

Рудольф Штейнер

**Бхагавад Гита и Послания
Апостола Павла**

**Пять докладов, прочитанных в Кельне
с 28 декабря 1912 по 01 января 1913 года**

GA 142

«Духовное познание»

Калуга, 1993

Предлагаемый цикл докладов был прочитан в связи с основанием Антропософского

Общества. В нем отчетливо виден рубеж, отделяющий теософское движение, предлагавшее древние ясновидческие, по преимуществу восточно ориентированные знания, от движения антропософского, иными словами эзотерического христианства.

Рудольф Штайнер показал в этих докладах, что именно христианство, и прежде всего Послания апостола Павла проливают свет и позволяют понять удивительную восточную поэму Бхагавадгиту, чудесный плод трех основных духовных течений Востока: Вед, философии санкхья и йоги, и что Послания Павла в свою очередь являются собой зерно будущего расцвета, предстоящей ступени развития человечества.

На русском языке издается впервые.

СОДЕРЖАНИЕ

Первый доклад, Кельн, 28 декабря 1912

Три тысячелетия, несущие печать эллинизма. Явление восточной мудрости в 19 столетии. Мнение Вильгельма фон Гумбольдта. Обзор трех духовных течений в Бхагавадгите: Веды, санкхья и йога; обновленная форма этих течений в современной духовной науке; их преобразование благодаря христианству и Павлу.

Второй доклад, Кельн, 29 декабря 1912

Основы познания Бхагавадгиты. Система санкхьи: ступени пракрити; пуруша; три гуны, их отзвук у Аристотеля и их новое проявление в учении о цвете Гете. Задача йоги: обретение потерянной духовности посредством упражнений благоговения. Бхагавадгита как поэма и учение переходного времени.

Третий доклад, Кельн, 30 декабря 1912

Воздействие мировоззрения на душу и судьбу человека. «Сверхличностная» величественность Бхагавадгиты; личностная окрашенность Посланий Павла. Сущность Кришны и его учения. Одиннадцатая песнь Бхагавадгиты.

Четвертый доклад, Кельн, 31 декабря 1912

Бхагавадгита как прекрасный плод прошлого, Послания Павла как зерно будущего развития. Поворот времен в деянии Кришны. Переход на высшую ступень развития благодаря импульсу Христа: охват душевного изнутри и борьба с Люцифером и Ариманом.

Пятый доклад, Кельн, 1 января 1913

Кришна обращается к отдельному человеку, импульс Христа обращен ко всему человечеству. Слова Павла о совместном действии различных духовных даров в общине и о любви. Бегство индийской философии от майи. Поиск христианством духовности мира как Божественного Творения. Сущность и деяния Христа; Кришна как Его сияние. Путь к примирению человека с миром

через самовоспитание и самопознание.

Примечания к данному изданию

ПЕРВЫЙ ДОКЛАД

Кельн, 28 декабря 1912

Мы пребываем сейчас некоторым образом в начальной точке основания Антропософского Общества в узком смысле слова, и именно поэтому у нас есть повод снова вспомнить о важности и значении нашего дела. Хотя то, чем хочет стать Антропософское Общество для новой культуры, вовсе не должно быть принципