониманіи мы смутно чувствуемъ нашу связь съ мировымъ цѣлымъ. Мы чувствуемъ свое сходство съ другими существами, внѣдренными, какъ и мы, въ потокъ естественныхъ взаимодействій.

Соприкосновеніе съ наукой вызываетъ въ насъ чувство отдѣльности отъ міроваго цѣлага. Мы начинаемъ создавать внутри себя духовный міръ. Этотъ міръ дѣлаетъ насъ одинокими по отношенію къ природѣ. Мы стали богаче, но богатство это—бремя, которое мы должны нести въ одиночку. Теперь мы должны собственными усиліями найти возвратъ къ природѣ. Мы должны придти къ сознанію, что это пріобрѣтенное нами богатство должно отнынѣ внѣдриться въ потокъ мировыхъ взаимодействій, какъ, прежде наша бѣдность была внѣдрена въ стихійный потокъ природы. И именно на *этомъ* рубежѣ человекъ подстерегаютъ всевозможные злые демоны. Здѣсь его сила можетъ ослабѣть. Вмѣсто того, чтобы самому произвести это внѣдреніе, онъ легко можетъ, ослабѣвъ, искать прибѣжища въ приходящемъ извнѣ откровеніи, которое снова освободитъ его отъ его одиночества, знаніе же, которое стало для него тяжестью, вернетъ къ источнику бытія, къ Богу. И тогда онъ, подобно Николаю Кузанскому, будетъ воображать, что идетъ своимъ собственнымъ путемъ, тогда какъ въ дѣйствительности, онъ пойдетъ по пути, проложенномъ его предыдущимъ духовнымъ развитіемъ. Въ сущности, имѣется лишь три пути, когда человекъ приблизился къ рубежу, къ которому подошелъ Николай Кузанскій: первый—*положительная впра*, извнѣ нисходящая на насъ; второй—*отчаяніе*: человекъ стоитъ одинокій со своимъ бременемъ и начинаетъ чувствовать, какъ все колеблется вмѣстѣ съ нимъ; третій путь—развитіе глубоко скрытыхъ собственныхъ силъ человекъ. *Довѣріе* къ существующей вселенной должно быть однимъ изъ руководителей на этомъ третьемъ пути; другимъ руководителемъ должно быть *мужество*, чтобы послѣдовать за этимъ довѣріемъ, куда бы оно ни привело насъ.

Перев. Е. П.

(Продолженіе слѣдуетъ).



Мистики.

Д-ра Штейнера.

(Продолженіе *).

Агриппа фонъ-Неттесгеймъ и Теофрастъ Парацельсъ.

Корнеліусъ Агриппа (1487—1535) и Парацельсъ (1493—1541 г.) шли по пути, на который указываетъ міровоззрѣніе Николая Кузанскаго. Они углубляются въ природу и стремятся всѣми способами, которые были доступны въ ихъ время, изслѣдовать ея законы и притомъ какъ можно разностороннѣе. Въ естествознаніи они видѣли истинное обоснованіе для всѣхъ видовъ высшаго познания. Высшее познание они стремились развить самостоятельно, исходя изъ естественной науки, возрождая послѣднюю въ духѣ, одухотворяя ее.

Агриппа фонъ-Неттесгеймъ велъ жизнь, богатую впечатлѣніями; онъ происходилъ изъ знатнаго рода, имѣвшаго свое мѣстожителство въ Кельнѣ, гдѣ онъ и родился. Онъ съ раннихъ лѣтъ изучалъ медицину и законовѣдѣніе и стремился пролить свѣтъ на явленія природы тѣмъ способомъ, который былъ обычнымъ въ ту эпоху, когда пріобрѣтаемыя знанія относительно явленій природы сохранялись тщательно въ тайнѣ. Съ этой цѣлью, онъ нѣсколько разъ ѣздилъ въ Парижъ, Италію и Англию, а также посѣщалъ знаменитаго въ тѣ времена настоятеля Тритгейма Спонгеймскаго въ Вюрцбургѣ. Онъ преподавалъ въ разныя времена въ учебныхъ заведеніяхъ и состоялъ на службѣ у знатныхъ людей, которые пользовались его естественнo-научными и государственными познаниями. Если біографы рисуютъ его не всегда безкорыстнымъ и утверждаютъ, что подъ видомъ тайныхъ наукъ, онъ стремился пріобрѣсти лично для себя богатство,—то рядомъ съ этимъ не слѣдуетъ забывать ту несомнѣнную, неутомимую жажду, съ ко-

*) „Вѣстникъ Теософіи“, 1910 г., № 9.

торой онъ стремился охватить всю сумму знаній, доступныхъ для его времени; мало того, онъ стремился углубить это знаніе въ смыслѣ высшаго міропознаванія. Ясно выступаетъ у него стремленіе пріобрѣсти—съ одной стороны—твердую точку опоры для естественныхъ наукъ, а съ другой—возвыситься до духовнаго познаванія. Такое стремленіе можетъ быть только у того, кто уже нашелъ путь къ обоимъ видамъ познаванія. Такъ же вѣрно, какъ то, что естественная наука должна въ концѣ концовъ перейти въ область духа, если она хочетъ возвыситься до высшаго міропониманія, такъ же вѣрно и то, что вначалѣ она должна оставаться въ предѣлахъ присущей ей области, если она желаетъ стать истинной основой для высшей ступени сознанія. „Духовное въ природѣ“ видимо только для духа. Несомнѣнно, что въ этомъ смыслѣ природа духовна, но такъ же несомнѣнно и то, что въ природѣ нѣтъ ничего непосредственно духовнаго, что было бы достаточно нашимъ физическимъ чувствамъ. Нѣтъ ничего духовнаго, что могло бы явиться нашему зрѣнію, какъ таковое. Мы *не* должны искать въ природѣ непосредственно духовнаго. Мы дѣлаемъ это, когда явленіе внѣшняго міра мыслимъ какъ нѣчто духовное, когда мы, напримѣръ, приписываемъ растенію душу, аналогичную до извѣстной степени человѣческой душѣ. То же самое мы дѣлаемъ, когда приписываемъ самому духу пространственное или временное бытіе, когда мы говоримъ о человѣческой душѣ, что она продолжаетъ жить безъ тѣла, но такимъ способомъ, который близокъ къ тѣлесному. Или когда мы думаемъ, что благодаря тѣмъ или другимъ внѣшнимъ приспособленіямъ возможно увидѣть духъ умершаго. Спиритизмъ, дѣлая эту ошибку, доказываетъ, что онъ не достигъ до истиннаго пониманія духа, такъ какъ онъ стремится воспринимать его въ грубо-чувственномъ смыслѣ. И такимъ путемъ исчезаетъ истинное пониманіе, какъ чувственнаго, такъ и духовнаго. Спиритизмъ лишаетъ одухотворенности то обычное, что происходитъ постоянно передъ нашими глазами, чтобы вступить въ непосредственное общеніе съ изумительнымъ и необыкновеннымъ, какъ съ явленіемъ по преимуществу духовнымъ. Онъ не понимаетъ того, что понятно для человѣка, дѣйствительно живущаго въ духѣ, который во всемъ самомъ обыденномъ, напримѣръ въ столкновеніи двухъ эластическихъ шаровъ, видитъ нѣчто разумное, то, что можно назвать „разумомъ въ природѣ“, во всѣхъ простыхъ вещахъ, а вовсе не въ однихъ явленіяхъ, поражающихъ своей необычайностью и естественная взаимная связь которыхъ трудно уловима. Спиритизмъ спускаетъ духъ въ низшую сферу.

Вмѣсто того, чтобы объяснять происходящее въ пространствѣ и воспринимаемое физическими органами чувствъ такими силами и сущностями, которыя также доступны пространственному и чувственному воспріятію, спиритъ выводитъ на сцену „духовъ“, которыхъ онъ, такимъ образомъ, спускаетъ до уровня чувственного воспріятія. Такому способу мышленія не хватаетъ способности духовнаго воспріятія, не хватаетъ умѣнья взирать на духовное духовнымъ образомъ. Вслѣдствіе этого, потребность въ духовныхъ воспріятіяхъ и удовлетворяется чувственнымъ образомъ. Духъ не показываетъ такимъ людямъ ничего духовнаго, поэтому они и ищутъ познать его помощью своихъ физическихъ чувствъ. Подобно тому, какъ они видятъ облака, проносящіяся въ воздухѣ, такъ же хотѣлось бы имъ видѣть и проносящихся духовъ.

Агриппа боролся за истинное природовѣдѣніе, которое бы объясняло явленія природы не посредствомъ духовъ, бродящихъ по чувственному міру, а видѣло бы въ природѣ только одно природное, въ духѣ же—только одно духовное.

Но понять направленіе Агриппы безошибочно невозможно, если мы будемъ сравнивать его природовѣдѣніе съ наукой позднѣйшихъ вѣковъ, которая имѣетъ дѣло съ совершенно инымъ полемъ опыта. При такомъ сравненіи легко могло бы показаться, что онъ относитъ къ непосредственному духовному воздѣйствію то, что въ дѣйствительности основано на естественныхъ взаимодѣйствіяхъ или на ошибочномъ опытѣ. Таковую невѣрную оцѣнку видимъ мы у Мориса Каррьера, который, хотя и безъ недоброжелательства, но все же говоритъ: „Агриппа даетъ большой перечень вещей, которыя принадлежатъ Солнцу, Лунѣ, планетамъ или неподвижнымъ звѣздамъ и которыя находятся подъ ихъ вліяніемъ; напримѣръ, родственнымъ солнцу является огонь, кровь, лавръ, золото, хризолитъ, они способны сообщить солнечные дары: мужество, веселость, свѣтъ... Животныя обладаютъ естественнымъ смысломъ, который приближаетъ ихъ болѣе, чѣмъ человѣческой разумъ, къ духу пророчества... На людей можетъ быть наложенъ зарокъ любви и ненависти, болѣзни и здоровья. Такъ, на воровъ накладывается зарокъ, чтобы они не воровали въ опредѣленномъ мѣстѣ, на купцовъ—чтобы они не торговали, на корабли и мельницы—чтобы они не двигались, на молнію—чтобы она ударяла въ иныя мѣста. Это дѣлается посредствомъ напитковъ, втираній мазями, посредствомъ изображеній, колець и другихъ чаръ; кровь гіенъ или василисковъ считается подходящей для такихъ цѣлей; при этомъ вспоминается шекспировскій котель вѣдьмы. Нѣтъ,

котель этотъ не можетъ вспоминаться, если мы будемъ понимать Агриппу правильно. Само собой разумѣется, что онъ вѣрилъ въ тѣ факты, въ которыхъ никто изъ его современниковъ не сомнѣвался. Но вѣдь это точно такъ же дѣлаемъ и мы. Вѣдь несомнѣнно, что будущія столѣтія выбросятъ многое, что мы признаемъ неоспоримыми фактами, въ складочное мѣсто „слѣпыхъ“ суевѣрій... Несомнѣнно и то, что въ нашемъ фактическомъ знаніи происходитъ движеніе впередъ. Какъ только былъ открытъ „фактъ“ шарообразнаго строенія земли, всѣ прежнія предположенія были изгнаны въ область „суевѣрія“. То же самое происходило съ различными истинами астрономіи, біологіи и др. Ученіе о естественномъ происхожденіи вселенной по сравненію съ прежними гипотезами о сотвореніи міра было такимъ же шагомъ впередъ, какъ признаніе шарообразности земли по сравненію съ предыдущими гипотезами относительно ея формы. И все же я совершенно увѣренъ, что въ нашихъ ученѣйшихъ естественно-научныхъ произведеніяхъ скрываются такіе „факты“, которые въ будущемъ будутъ такъ же неприемлемы, какъ для насъ неприемлемы нѣкоторыя положенія Агриппы и Парацельса. Совсѣмъ не въ томъ дѣло, что они считали „фактами“, дѣло въ томъ, въ какомъ духѣ они толковали эти факты.

Во времена Агриппы очень немногіе въ состояніи были понимать его „естественную“ магію, которая искала въ природѣ природное, и въ духовномъ духовное; въ его времена люди были приверженцами „сверхъестественной“ магіи, которая духовное искала въ чувственномъ мірѣ, и съ которой Агриппа боролся. Этимъ объясняется совѣтъ, данный ему настоятелемъ Спонгеймскимъ, не передавать своихъ воззрѣній иначе, какъ втайнѣ и притомъ немногимъ избраннымъ, которые въ состояніи подняться до его идей относительно природы и духа, такъ какъ „вѣдь быкамъ даютъ только сѣно, а не сахаръ, который даютъ пѣвчимъ птицамъ“. Возможно, что настоятелю и самъ Агриппа обязанъ своей вѣрной точкой зрѣнія. Тритеміусъ въ своей „Steganographie“ обрушивается съ скрытой ироніей на тотъ способъ мысли, который смѣшиваетъ природу съ духомъ. Онъ говоритъ въ своей книгѣ, повидимому, объ однихъ только сверхъестественныхъ явленіяхъ. Кто ее читаетъ безъ внутренняго пониманія, тотъ можетъ думать, что авторъ говоритъ о заклинаніяхъ духовъ, о ихъ полетахъ по воздуху и т. д. Но если пропустить нѣкоторыя слова и буквы текста, то останутся—какъ это доказано Вольфгангомъ Гейделемъ въ 1676 г.—лишь такія буквы, которыя, соединенныя въ слова, изображаютъ

вполнѣ естественные факты. Напримѣръ, въ одномъ случаѣ изъ заклинательной формулы нужно отбросить первое и послѣднее слово, а изъ остальныхъ вычеркнуть второе, четвертое, шестое и т. д. Затѣмъ, изъ оставшихся словъ нужно снова выкинуть первую, третью, пятую и т. д. буквы, все остальное нужно сложить въ слова и тогда заклинательная формула превращается въ совершенно естественное сообщеніе.

Насколько Агриппѣ было трудно освободиться изъ-подъ вліянія господствовавшихъ въ его время суевѣрій и подняться до болѣе чистыхъ воззрѣній, объ этомъ свидѣтельствуетъ то, обстоятельство, что написанную уже въ 1510 г. *Philosophia Occulta* (Тайная Философія) онъ счелъ возможнымъ опубликовать только въ 1531 г., такъ какъ самъ считалъ ее незрѣлой. Далѣе, о томъ же говоритъ его произведеніе *De vanitate scientiarum* (О тщеславіи наукъ), въ которой онъ съ горечью жалуется на проявленія ученыхъ своего времени. Онъ выражаетъ въ этомъ сочиненіи совершенно ясно, что самъ освободился лишь съ большимъ трудомъ отъ безумія, съ которымъ люди его времени стремились въ внѣшнихъ явленіяхъ видѣть непосредственныя духовныя явленія, въ видимыхъ фактахъ—пророческія указанія на будущее и т. д. Агриппа признавалъ три ступени, ведущія къ высшему познанию. Первой ступеню онъ признавалъ физическій міръ со всѣми его веществами, со всѣми физическими, химическими и другими силами, поскольку онѣ познаются нашими органами чувствъ. Онъ называетъ природу, рассматриваемую на этой ступени, элементарной. На второй ступени онъ видитъ міръ, какъ цѣлое въ его естественной связи и съ его порядкомъ, по которому все складывается по размѣру, числу, вѣсу, гармоніи и т. д. Первая ступень соединяетъ ближайшее съ ближайшимъ, она ищетъ причины каждаго явленія въ непосредственно окружающей его средѣ. Вторая ступень рассматриваетъ отдѣльныя явленія въ связи со всей вселенной. Она проводитъ ту мысль, что каждая вещь находится подъ вліяніемъ всѣхъ остальныхъ вещей вселенной. На этой ступени вселенная является какъ великая гармонія, въ которой все отдѣльное входитъ, какъ ея часть. Міръ, рассматриваемый съ этой точки зрѣнія, Агриппа опредѣляетъ какъ астральный или небесный. Третья ступень познания та, на которой духъ—путемъ самоуглубленія—взираетъ непосредственно на духовное, на Первосущность міра. Агриппа обозначаетъ эту ступень, какъ „духовно-душевный міръ“.

Воззрѣнія, которыя Агриппа развиваетъ на міръ и на отношеніе къ нему человѣка, выступаютъ въ твореніяхъ Парацельса,

только въ болѣе усовершенствованной формѣ. Поэтому лучше знакомиться съ ними въ произведеніяхъ послѣдняго.

Парацельсъ опредѣлилъ себя самъ, подписавъ подъ своимъ портретомъ; „Никто не будетъ рабомъ другого, кто можетъ оставаться наединѣ самъ съ собой“. Все его отношеніе къ познанию опредѣляется этими словами. Онъ возвращается вездѣ къ глубочайшимъ основамъ естествознанія, чтобы затѣмъ собственными силами подниматься къ высочайшимъ областямъ познания. Какъ врачъ, онъ не принимаетъ подобно своимъ современникамъ того, что утверждалось тогдашними авторитетами, напримѣръ, Галленомъ или Авиценной, онъ хочетъ самъ, непосредственно, читать *книгу природы*. „Врачъ долженъ пройти черезъ экзаменъ природы, которая и есть весь міръ и все ея начало. И все, чему его научаетъ природа, долженъ онъ приказывать своей мудрости, и ничего не искать въ своей мудрости, а только въ свѣтѣ природы“. Онъ не останавливается ни передъ чѣмъ, чтобы со всѣхъ сторонъ изучить природу и ея воздѣйствія. Съ этой цѣлью онъ предпринимаетъ путешествіе въ Швецію, Венгрію, Испанію, Португалію и на Востокъ. Онъ имѣетъ право сказать про себя: „Я гонялся за искусствомъ съ опасностью для моей жизни и не стыдился учиться у сельскихъ священниковъ, палачей и цирюльниковъ. Мое ученіе подвергалось пробѣ—сильнѣйшей, чѣмъ серебро—въ бѣдности, войнахъ и въ бѣдствіяхъ“. Все переданное древними авторитетами не имѣло для него никакого значенія. Онъ вѣрилъ въ истинность лишь такого воззрѣнія, которое складывалось въ немъ самомъ, и въ такія наблюденія надъ природой, которыя затѣмъ претворялись въ высшее познание. Это самостоятельное творчество вложило въ его уста слѣдующее гордое изреченіе: „Кто хочетъ идти за истиной, тотъ иди въ мою монархію... За мной, а не я за вами Авиценна, Разесъ, Галенъ, Мезуръ! За мной, а не я за вами, вы изъ Парижа, изъ Монпелье, изъ Швабіи, изъ Мейсена, изъ Кёльна, изъ Вѣны и отовсюду по теченію Дуная и Рейна; вы, острова въ морѣ, ты—Италія, ты—Далмація, ты—Аѳины. Ты—Грекъ, Арабъ, Израиль! всѣ за мной, а не я за вами! Мнѣ принадлежитъ монархія!“

Парацельса можно всегда узнать по его суровой внѣшней сторонѣ, которая нерѣдко скрываетъ за шуткой глубокую серьезность. Онъ самъ говоритъ о себѣ: „Отъ природы я сотканъ не изъ тонкой ткани и выращенъ не на фигахъ и пшеничныхъ булкахъ, а на сырѣ, молокѣ и овсяномъ хлѣбѣ; поэтому я достаточно грубъ для опрятненькихъ и деликатненькихъ, ибо воспитанные въ

мягкихъ одеждахъ и мы, взрощенные въ еловыхъ шишкахъ, понять другъ друга никакъ не можемъ. Если я хочу быть самъ для себя милъ, я долженъ прослыть за грубаго. Какъ могу я не казаться страннымъ для того, кто никогда не ходилъ въ лучахъ солнца?“

Гёте выразилъ отношеніе человѣка къ природѣ (въ своей книгѣ о Винкельманѣ) въ такихъ прекрасныхъ выраженіяхъ: „Когда здоровая природа человѣка дѣйствуетъ, какъ нѣчто цѣльное, когда онъ чувствуетъ себя частью большого, прекраснаго и достойнаго цѣлаго, если гармоническое пріятное самочувствіе доставляетъ ему чистый, свободный восторгъ: тогда вселенная—если бы она могла ощущать себя, какъ приблизившуюся къ своей цѣли—возликовала бы и *испытала бы восторгъ, взирая на вершину своего собственнаго бытія къ своей сущности*“. Ощущеніемъ, выраженнымъ въ приведенныхъ словахъ, Парацельсъ былъ глубоко проникнутъ. Именно изъ этого ощущенія образуется для него загадка человѣка. Посмотримъ, какъ это совершается въ духѣ Парацельса. Въ началѣ для человѣческаго воспріятія закрыть тотъ путь, которымъ природа шествовала, чтобы создать свою вершину. Она достигла этой вершины; но вершина эта не говоритъ: я чувствую себя, какъ вся природа; вершина эта говоритъ: я чувствую себя, какъ этотъ единичный человѣкъ. То, что въ дѣйствительности есть дѣло всего міра, то чувствуетъ себя, какъ оторванное, одинокое, само по себѣ стоящее существо. Да, въ этомъ сказывается истинная сущность человѣка, что онъ долженъ чувствовать себя какъ нѣчто особое, тогда какъ въ дѣйствительности онъ есть завершеніе Природы. И если это—противорѣчіе, то человѣкъ можетъ быть названъ воплощеннымъ противорѣчіемъ. Человѣкъ—весь міръ, но лишь въ своемъ родѣ. Онъ чувствуетъ свое единозвучіе съ міромъ, какъ двойственность. Онъ—то же что и міръ; но онъ есть повтореніе міра и онъ повторяетъ его, какъ единичное существо. Это и есть то противоположеніе, которое Парацельсъ ощущаетъ какъ микрокосмъ (человѣкъ) и макрокосмъ (вселенная). Человѣкъ для него—цѣлый міръ въ маломъ видѣ. Такое отношеніе человѣка къ міру вызывается его разумомъ. Разумъ связанъ съ единичнымъ существомъ, съ единичнымъ организмомъ. Организмъ этотъ принадлежитъ всею своею сущію великому потоку вселенной. Онъ лишь часть этого потока и способенъ существовать лишь въ взаимодействіи со всѣми остальными частями. Разумъ же является результатомъ этого отдѣльнаго организма. Въ началѣ онъ видитъ свою связь лишь съ этимъ организмомъ.

Онъ какъ бы вызываетъ этотъ организмъ изъ материнской почвы, откуда онъ выросъ. Такъ Парацельсъ видитъ глубокою связь между человѣкомъ и вселенной, связь, заключенную въ естественной основѣ бытія и сокрытую разумомъ. Разумъ, ведущій насъ къ высшему познанию тѣмъ, что служитъ посредникомъ между нами и знаніемъ и возрождаетъ это знаніе на высшей ступени,—этотъ разумъ имѣетъ для насъ ближайшимъ послѣдствіемъ то, что скрываетъ отъ насъ самихъ нашу собственную связь съ остальнымъ міромъ. Такимъ образомъ для Парацельса человѣческая природа распадается на три члена: 1) на чувственно-тѣлесную или физическій организмъ, который является намъ какъ естественное существо среди другихъ естественныхъ существъ и который вполнѣ сходенъ со всѣми остальными существами; 2) на нашу скрытую природу, которая является звеномъ въ міровой цѣпи, и, слѣдовательно, не завершена внутри нашего организма, а высылаетъ дѣйствія своихъ силъ изъ себя и получаетъ таковыя отъ остального міра; 3) на нашу высшую природу, нашъ духъ, который можетъ жить лишь духовнымъ образомъ. Первый членъ человѣческой природы названъ Парацельсомъ *элементарнымъ тѣломъ*; второй—*эфирно-небеснымъ* или *астральнымъ*, третій членъ онъ называетъ *душою*.

Такимъ образомъ въ „астральныхъ“ явленіяхъ Парацельсъ видитъ промежуточную ступень между чисто тѣлесными и собственно душевными явленіями. Они станутъ только тогда видимыми, когда разумъ, скрывающій естественную основу нашего бытія, прекратитъ свою дѣятельность. Простѣйшее выраженіе этой области мы имѣемъ въ мірѣ сновидѣній. Картины, проносіяся вокругъ насъ во снѣ, съ ихъ удивительной полной значенія связью съ обстоятельствами окружающей среды и съ состояніями нашего собственнаго, внутренняго міра,—являются продуктами нашей естественной основы, затемненными болѣе яркимъ свѣтомъ души. Когда около моей кровати опрокидываютъ стулъ и мнѣ снится цѣлая драма, кончающаяся дуэлью и выстрѣломъ одного изъ противниковъ; или, когда у меня возникаетъ сердцебіеніе и я вижу во снѣ топящуюся печь,—такъ проявляются естественныя воздѣйствія, полныя смысла и значенія, обнаруживающія цѣлую жизнь, которая лежитъ между чисто органическими функціями и создаваемыми умомъ при ясномъ бодрствующемъ сознаніи понятіями. Къ этой области примыкаютъ всѣ явленія гипнотизма и внушенія. Не видимъ-ли мы въ явленіяхъ внушенія воздѣйствія человѣка на человѣка, которыя указываютъ на связь всѣхъ ра-

зумныхъ существъ, которая скрыта отъ насъ. Отсюда раскрывается возможность получить представленіе о томъ, что Парацельсъ называетъ „Астральнымъ тѣломъ“. Это—сумма естественныхъ воздѣйствій, подъ вліяніемъ которыхъ мы находимся, которыя исходятъ изъ насъ помимо нашей души и все же не могутъ быть отнесены въ область чисто физическихъ явленій. Что Парацельсъ относитъ къ этой области такіе факты, въ которыхъ мы нынѣ сомнѣваемся, это идетъ изъ причинъ, которыя мы выше уже старались выяснитъ *).

На основаніи такого возрѣнія на человѣческую природу, Парацельсъ раздѣлялъ ее на семь членовъ. Это тоже самое подраздѣленіе, которое мы встрѣчаемъ въ мудрости древнихъ Египтянъ, у Нео-Платониковъ и въ Каббалѣ. Прежде всего, человѣкъ—физически тѣлесное существо и подлежитъ тѣмъ-же законамъ, которымъ подчинено и всякое физическое тѣло. Слѣдовательно, въ этомъ отношеніи его можно разсматривать какъ тѣло *элементарное*. Тѣлесно физическіе законы расчленяются въ немъ въ *органической* жизненный процессъ. Парацельсъ обозначаетъ органическую законмѣрность какъ „Archaeus“ или Spiritus Vitae“; органическое повышается до уровня духа подобныхъ явленій, которыя однако еще не духъ. Ихъ онъ называетъ „Астральными явленіями. Изъ „Астральной“ дѣйствительности возникаютъ функціи „животнаго разума“. Человѣкъ есть существо чувственное. Онъ соединяетъ чувственныя впечатлѣнія по закону чувствъ посредствомъ своего разума. Такимъ образомъ въ немъ оживаетъ „разумная душа“. Онъ углубляется въ свое собственное духовное творчество, онъ познаетъ духъ какъ таковой, и, благодаря этому, онъ поднимается до ступени „духовной души“. Въ концѣ концовъ онъ познаетъ, что въ этой духовной душѣ возможно пережить глубочайшую основу мірового бытія; духовная душа перестаетъ быть индивидуальной, обособленной. Возникаетъ познание, о которомъ говоритъ Экхартъ, когда человѣкъ чувствуетъ, что въ немъ говорить уже не онъ самъ, а Первосущность. Тогда возникаетъ то состояніе, при которомъ Міровой Духъ созерцаетъ себя въ человѣкѣ. Парацельсъ выразилъ это состояніе въ такихъ словахъ: „вотъ то великое, надъ чѣмъ вы должны задуматься: нѣтъ ничего ни на небѣ, ни на землѣ, чего не было бы въ человѣкѣ; и *Богъ*, пребывающій на небѣ, пребываетъ и въ человѣкѣ“.

*) См. стр. 30.

Своими семью основными членами человѣческой природы Парацельсъ хочетъ выразить ничто иное, какъ факты внѣшняго и внутренняго переживанія. Но онъ этимъ вовсе не уничтожаетъ то единство, которое лишь для человѣческаго пониманія является какъ множественность, раздѣленная на семь членовъ. Для того и существуетъ высшее познание, чтобы находить и указывать единство во всемъ, что, благодаря тѣлесной и духовной организациіи человѣка, является послѣднему при его непосредственныхъ переживаніяхъ какъ множественность. На ступени наиболѣе высокаго познания Парацельсъ стремится сплавить въ одно живое цѣлое общую міровую первопричину съ своимъ собственнымъ разумомъ. Но онъ знаетъ, что человѣкъ способенъ познать природу съ ея духовной стороны лишь тогда, когда онъ вступаетъ съ природою въ непосредственное общеніе. Не потому понимаетъ человѣкъ природу, что онъ надѣляетъ ее произвольно принятыми духовными сущностями, а потому, что принимаетъ и цѣнитъ природу таковою, какъ она есть. Поэтому Парацельсъ не ищетъ Бога или Духа *въ* природѣ, но сама природа, какъ она стоитъ передъ его глазами, является для него непосредственно *божественной*. Слѣдуетъ ли вкладывать въ растеніе душу по образу и подобию человѣческой, чтобы найти въ немъ нѣчто духовное? Поэтому Парацельсъ объясняетъ себѣ эволюцію всѣхъ вещей, насколько это было доступно для научныхъ средствъ его времени,—какъ чувственный естественный процессъ. Онъ производитъ всѣ вещи изъ первозданной матеріи, изъ первичной воды (Иліастеръ). И далѣе онъ рассматриваетъ также, какъ естественный процессъ, раздѣленіе первичной матеріи (которую онъ называетъ великій *Lymbus*) на четыре элемента: воду, землю, огонь и воздухъ. И когда онъ говоритъ, что „Божественное Слово“ вызвало изъ первичной матеріи множественность существъ, онъ хочетъ этимъ сказать приблизительно то, что новѣйшія естественныя науки понимаютъ подъ взаимодействіемъ силы и матеріи. „Духъ“ въ дѣйствительномъ смыслѣ слова еще не существуетъ на этой ступени. Этотъ „Духъ“ не причина естественнаго процесса, а результатъ, или плодъ этого процесса. Онъ не творитъ природу, а *развивается* изъ нея. Не мало словъ Парацельса можно бы объяснить въ противоположномъ смыслѣ. Такъ, когда онъ говоритъ: „Нѣтъ ничего тѣлеснаго, чтобы не имѣло и не вело съ собой также скрытаго и живущаго въ немъ Духа. Имѣется не только та жизнь, которая шевелится и двигается, какъ: люди, звѣри и черви на землѣ, птицы въ небесахъ и рыбы въ водѣ, но также и всѣ тѣлесныя и существенныя

вещи“. Но такими изреченіями Парацельсъ хотѣлъ только предостеречь относительно такого поверхностнаго отношенія къ природѣ, которое воображаетъ парой „пригвожденных“ понятій [по превосходному выраженію Гёте] исчерпать всю сущность данной вещи. Онъ не хочетъ вкладывать въ вещи выдуманную сущность, онъ желаетъ употребить всѣ силы, чтобы извлечь изъ наблюдаемой вещи какъ разъ то, что въ ней дѣйствительно есть.

Слѣдуетъ только не забывать, что Парацельсъ выражается въ духѣ своего времени. Важно опредѣлить, какія вещи проносились передъ нимъ, когда онъ, созерцая природу, облекалъ въ выраженія своего времени приходившія ему мысли. Такъ, онъ приписываетъ человѣку двойную плотъ, слѣдовательно двойной тѣлесный составъ. „Плотъ должна быть понимаема какъ двойственная по своему роду, а именно—плотъ, происходящая отъ Адама, и плотъ, которая не отъ Адама. Плотъ отъ Адама—грубая плотъ, ибо она земная и ничто иное какъ плотъ, которую можно связывать и хватать, какъ дерево или какъ камень. Другая плотъ не отъ Адама, это тонкая плотъ и ее нельзя ни связать, ни схватить, ибо она не отъ земли“. Что же это за плотъ, которая отъ „Адама“ Это—все то, что человѣкъ получилъ, благодаря своему *естественному* развитію, слѣдовательно то, что онъ *наслѣдовалъ*. Къ этому примыкаетъ все, что человѣкъ *приобрѣлъ*, благодаря своему общенію съ окружающей средой во времени и пространствѣ. Современное, естественно научное представленіе объ унаслѣдованныхъ свойствахъ и о приобретенныхъ путемъ приспособленія къ средѣ, включены въ эту мысль Парацельса. „Болѣе тонкая плотъ“, которая дѣлаетъ человѣка способнымъ къ духовной дѣятельности, не принадлежала ему въ началѣ его развитія. Онъ былъ лишь „грубой плотью“ подобно животному, плотью, которую можно „связывать и хватать, какъ дерево и камень“. Слѣдовательно, въ естественно-научномъ смыслѣ, душа является также *приобрѣтеннымъ* свойствомъ „грубой плоти“. То, что естественно-научный изслѣдователь XIX вѣка имѣетъ въ виду, когда говоритъ о наслѣдіи, идущемъ изъ міра животныхъ, то же самое подразумеваетъ и Парацельсъ, когда употребляетъ выраженіе „отъ Адама происходящая плотъ“. Этимъ, конечно, не исчерпывается разница между изслѣдователемъ природы XVI вѣка и такимъ же изслѣдователемъ конца XIX вѣка. Лишь въ XIX столѣтіи появилась возможность установить научнымъ образомъ явленія живыхъ существъ въ такой взаимной связи, что ихъ естественное родство и дѣйствительное ихъ происхожденіе могло выясниться во всей

своей послѣдовательности вплоть до человѣка. Естественныя науки видятъ естественный процессъ вездѣ, гдѣ еще въ XVIII столѣтіи Линней видѣлъ духовный процессъ, охарактеризованный имъ въ такихъ словахъ: „отдѣльныхъ видовъ живыхъ существъ можно сосчитать столько, сколько *создано* въ принципѣ различныхъ формъ“. Въ то время, какъ Линней вводилъ духъ въ пространственный міръ и приписывалъ ему задачу духовно производить жизнеформы, „создавать“ ихъ,—естественная наука XIX столѣтія отдавала природѣ то, что отъ природы, и духу то, что отъ духа. Самой природѣ представлялась задача объяснять свои творенія; духу же предоставлялось пребывать въ единственномъ мѣстѣ, гдѣ его можно было найти, внутри человѣка.

Но, если Парацельсъ въ нѣкоторомъ смыслѣ мыслить по линиямъ и въ духѣ своего времени, относительно идеи *развитія*, идеи *происхожденія* и отношенія человѣка къ природѣ его способъ разсужденія чрезвычайно глубокъ. Онъ видѣлъ въ перво-причинѣ міра не что либо завершенное, онъ воспринималъ божественное въ непрестанномъ творествѣ, въ непрестанномъ возникновеніи. Вслѣдствіе этого, онъ имѣлъ возможность приписать человѣку силу самостоятельнаго, обращеннаго на себя творчества. Если Божественная Первосущность опредѣлена разъ навсегда, тогда не можетъ быть и рѣчи объ истинномъ творествѣ человѣка. Въ такомъ случаѣ творилъ бы не человѣкъ, живущій во времени, а творилъ бы Богъ, сущій въ вѣчности. Но для Парацельса такого сущаго отъ вѣчности Бога совсѣмъ нѣтъ; для него существуетъ лишь вѣчное возникновеніе, и человѣкъ—членъ въ этомъ вѣчномъ возникновеніи. То, что человѣкъ *образуетъ*, того ранѣе совсѣмъ не существовало. То, что человѣкъ создаетъ, есть именно то, что онъ создаетъ, источникъ творчества лежитъ въ немъ. Вотъ почему Парацельсъ могъ приписывать человѣку въ міростроительствѣ такую роль, которая дѣлала его сотрудникомъ, зодчимъ этого творчества. Божественная Первосущность *безъ* человѣка совсѣмъ не то, чѣмъ она является *съ* человѣкомъ. „Ибо природа не производитъ ничего, что было бы закончено, она предоставляетъ все завершать человѣку“. Эту самостоятельную творческую дѣятельность человѣка въ строительствѣ природы Парацельсъ называетъ *Алхиміей*. „Это завершеніе (того, что начато природой) есть Алхимія. Такимъ образомъ Алхимикъ—пекарь, когда онъ печетъ хлѣбъ, винодѣль, когда онъ дѣлаетъ вино, ткачъ, когда онъ ткеть сукно“. И самъ Парацельсъ въ своей врачебной области желаетъ быть Алхимикомъ. „Поэтому я такъ

много и пишу объ алхиміи, чтобы вы ее хорошенько познали и испытали, что она изъ себя представляет и какъ ее слѣдуетъ понимать: не приходить въ досаду отъ того, что она не сдѣлаетъ для тебя золота или серебра, а смотрѣть на нее такъ, что она раскрываетъ передъ тобой арканы (цѣлительныя средства)... третій столпъ медицины есть алхимія, ибо приготовленіе цѣлительныхъ средствъ не можетъ совершаться безъ послѣдней, такъ какъ *природу нельзя употреблять безъ искусства.*

Въ самомъ истинномъ значеніи этого слова, глаза Парацельса были устремлены на природу съ цѣлью подслушать у нея, что она сама можетъ выдать о своемъ творчествѣ. И химическую законмѣрность онъ изучаетъ для того, чтобы дѣйствовать въ томъ же смыслѣ, какъ алхимикъ. Онъ представляетъ себѣ всѣ тѣла состоящими изъ трехъ основныхъ веществъ, изъ соли, сѣры и ртути. Конечно его понятія объ этихъ веществахъ значительно разнятся отъ того, что позднѣйшая химія обозначаетъ этими именами. Различныя вещи въ различныя времена обозначаются одними и тѣми же именами. То, что древніе называли четырьмя элементами: землей, водой, огнемъ и воздухомъ, мы имѣемъ и теперь. Но мы уже не называемъ ихъ элементами, а агрегатами, и имѣемъ для нихъ опредѣленія: твердое, жидкое, газообразное, эфирное. Такъ для древнихъ, земля была не землею, а „твердымъ“ составомъ. Точно также и три основныхъ вещества Парацельса мы узнаемъ въ нашихъ современныхъ понятіяхъ, но лишь иначе обозначенными. Для Парацельса самыми важными химическими процессами являются: раствореніе въ жидкости и сгораніе. Если тѣло растворяется или сгораетъ, то оно распадается на свои составныя части. При этомъ нѣчто остается, а нѣчто растворяется или сгораетъ. То, что остается, онъ относитъ къ солямъ, то что растворяется, къ ртути; то же, что сгораетъ, онъ называетъ сѣрнистымъ.

Познаніе, которое не способно подниматься надъ такими естественными процессами, и которое видитъ въ нихъ одно лишь матеріальное, остается при этомъ холоднымъ; но та мысль, которая стремится уловить духовное посредствомъ органовъ чувствъ, должна неминуемо населять эти процессы всевозможными живыми сущностями. Тотъ же, кто подобно Парацельсу разсматриваетъ ихъ въ связи съ міровымъ единствомъ, тотъ принимаетъ ихъ такъ, какъ они предлагаются нашимъ чувствамъ; онъ ихъ не перетолковываетъ, ибо именно въ томъ видѣ, въ какомъ естественные процессы—въ ихъ чувственной дѣйствительности стоятъ передъ нами,—они и обнаруживаютъ на свой собственный ладъ за-

гадку бытія. И то, что они путемъ этой чувственной дѣйствительности способны извлекать изъ души человѣка, стоитъ для стремящагося къ свѣту высшаго познанаія несравненно выше, чѣмъ всѣ сверхъестественныя чудеса, какія человѣкъ въ состояніи придумать, или какія могутъ быть для него раскрыты такъ называемымъ „духомъ“. Не существуетъ никакого „духа природы“, который могъ бы выразить болѣе возвышенную истину, чѣмъ это дѣлаетъ само великое творчество природы, когда наша душа вступаетъ въ дружественный союзъ съ природой и въ этомъ довѣрчивомъ общеніи прислушивается къ откровеніямъ, раскрывающимъ ея тайны. Такого дружественнаго союза съ природой и искалъ Парацельсъ.

Перев. Е. П.

(Продолженіе слѣдуетъ).



Братія! не будьте дѣти умомъ: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолѣтні.

(Первое посланіе св. апостола Павла къ Коринѳянамъ).

Богъ не есть Богъ неустройства, но мира. Такъ бываетъ во всѣхъ церквахъ у святыхъ.

(Тамъ же).

Какъ въ Адамѣ всѣ умираютъ, такъ во Христѣ всѣ оживутъ.

(Тамъ же).

Первый человѣкъ Адамъ сталъ душою живущею (быт. 2 ч.), а послѣдній Адамъ есть духъ животворящій.

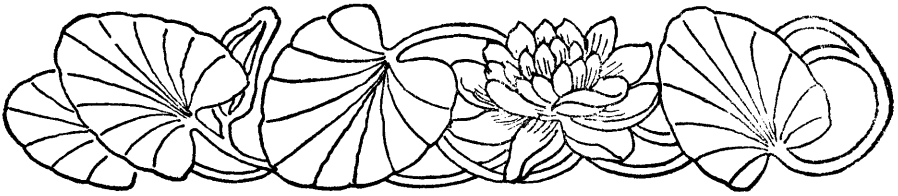
(Тамъ же).

Смерть! гдѣ твое жало? адъ! гдѣ твоя побѣда? (Осія, 13, 14).

(Тамъ же).

Итакъ, братія мои возлюбленные, будьте тверды, непоколебимы, всегда преуспѣвайте въ дѣлѣ Господнемъ, зная, что трудъ вашъ не тщетенъ предъ Господомъ.

(Тамъ же).



Мистики.

Д-р а Р. Ш т е й н е р а.

(Продолженіе *).

Валентинъ Вейгель и Яковъ Бёме.

Для Парацельса важнѣе всего было пріобрѣсти относительно природы такія идеи, въ которыхъ бы ясно проявлялся духъ исповѣдуемаго имъ высшаго познанаія. Родственнымъ для Парацельса мыслителемъ, примѣнявшимъ то же міропониманіе, но главнымъ образомъ въ примѣненіи къ природѣ самого человѣка, является Валентинъ Вейгель (1533—1588). Онъ переросъ протестантскую теологію въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ Экхартъ, Таулеръ и Сузо переросли католическую. Онъ имѣлъ предшественниковъ въ лицѣ Себастьяна Франка и Каспари Швенкфельда. Оба указывали, въ противоположность церковнымъ вѣрованьямъ, придерживавшимся мертвой буквы, на необходимость углубленія въ свой собственный внутренній міръ. Для нихъ цѣнность имѣлъ не Иисусъ, проповѣдуемый Евангеліемъ, а Христосъ, рождающійся въ каждомъ человѣкѣ, какъ наиболѣе глубокая часть его природы, освобождающая его отъ низшихъ влеченій и ведущая его къ идеальнымъ высотамъ... Вейгель былъ скромнымъ священникомъ въ Цшопау. Лишь изъ оставленныхъ имъ и напечатанныхъ въ XVII столѣтіи произведеній стало извѣстно, какими значительными идеями относительно природы человѣка обладалъ Вейгель. (Назовемъ нѣкоторыя изъ его сочиненій: „Золотая рукоятка, или какъ безъ ошибки познать вещи, многимъ высокоученымъ неизвѣстныя, которыя необходимо знать всѣмъ людямъ. Познай са-

*) См. „Вѣстникъ Теософіи“ 1910 г., № 10.

мого себя. О мѣстѣ міра *). У Вейгеля была потребность выяснитъ свое отношеніе къ ученію церкви. И это повело его къ изслѣдованію самыхъ основъ познанаія. Для того, чтобы человѣкъ могъ дать себѣ отчетъ, возможно ли путемъ того или другого вѣроисповѣданія прійти къ какому бы то ни было познанаію, для этого онъ долженъ знать, *какъ* самъ онъ познаетъ. И Вейгель исходитъ изъ самыхъ основъ познанаія. Онъ спрашиваетъ себя: какъ познаю я чувственный предметъ, когда онъ стоитъ передо мной? И исходя отсюда, онъ надѣется подняться до той точки, на которой человѣкъ способенъ дать себѣ отчетъ относительно высочайшаго разумѣнія.

При чувственномъ воспріятіи, орудіе (чувственный органъ) и предметъ наблюденія, противоположенія („Gegenwurf“) стоятъ другъ передъ другомъ. „Такъ какъ при естественномъ познанаіи должны быть двѣ вещи, объектъ или противоположеніе, которое должно быть узнано и видимо глазомъ; и глазъ или познаватель, который видитъ объектъ или его познаетъ; и потому держи одно противъ другого: идетъ ли познанаіе отъ объекта въ глаза, или же познанаіе истекаетъ изъ глаза въ объектъ“ **).

На это Вейгель говоритъ: если бы познанаіе исходило изъ противоположенія (предметъ наблюденія), въ такомъ случаѣ отъ одного и того же предмета всѣ глаза должны были бы получать одно и то же познанаіе. Но это не такъ, и мы знаемъ, что каждый видитъ по мѣрѣ своихъ глазъ. Лишь глаза, а не предметъ, виновны въ томъ, что относительно послѣдняго возможны различныя, многочисленныя представленія. Для выясненія своей мысли, Вейгель сравниваетъ зрѣніе съ чтеніемъ. Если бы не существовало книги, я бы конечно не могъ прочесть ее; но она могла бы быть передо мной, и все же я не прочелъ бы изъ нея ничего, еслибъ не обладалъ искусствомъ чтенія. Слѣдовательно, книга должна существовать; но она не можетъ дать мнѣ изъ себя самой ничего; я долженъ все, что читаю, извлекать изъ себя самого. Такова суть естественнаго (чувственнаго) познанаія. Цвѣтъ существуетъ какъ „противуположеніе“; но самъ по себѣ, онъ не можетъ дать глазу ничего; глазъ долженъ изъ себя познать, каковъ видимый имъ цвѣтъ. Такъ же, какъ содержаніе книги не нахо-

*) Der güldene Griff, das ist alle Ding ohne Irrthum zu erkennen, vielen Hochgelehrten unbekannt, und doch allen Menschen nothwendig zu wissen. Erkenne dich selbst. Vom Ort der Welt.

***) Der Güldene Griff. S. 26.

дилось въ читателѣ, такъ же и цвѣтъ не находится въ глазѣ. Если бы это содержаніе находилось въ читателѣ, онъ не нуждался бы въ чтеніи. И все же, при чтеніи, содержаніе книги истекаетъ не изъ нея, а изъ читающаго. То же самое относится и къ чувственному предмету. То, что представляетъ собою этотъ внѣшній чувственный предметъ, не истекаетъ извнѣ, а изнутри человѣка.

Исходя изъ этой мысли, можно было бы сказать: если всякое познание истекаетъ изъ человѣка, то познаешь не то, что находится въ самомъ предметѣ, а только то, что находится въ самомъ человѣкѣ. Подробная разработка этого теченія мыслей привела къ воззрѣніямъ Эммануила Канта (1724 — 1804) *).

Вейгель говоритъ себѣ: „если познание и истекаетъ изъ человѣка, то все же это лишь суть „противуположенія“, которая изъ послѣдняго черезъ человѣка проявляетъ себя. Такъ же какъ я сознаю черезъ чтеніе содержаніе книги, а не мое собственное содержаніе, такъ же я познаю и цвѣтъ „противуположенія“ черезъ глазъ; *ego* цвѣтъ, а не тотъ, который находится во мнѣ или въ моемъ глазу. „Своимъ собственнымъ, оригинальнымъ путемъ“ подходит В. Вейгель къ выводу, съ которымъ мы уже встрѣчались у Николая Кузанскаго **). Такимъ путемъ Вейгель выясняетъ себѣ суть чувственного воспріятія. Онъ приходитъ къ убѣжденію, что все, что внѣшнія вещи имѣютъ сказать намъ, можетъ истекать лишь изъ нашего собственнаго внутренняго міра. Человѣкъ не долженъ оставаться пассивнымъ, если онъ хочетъ познать чувственные вещи: онъ не долженъ допускать, чтобы онѣ дѣйствовали на него; но онъ долженъ быть активнымъ и познание вещей извлекать изъ *себя* самого. „Противуположеніе“ служитъ лишь къ пробужденію въ разумѣ познания. Къ высшему познанию человѣкъ поднимается лишь тогда, когда его разумъ становится своимъ собственнымъ „противуположеніемъ“. Уже по чувственному воспріятію можно видѣть, что никакое познание не можетъ входить въ человѣка извнѣ. Слѣдовательно „высшее познание“ не можетъ прійти извнѣ, оно можетъ быть пробуждено лишь внутри. Изъ этого вытекаетъ, что и не можетъ быть внѣшняго откровенія, а можетъ быть лишь внутреннее пробужденіе. И точно такъ же какъ внѣшнее „противуположеніе“ ожидаетъ,

*) Ошибочность этого хода мысли я разобралъ въ моей книгѣ „Philosophie der Freiheit. Berlin 1894 г. Здѣсь я ограничусь только мимолетнымъ замѣчаніемъ, что В. Вейгель своимъ простымъ первобытнымъ способомъ пониманія стоитъ гораздо выше. чѣмъ Кантъ.

**) См. стр. 22, въ № 9 „Вѣстникъ Теософіи“ за 1910 г.

чтобы къ нему подошелъ человѣкъ для того, чтобы оно могло выразить свою сущность, точно также и человѣкъ, если онъ хочетъ быть своимъ собственнымъ „противуположеніемъ“, долженъ ожидать, пока внутри его не пробудится познание его собственной сущности. И насколько человѣкъ долженъ проявляться дѣятельно по отношенію къ чувственнымъ воспріятіямъ, чтобы познать суть чувственного объекта („противуположенія“), настолько же онъ долженъ проявляться пассивно въ своихъ высшихъ познанияхъ, такъ какъ теперь *онъ самъ* является „противуположеніемъ“ (предметомъ познания). Онъ долженъ свою суть воспринять въ себя самого. Поэтому духовное познание и кажется ему просвѣтленіемъ свыше. Въ противуположность чувственному познанию, Вейгель высшее познание называетъ „Свѣтомъ Благодати“. Этотъ „Свѣтъ Благодати“ есть въ дѣйствительности ничто иное, какъ самопознание человѣческаго духа или рожденіе знанія на высшихъ ступеняхъ созерцанія.

И также какъ у Николая Кузанскаго, при переходѣ его знанія къ высшему созерцанію, рождается на этой высшей ступени не собственное его познание, а то церковное исповѣданіе, въ которомъ онъ былъ воспитанъ, то же самое происходитъ и съ Вейгелемъ. Онъ идетъ, направляясь къ вѣрному пути, но теряетъ его немедленно какъ только вступаетъ на самый путь. Кто желаетъ итти по пути, на который указываетъ Вейгель, тотъ долженъ видѣть въ немъ руководителя только *до* начала этого пути.

* * *

Съ ликующей природой, поднявшейся на вершину своего бытія и радостно изумляющейся своей собственной сути, вотъ съ чѣмъ можно сравнить ту музыку, которая звучитъ въ произведеніяхъ Горлицкаго башмачника, Якова Бёме (1575 — 1624). Въ его лицѣ передъ нами стоитъ человѣкъ, слова котораго одарены крыльями, сотканными изъ блаженнаго сознанія, что его знаніе преобразилось въ свѣтъ высшей мудрости. Какъ любовь къ Богу, желающую стать мудростью, и какъ мудрость, желающую жить лишь въ любви къ Богу, описываетъ Яковъ Бёме свое состояніе: „Когда я домогался и боролся подъ защитой Бога, тогда въ моей душѣ занялся изумительный свѣтъ, совсѣмъ не свойственный дикой природѣ, и въ немъ я впервые позналъ, что такое Богъ и человѣкъ и какое дѣло Богу до человѣка“. Яковъ Бёме не чувствуетъ себя болѣе единичной личностью, которая высказываетъ свои понятія; онъ чувствуетъ себя органомъ великаго Мирового

Духа, говорящаго черезъ него. Границы его личности не являются для него границами того Духа, который говоритъ черезъ него. Этотъ Духъ для него вездѣсущъ. Онъ знаетъ, что „софистъ будетъ его осуждать“, когда онъ говоритъ о началѣ міра и о его сотвореніи, „такъ какъ я не былъ при этомъ и самъ того не видалъ. Тому софисту да будетъ сказано, что въ моей душевной и тѣлесной сути, когда я еще не былъ я, а былъ сутью Адама, я былъ при этомъ, и самъ всего моего величія въ Адамѣ себя лишилъ“. Бѣме въ состояніи передать лишь помощью внѣшнихъ сравненій, какимъ образомъ въ его внутреннемъ мірѣ занялся тотъ яркій свѣтъ. Когда онъ однажды, еще въ дѣтствѣ, находился на вершинѣ горы, онъ увидалъ вверху, тамъ, гдѣ большіе красные камни, казалось, завершали гору, открытый входъ и въ его углубленіи сосудъ изъ золота. Трепетъ объялъ его, и онъ пошелъ своей дорогой, не притронувшись къ сокровищу. Позднѣе онъ поступилъ въ Горлицѣ въ обученіе къ башмачнику. Неизвѣстный человѣкъ вошелъ въ лавку и спросилъ пару башмаковъ. Хозяинъ отсутствовалъ, и мальчикъ Бѣме не могъ продать требуемое. Незнакомецъ удалился, но черезъ нѣкоторое время вернулся, вызвалъ мальчика за дверь и сказалъ ему: „Яковъ, ты малъ, но со временемъ ты станешь совсѣмъ другимъ человѣкомъ, которому весь міръ будетъ удивляться“. Въ болѣе зрѣломъ возрастѣ, Яковъ Бѣме видитъ при свѣтѣ солнца отраженіе въ оловянномъ сосудѣ: то, что онъ увидѣлъ при этомъ, раскрыло для него, какъ ему казалось, глубокою тайну. И онъ считалъ себя съ этого момента обладателемъ ключа къ таинственной рѣчи природы.

Онъ живетъ какъ духовный отшельникъ, кормясь скромнымъ трудомъ своихъ рукъ и при этомъ, какъ бы для своей собственной памяти, записывая тѣ звуки, которые звучали въ немъ въ минуты, когда онъ чувствовалъ въ себѣ присутствіе Духа. Ревнители буквы религіи дѣлаютъ жизнь для Бѣме тяжелой; онъ, желавшій читать лишь тѣ письма, которыя освѣщались для него загорѣвшимся внутреннимъ свѣтомъ, испытывалъ преслѣдованія и даже мученія со стороны тѣхъ, которымъ были доступны лишь внѣшнія писанія, лишь застывшее, догматическое исповѣданіе вѣры.

Душу Якова Бѣме тревожитъ міровая загадка, и эта тревога устремляетъ его къ познаванію. Духомъ своимъ онъ чувствуетъ себя погруженнымъ въ Божественную гармонию, но когда онъ смотритъ вокругъ, онъ всюду видитъ въ Божественныхъ твореніяхъ дисгармонию. Человѣку присущъ свѣтъ мудрости, и все же онъ подверженъ заблужденіямъ; въ немъ живетъ влеченіе къ

добру и все же диссонансъ зла звучить черезъ все человѣческое развитіе. Природа управляема великими, естественными законами, и все же нецѣлесообразности и дикая борьба элементовъ нарушаетъ ея созвучіе. Какъ понять дисгармонію въ гармоническомъ міровомъ единствѣ? Этотъ вопросъ мучаетъ Якова Бёме. Онъ стоитъ въ средоточіи всего его міросозерцанія. Онъ стремится овладѣть такимъ представленіемъ о міровомъ единствѣ, которое бы включало въ себѣ и дисгармоническое; ибо нельзя выяснитъ себѣ міръ, оставляя невыясненнымъ нарушеніе гармоніи. Необходимо, чтобы дисгармонія получила изъ гармоніи, а зло изъ добра свое объясненіе. Ограничимся, говоря объ этихъ вещахъ, добромъ и зломъ, ибо въ нихъ находятъ свое выраженіе дисгармонія, проявляющаяся въ предѣлахъ человѣческой жизни. Въ сущности, Яковъ Бёме ограничивается этими предѣлами. И онъ можетъ сдѣлать это, ибо природа и человѣкъ представляются ему, какъ единая сущность. Онъ видитъ въ обоихъ сходные законы и явленія. Для него нецѣлесообразное есть въ то же время и злое въ природѣ, точно также какъ злое является для него нецѣлесообразнымъ въ человѣческой судьбѣ. Однѣ и тѣ же основныя силы дѣйствуютъ и здѣсь, и тамъ.

Какъ же можетъ изъ одной и той же сущности вытекать и злое и доброе? Если говорить въ духѣ Якова Бёме, то получится такой отвѣтъ: первосущность изживаетъ свое бытіе не въ себѣ самой. Множественность міра принимаетъ участіе въ этомъ бытіи. Какъ человѣческое тѣло живетъ не какъ единичный членъ, а какъ множественность членовъ, точно также и Первосущность. И какъ единая человѣческая жизнь вливается въ эту множественность членовъ, такъ и Первосущность вливается въ множественность предметовъ этого міра. Такъ же вѣрно, какъ то, что цѣлый человѣкъ имѣетъ лишь *одну* жизнь, такъ же вѣрно и то, что каждый членъ обладаетъ своей собственной жизнью. И какъ возможно допустить, не нарушая общей гармоніи человѣческой жизни, что человѣкъ употребитъ свою руку противъ собственнаго тѣла и поранитъ послѣднее, также возможно допустить, что предметы этого міра, изживающіе жизнь Первосущности на свой собственный ладъ, могутъ обратиться одно противъ другого. Такимъ образомъ, единая жизнь, раздробляясь на множество различныхъ жизней, даетъ каждой изъ нихъ способность обращаться противъ Цѣлаго. Не изъ добра вытекаетъ зло, а изъ способа проявленія добра. Какъ свѣтъ способенъ свѣтитъ лишь тогда, когда онъ проникаетъ въ тьму, также и добро можетъ проявиться лишь

тогда, когда оно проходитъ черезъ свою противоположность. Изъ „безосновности“ *) тьмы сіяетъ свѣтъ; изъ „безосновности“ безразличія рождается добро. И какъ въ тѣни лишь болѣе свѣтлый оттѣнокъ даетъ намекъ на свѣтъ, темнота же неизбѣжно ощущается какъ нѣчто, ослабляющее свѣтъ: точно также и въ мірѣ требуется цѣлесообразность во всѣхъ вещахъ, злое же или нецѣлесообразное принимается какъ неизбѣжное. Хотя, такимъ образомъ, для Якова Бёме Первосущность является Всѣмъ, все же ничто не можетъ быть понято въ проявленномъ мірѣ, если не имѣть въ виду одновременно и Первосущность, и ея противоположность: „Доброе поглотило въ себя злое или противящееся... Каждое существо имѣетъ въ себѣ добро и зло, и по мѣрѣ развитія, когда оно дѣйствуетъ въ своей обособленности, оно становится соединеніемъ противоположныхъ свойствъ, изъ которыхъ одно стремится преодолѣть другое“. Такимъ образомъ Яковъ Бёме видѣлъ въ каждой вещи и въ каждомъ явленіи добро и зло; но совсѣмъ не въ его духѣ искать соединеніе добра и зла въ Первосущности. Первосущность должна была поглотить зло, но зло не есть часть Первосущности. Яковъ Бёме ищетъ Первооснову міра; но самъ міръ возникъ благодаря Первоосновѣ изъ безосновности (Ungrund). „Внѣшній міръ не есть Богъ и не будетъ Богомъ никогда, онъ—то, въ чемъ Богъ раскрываетъ себя... Когда говорятъ: Богъ есть все, Богъ есть и Небо и Земля, а также и внѣшній міръ, то это правда, ибо въ Немъ и изъ Него происходитъ все. Но что мнѣ изъ такой рѣчи, которая не есть религія“?

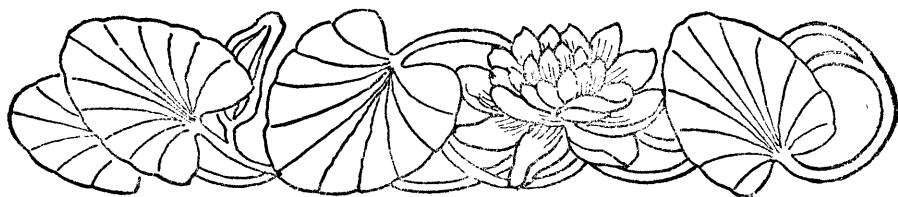
Съ подобнымъ воззрѣніемъ на заднемъ планѣ строилъ Бёме всѣ свои представленія относительно сущности всего міра, причемъ закономѣрный міръ возникалъ у него постепенно — изъ первоначальной безосновности (Ungrund). Въ семи естественныхъ образахъ строился этотъ міръ. Въ темной терпкости пріобрѣтаетъ Первосущность свой образъ, безмолвно и неподвижно замкнувшись въ себѣ. Символомъ Соли объясняетъ Бёме эту терпкость. Такими опредѣленіями онъ приближается къ Парацельсу, который беретъ у химическихъ процессовъ имена для обозначенія явленій природы **). Благодаря поглощенію своей противоположности вступаетъ первый естественный образъ (природы) въ форму второго; терпкое неподвижное получаетъ движеніе; сила и жизнь вливаются въ него. Ртуть является символомъ для этого второго образа. Въ борьбѣ покоя и движенія, смерти и жизни раскры-

*) Ungrunde.

***) См. конецъ статьи о Парацельсѣ въ № 10 „Вѣстн. Теософ.“.

вается третій образъ природы (сѣра). Эта внутри себя борящаяся жизнь раскрывается для себя; она живетъ отнынѣ не внѣшней борьбой своихъ членовъ; ея сущность пронизывается какъ все освѣщающей молніей (огонь). Этотъ четвертый образъ природы поднимается къ пятому, къ заключенной въ себѣ самой живой борьбѣ частей (вода). На этой ступени появляется внутренняя терпкость и безмолвіе, какъ на первой ступени; только это не абсолютный покой, не безмолвіе внутреннихъ противоположностей, но внутреннее движеніе противоположностей. Здѣсь заключается не покойное, но подвижное, воспламененное огненной молніей четвертой ступени. На шестой ступени Первосущность сознаетъ себя самою какъ эту внутреннюю жизнь; она воспринимаетъ себя черезъ посредство органовъ чувствъ. Этимъ шестымъ образомъ природы являются одаренныя чувствомъ живыя существа. Яковъ Бёме называетъ ихъ „звукъ“ и ставитъ такимъ образомъ чувственное воспріятіе звука символомъ чувственного воспріятія вообще. Седьмымъ образомъ природы является поднимающийся на основѣ своихъ чувственныхъ воспріятій Духъ (Мудрость). Онъ снова находитъ себя внутри строящагося на безосновности, изъ гармоніи и дисгармоніи образующагося міра, какъ свое я, какъ первопричину всего, „Святой Духъ вноситъ отблескъ царственнаго величія въ сущность, въ которой Божественность стоитъ раскрытой“.

Съ такими представленіями Яковъ Бёме ищетъ обосновать тотъ міръ, который, по воззрѣніямъ его времени, онъ считалъ реальнымъ. Дѣйствительностью для него являлось все то, что признавалось наукой его времени и Библіей. Большая разница между способомъ его воспріятія и признаваемой имъ дѣйствительностью. Способъ этотъ можно отнести и къ совершенно иной дѣйствительности, и это естественно для Якова Бёме, который могъ бы такъ же успѣшно жить и на рубежѣ XIX и XX столѣтій. Только въ этомъ случаѣ его способъ представленія проникалъ бы не въ библейское шестидневное Твореніе и не въ борьбу между ангелами и дьяволомъ, а въ геологическія утвержденія Ляйеля и въ факты „естественной исторіи творенія“ Геккеля. Кто проникъ въ духъ писаній Якова Бёме, тотъ неминуемо долженъ прійти къ такому выводу. Главнѣйшія произведенія Якова Бёме слѣдующія: *„Восходящая утренняя заря“*. *„Три Начала Божественной жизни или о троичной жизни человека“*. *Signatura Rerum* или *о рожденіи и объ отличіяхъ всѣхъ существъ“*. *Mysterium Magnum*.



Мистики.

Д-ра Р. Штейнера.

Джордано Бруно и Ангелусъ Силезіусъ.

Въ первой четверти XVI столѣтія естественно-научный геній Николая Коперника (1473—1543) выступаетъ съ такой системой мысли, которая заставляетъ людей послѣдующаго періода смотрѣть на звѣздное небо съ совершенно иными представленіями, чѣмъ смотрѣли ихъ предки въ древности и въ средніе вѣка. Для послѣднихъ земля была ихъ неподвижной обителью въ центрѣ вселенной. Созвѣздія же были для нихъ Сущностями, совершенными по своей природѣ, такъ какъ ихъ движеніе было кругообразно, а кругъ являлся тогда символомъ совершенства. Во всемъ, что небесныя созвѣздія говорили человѣческимъ чувствамъ, усматривалось нѣчто высшее, нѣчто духовное. Одну рѣчь вели съ человѣкомъ предметы и явленія земли; другую рѣчь—сіяющія свѣтила, появившіяся въ чистомъ эфирѣ по ту сторону луны и казавшіяся одухотворенными обитателями пространства. Уже Николай Кузанскій составилъ для себя иныя понятія о небесныхъ пространствахъ *).

Благодаря Копернику, земля преобразилась для людей въ планету, родственную всѣмъ остальнымъ небеснымъ тѣламъ, въ созвѣздіе, подлежащее такимъ же законамъ движенія. И вся разница, которой отнынѣ земля отличалась отъ остальной вселенной, сводилась въ сознаніи человѣка къ тому, что она представляетъ собой мѣсто его обитанія. Онъ былъ принужденъ мыслить явленія, происходящія на его землѣ, такъ же, какъ и явленія остальной

*) См. первую страницу главы о Николаѣ Кузанскомъ въ „Вѣстникѣ Теософій“. № 7—8. 1910 г.

вселенной. И, благодаря этому, міръ его сознанія расширился до самыхъ отдаленныхъ предѣловъ. Онъ былъ принужденъ все, достигающее до его зрѣнія, признать за такой же чувственный міръ, какъ и міръ, окружающій его на землѣ. И онъ уже не могъ болѣе искать въ пространствахъ ээира присутствія Духа посредствомъ тѣхъ же орудій, какими познается чувственный міръ.

Съ этимъ расширеннымъ сознаніемъ долженъ былъ впредь считаться каждый, стремившійся къ высшему познанію. Въ прежнія времена мыслящій человѣческій духъ стоялъ передъ иной дѣйствительностью. Теперь же передъ нимъ была поставлена новая задача. Теперь изнутри человѣка могли говорить не одни лишь предметы этой земли. Его внутренній міръ долженъ былъ обнять духовную суть всей чувственной вселенной, которая всюду одинаковымъ образомъ наполняетъ міровое пространство.

Передъ такой задачей стоялъ мыслитель изъ Нолы, Джордано Бруно (1548—1600). Къ тому времени орудія человѣческихъ чувствъ завоевали вселенную; приходилось разыскивать духовное уже внѣ космическаго пространства. Такимъ образомъ, человѣческая мысль была какъ бы принуждена искать духовное лишь тамъ, гдѣ, на основаніи глубокихъ внутреннихъ переживаній искали его тѣ мыслители, рядъ которыхъ только что прошелъ передъ нашими глазами. Эти мыслители творили *изъ себя* такое міросозерцаніе, къ которому позднѣе всѣ люди были приведены подвинувшимися естественными науками. То солнце, лучи котораго должны были освѣтить новое воззрѣніе на природу, для нихъ было все еще скрыто за горизонтомъ; но свѣтъ этого солнца уже появляется, подобно утренней зарѣ, въ такое время, когда пониманіе самой природы оставалось все еще подъ покровомъ ночного мрака.

Въ XIV столѣтіи естествознаніе перевело небесныя тѣла въ область чувственнаго міра, къ которому они дѣйствительно и принадлежать; до конца XIX столѣтія, наука продолжала во всѣхъ явленіяхъ растительной, животной и человѣческой жизни видѣть явленія чувственнаго порядка. Ни въ высотѣ ээира, ни въ эволюціи живыхъ существъ, наука не искала ничего иного, кромѣ матеріально-чувственныхъ процессовъ. Какъ въ XVI вѣкѣ мыслитель долженъ былъ говорить: „земля есть такая же планета, какъ и другія планеты, подчиненныя тѣмъ же законамъ, какимъ подчиняются и онѣ“, такъ же долженъ былъ мыслитель XIX вѣка говорить: „каково бы ни было происхожденіе и будущее человѣка, для антропологии онъ не болѣе какъ млекопитающее, у кото-

раго организція, потребности и болѣзни отличаются необыкновенной сложностью, а мозгъ, съ его удивительными способностями, достигаетъ высочайшей степени развитія *).

Съ такой установленной естественными науками точки зрѣнія не можетъ уже болѣе происходить смѣшенія духовнаго и чувственнаго. Достигшее высокаго развитія естествознаніе не допускаетъ исканія въ природѣ духа по матеріальнымъ линиямъ; такое исканіе становится столь же невозможнымъ, какъ для здороваго мышленія невозможно искать причины передвиженія часовой стрѣлки не въ механическихъ законахъ (въ этомъ Духъ неорганической природы), а въ какомъ-то особенномъ демонѣ, производящемъ перестановку стрѣлокъ. Съ полнымъ правомъ долженъ былъ Эрнстъ Геккель отвергнуть грубыя представленія матеріализованнаго Бога, недопустимаго для естествоиспытателя. Въ высшихъ и болѣе отвлеченныхъ формахъ тѣлесное явленіе отвергается, и Богъ почитается какъ чистый Духъ безъ тѣла. „Богъ есть Духъ, и кто ему поклоняется, долженъ поклоняться ему въ духъ и истинѣ“. И, тѣмъ не менѣе, душевная дѣятельность этого чистаго Духа остается совершенно тою же, какъ и дѣятельность очеловѣченнаго личнаго Бога. Въ дѣйствительности, этотъ *не* матеріальный Духъ мыслится не безтѣлеснымъ, а невидимымъ, газообразнымъ. Такимъ образомъ, мы получаемъ парадоксальное представленіе о Богѣ, какъ о газообразномъ позвоночномъ **). Въ дѣйствительности, чувственно-реальное бытіе духа можетъ быть установлено лишь тамъ, гдѣ непосредственный чувственный опытъ раскрываетъ присутствіе духовнаго начала. Превосходный мыслитель, Б. Карнери, сказалъ: „Утвержденіе, что нѣтъ матеріи безъ духа и духа безъ матеріи, заставило бы насъ распространить тотъ же вопросъ и на растеніе, и даже на первую попавшуюся каменную глыбу, которая едва ли представляетъ что-либо въ пользу этого коррелятивнаго понятія“ ***). Духовныя явленія, какъ факты, суть лишь результаты различныхъ дѣятельностей организма; и міровой Духъ присутствуетъ въ мірѣ не матеріальнымъ образомъ, а только духовнымъ образомъ. Душа человѣка есть сумма явленій, въ которой Духъ является наиболѣе непосредственнымъ образомъ какъ *дѣйствительность*. Но въ видѣ такой души, Духъ проявляется *только* въ человѣкѣ. И если кто

*) Paul Topinard: Anthropologie, Leipzig. 1888, S. 528.

***) Häckel, Welträtsel. S. 333.

****) B. Carneri, *Empfindung und Bewusstsein*, S. 15.

представляетъ себѣ Духа не только въ видѣ человѣческой души, но и въ видѣ иныхъ душъ, принадлежащихъ инымъ земнымъ существамъ, тотъ не понимаетъ что такое Духъ и совершаетъ великій грѣхъ противъ него. Кто это дѣлаетъ, доказываетъ одно: что онъ самъ никогда не переживалъ присутствія въ себѣ духа и знаетъ въ себѣ только одну жизнь души, этого внѣшняго проводника Духа. А это равняется тому, какъ если бы нарисованный карандашомъ кругъ принять за настоящій, математически-идеальный кругъ. Кто не переживаетъ внутри себя ничего иного, кромѣ *душевной* формы духа, тотъ чувствуетъ себя принужденнымъ одарять такой же душевной формой и внѣчеловѣческой міръ, чтобы не останавливаться на ступени грубо-чувственной матеріальности. Въмѣсто того, чтобы мыслить Первопричину вселенной какъ Духъ, онъ мыслить ее какъ Міровую Душу и признаетъ всеобщее одухотвореніе природы.

Джордано Бруно, на котораго новое Коперниковское міросозерцаніе оказало свое вліяніе, не могъ понимать присутствіе Духа въ мірѣ, изъ котораго этотъ Духъ былъ такъ долго изгоняемъ, иначе, какъ въ видѣ *Мировой Души*. Если бы глубже проникнуть въ произведенія Бруно, въ особенности въ его глубокомысленную книгу „о Причинѣ, Началѣ и Единомъ“, получается впечатлѣніе, что онъ мыслилъ всѣ вещи одушевленными, хотя и въ различной степени. Онъ еще не переживалъ Духа внутри себя, поэтому онъ и представляется ему въ видѣ человѣческой души. Когда онъ говоритъ о Духѣ, онъ понимаетъ его именно такимъ образомъ. „Мировой Разумъ есть наиболѣе внутренняя, дѣйствительная и существенная способность и потенциальная часть Мировой Души; онъ есть та тождественность, которая наполняетъ великое Цѣлое, освѣщаетъ вселенную и направляетъ природу, чтобы она производила свои виды такими, какими они должны быть“. Хотя въ этихъ словахъ Духъ изображается не какъ „газообразное позвоночное“, но все же какъ существо, сходное съ человѣческой душой. „Какъ бы ничтоженъ и малъ ни былъ тотъ или другой предметъ, онъ заключаетъ въ себѣ частицу духовной субстанции, которая, какъ только имѣется для того субстратъ, неизмѣнно стремится стать растеніемъ, или животнымъ, или инымъ организованнымъ тѣломъ, которое носитъ обыкновенно названіе одушевленнаго. Ибо Духъ находится во всѣхъ вещахъ и не существуетъ ни единого малѣйшаго тѣльца, которое было бы лишено способности стать одушевленнымъ“. Именно благодаря тому, что Джордано Бруно не переживалъ въ себѣ Духа опытнымъ обра-

зомъ, могъ онъ смѣшивать жизнь Духа съ внѣшними механическими процессами, посредствомъ которыхъ Раймондъ Луллуй (1235—1315) въ своемъ произведеніи „Великое Искусство“ считалъ возможнымъ раскрыть тайны Духа. Новѣйшій философъ Францъ Брендано описываетъ это великое искусство такъ: „на концентрическихъ, по одиночкѣ вращающихся кругахъ, были начертаны понятія, и затѣмъ изъ нихъ, путемъ вращенія, производились разнообразнѣйшія комбинаціи“. То, что при вращеніи случайно складывалось, то служило поводомъ для сужденія о высочайшихъ истинахъ. И Джордано Бруно, въ теченіе своихъ многочисленныхъ передвиженій черезъ Европу, выступалъ въ различныхъ университетахъ какъ учитель этого „Великаго Искусства“. Онъ обладалъ достаточнымъ мужествомъ, чтобы мыслить небесныя созвѣздія какъ міры, совершенно аналогичныя нашей землѣ; естественно-научную точку зрѣнія онъ примѣнялъ также и къ землѣ; онъ уже не мыслилъ міровыя тѣла въ видѣ *тѣлесныхъ* Духовъ, но онъ все же представлялъ ихъ себѣ, какъ *душевные* Духи. Нужно отдать справедливость тому человѣку, который мыслить настолько необычно, что католическая церковь заставила его расплатиться за это смертью. Было огромнымъ шагомъ впередъ ввести, такъ сказать, все небесное пространство въ область того же міросозерцанія, которое до тѣхъ поръ относилось только къ однѣмъ земнымъ вещамъ, хотя бы Бруно при этомъ и надѣлялъ чувственное душевными свойствами.



Личностью, соединившей въ большой душевной гармоніи все то, что подготовили Таулеръ, Вейгель, Яковъ Бѣме и другіе, является Іоганъ Шеффлеръ, называемый Ангелусъ Силезіусъ (1624—1677). Какъ бы въ одномъ духовномъ фокусѣ соединенными и яркимъ свѣтомъ сияющими являются идеи названныхъ мыслителей въ его книгѣ *Cherubinischer Wandersmann. Geistreiche Sinn--und Schlussreime*. И все, что Ангелусъ Силезіусъ высказываетъ, является такимъ непосредственнымъ откровеніемъ его личности, что кажется, будто для этого человѣка было особымъ предопредѣленіемъ воплотить въ своемъ личномъ образѣ всю полноту ихъ соединенной мудрости. Понятная и выразительная форма, въ которой у него появляется эта мудрость, происходитъ и потому, что онъ ее облакаетъ въ изреченія, поразительныя по своей

художественной формѣ. Онъ поднимается, подобно окрыленному духу, надъ всѣмъ земнымъ бытіемъ; и все, что онъ высказываетъ, подобно дуновенію изъ иного міра, свободнаго отъ всѣхъ грубыхъ и нечистыхъ примѣсей, изъ которыхъ человѣческая мудрость выдѣляется лишь постепенно и съ большимъ трудомъ.

Познающимъ въ смыслѣ Ангелуса Силезіуса можетъ быть лишь тотъ, у кого раскрылось зрѣніе для всего, какъ единаго цѣлаго; въ истинномъ смыслѣ видитъ его лишь тотъ, кто чувствуетъ дѣятельную руку этого великаго цѣлаго: „Богъ является во мнѣ огнемъ, а я въ немъ свѣченіемъ: не сопричастны ли мы другъ другу самымъ тѣснымъ образомъ?“—„Я столь же богатъ, какъ и Богъ; нѣтъ ни единой пылинки, которую бы я—вѣрь мнѣ, человѣкъ—не имѣлъ бы съ нимъ сообща“.—„Богъ любитъ меня болѣе, чѣмъ себя; и если я люблю его болѣе чѣмъ себя, то я отдаю ему столько же, сколько онъ отдаетъ мнѣ изъ себя“.—„Птица паритъ въ воздухѣ, камень покоится на землѣ, въ водѣ живетъ рыба, а мой духъ въ рукѣ Божіей“.—„Родился ты изъ Бога,—Богъ расцвѣтаетъ въ тебѣ; и божественность его дѣлается твоимъ сокомъ и твоей красотой“.—„Остановись, куда бѣжишь ты? Небо въ тебѣ: будешь ты искать Бога въ другомъ мѣстѣ, ты не найдешь его никогда“.

Для того, кто чувствуетъ себя такимъ образомъ въ единеніи со всѣмъ сущимъ, кончается всякое раздѣленіе между нимъ и другимъ существомъ; онъ уже перестаетъ чувствовать себя какъ единичный индивидуумъ; онъ начинаетъ чувствовать все, что въ немъ, частью міра, а свою собственную сущность—какъ всю міровую полноту. „Не міръ держитъ тебя; ты самъ тотъ міръ, который держитъ тебя заключеннымъ въ себѣ и съ собою“.—„Человѣкъ не овладѣетъ полнымъ блаженствомъ, пока Единство не поглотитъ различія“. „Человѣкъ заключаетъ въ себѣ всякую вещь: если же ему чего-либо не хватаетъ—воистину онъ самъ не знаетъ своего богатства“. Какъ существо чувственное, человѣкъ является единицей между другими единицами, и его органы чувствъ приносятъ его земной индивидуальности чувственныя вѣсти относительно всего, внѣ его заключеннаго во времени и пространствѣ; но если въ человѣкѣ начинаетъ говорить Духъ, тогда нѣтъ уже ни внѣшняго, ни внутренняго. Для Духа нѣтъ ни „здѣсь“, ни „тамъ“, ни „ранѣе“, ни „позднѣе“: время и пространство исчезаютъ въ истинномъ представленіи единаго Духа. Лишь пока человѣкъ мыслитъ какъ индивидуумъ, онъ представляетъ себя здѣсь,

а другого — тамъ; и только пока онъ взираетъ какъ индивидуумъ, одно является для него прежде, а другое позднѣе. „Человѣкъ, поскольку твой духъ паритъ надъ мѣстностію и временемъ, можешь ты взирать своимъ взоромъ въ вѣчность“. „Я самъ есмь вѣчность, когда покидаю время и соединяю себя съ Богомъ, а Бога съ собою“. „Та роза, которую видитъ твое внѣшнее око, цвѣла уже отъ вѣка въ Богѣ“. „Помѣсти себя въ срединную точку, и ты увидишь все сразу, что происходитъ теперь, и тогда, и здѣсь, и на небесахъ“. „Пока внутри тебя, о другъ, еще есть пространство и время, ты не можешь схватить ни Бога, ни вѣчности“. „Когда человѣкъ отходитъ отъ многообразія и возвращается къ Богу, тогда приходитъ онъ къ единству“. Такой внутренней жизнью достигается та высота, на которой человѣкъ поднимается надъ своимъ индивидуальнымъ я и уничтожаетъ всякое противоположеніе между міромъ и собою. Тогда начинается для него высшая жизнь; подобно смерти всего стараго и воскресенія въ новую жизнь является для него то внутреннее переживаніе, которое овладѣваетъ имъ. „Когда ты поднимаешься надъ собою и предоставляешь Богу распоряжаться, тогда начинаетъ совершаться въ твоёмъ духѣ вознесеніе“. „Тѣло должно возвышаться въ духѣ, а духъ подниматься въ Богѣ; пока ты въ немъ, о человѣкъ, твоя жизнь будетъ вѣчнымъ блаженствомъ“. „Поскольку мое собственное я во мнѣ голодаетъ и уменьшается, постольку Божіе Я прибываетъ во мнѣ въ силѣ“. Исходя изъ такой точки зрѣнія, человѣкъ познаетъ свое собственное значеніе и значеніе всѣхъ вещей въ царствѣ вѣчной необходимости. Вселенское Все является ему непосредственно какъ божественный Духъ. Мысль о божественномъ Духѣ, могущимъ имѣть бытіе надъ вещами и рядомъ съ ними, исчезаетъ, какъ побѣжденная иллюзія. Этотъ божественный Духъ является до такой степени вылившимся въ предметы вселенной, такъ существенно соединеннымъ съ ними въ одно цѣлое, что онъ становится уже невысказуемымъ, если извлечь изъ него хотя бы единое звено. „Нѣтъ ничего кромѣ Меня и Тебя; и если бы насъ двоихъ не было, Богъ былъ бы не Богъ и небеса не могли бы стоять незыблемо“. Человѣкъ чувствуетъ себя необходимымъ звеномъ въ міровой цѣпи. Его дѣятельность перестаетъ быть произвольной, двигаемой личнымъ хотѣніемъ. Все, что онъ дѣлаетъ, необходимо въ міровой цѣпи, которая бы распалась, если бы изъ нея выпала его дѣятельность. „Богъ не можетъ сдѣлать безъ меня даже ничтожнаго червячка: не будетъ меня въ его державѣ, и червячекъ немедленно долженъ сгинуть“. „Я знаю,

что безъ меня Богъ не проживеть и секунды: превращусь я въ ничто, тогда и его духъ превратится въ ничто“. Только на такой высотѣ начинается видѣть человѣкъ всѣ вещи въ ихъ истинной сущности. Ему уже нѣтъ нужды всему, вплоть до мельчайшаго и грубо чувственного, придавать извнѣ, духовную сущность, ибо, каково бы ни было это мельчайшее во всей своей малости и матеріальности, оно все же членъ въ великомъ цѣломъ: „Нѣтъ пылинки слишкомъ презрѣнной, нѣтъ частички слишкомъ ничтожной: мудрецъ можетъ и въ нихъ видѣть Бога во всемъ великолѣпіи“. „Въ маломъ горчичномъ зернѣ, если ты только сумѣешь понять, найдешь ты образъ и высшихъ всѣхъ, и низшихъ всѣхъ вещей“. На этой высотѣ человѣкъ чувствуетъ себя свободнымъ, ибо насиліе бываетъ только тогда, когда оно дѣйствуетъ извнѣ. Когда же все внѣшнее влилось во внутренній міръ, когда противоположеніе между „я и міръ внѣ меня“, „внѣшнее и внутреннее“, „природа и духъ“ уже не существуетъ, тогда все, побуждающее къ дѣйствию, человѣкъ признаетъ уже какъ свое собственное побужденіе. „Ввергни меня—съ какою силою хочешь—въ тысячу желѣзныхъ оковъ, я все же останусь свободнымъ и незакованнымъ“. „Когда умираетъ моя личная воля, тогда Богу остается дѣлать то, что я хочу: я самъ предписываю Ему и начертаніе, и цѣль“. И тогда для человѣка прекращаются всѣ исходящія извнѣ нравственныя нормы; человѣкъ становится самъ для себя и мѣриломъ и цѣлью. Онъ не подчиненъ никакому закону, ибо и самъ законъ становится *его* сущностью. „Для злого лишь—законъ; не будь никакихъ заповѣдей, праведные все же сохранили бы любовь и къ Богу и къ ближнему“. На высшей ступени сознанія человѣкъ дѣйствительно обрѣтаетъ *невинность природы*. Онъ совершаетъ задачи, поставленныя передъ нимъ, съ чувствомъ вѣчно необходимости. Онъ говоритъ себѣ: въ силу этой же желѣзной необходимости тебѣ предоставлено изъять изъ этой необходимости то звено, которое выпало на *твою* долю. „Люди, учитесь же отъ полевыхъ цвѣтовъ: какъ можно угодить Богу и все же быть прекрасными“. „У розы нѣтъ „зачѣмъ“ и „почему“; она цвѣтетъ, потому что способна цвѣсти: она не думаетъ о себѣ и не спрашиваетъ видятъ ее, или не видятъ“. Поднявшійся на высшую ступень человѣкъ ощущаетъ въ себѣ вѣчное, необходимое стремленіе великаго Цѣлага такъ же, какъ его ощущаетъ полевой цвѣтокъ. Онъ дѣйствуетъ такъ же, какъ цвѣтетъ полевой цвѣтокъ. Чувство своей нравственной отвѣтственности растетъ въ немъ при этомъ до неизмѣримыхъ размѣровъ. Ибо все то, что онъ

могъ бы свершить и не свершилъ, отнимается отъ великаго Цѣлаго, убиваетъ это Цѣлое, насколько это зависитъ отъ него. „Что значитъ *не грѣшить*? Нечего объ этомъ долго спрашивать; иди, и тебѣ скажутъ о томъ нѣмые цвѣты на лугу“. „Все должно подлечь закланію; если ты не сдѣлаешь этого ради Господа, съ тобой—ради Врага—сдѣлаетъ то же самое вѣчная смерть“.

Переводъ съ нѣмецкаго Е. П.



Нѣкоторыя изъ колебаній духовнаго міра мы чувствуемъ, нѣкоторыя еще не дошли до насъ, но они идутъ, какъ идетъ свѣтъ отъ звѣзды еще невидимой для нашего глаза.

Законъ, который мы познаемъ въ насъ самихъ, какъ законъ нашей жизни, есть тотъ самый законъ, по которому совершаются всѣ внѣшнія явленія міра, но съ той разницей, что мы въ себѣ познаемъ этотъ законъ, какъ то, что мы сами должны совершить.

Ложное знаніе нашего времени принимаетъ, что мы знаемъ то, чего не можемъ знать, и не знаемъ того, что мы можемъ знать. То, что несомнѣнно извѣстно человѣку — его разумное сознаніе, кажется ему непознаваемымъ, потому что оно не просто, а то, что несомнѣнно непостижимо для него, безграничное и вѣчное вещество,—то и кажется ему познаваемымъ, потому что оно по отдаленію своему отъ него кажется ему просто. Вѣдь какъ разъ наоборотъ.

Все, что вноситъ единеніе между людьми, есть благо и красота; все, что ихъ разъединяетъ — зло и уродство. Всѣ люди знаютъ эту истину. Она запечатлѣна въ нашемъ сердцѣ.

(Мысли Льва Николаевича Толстого).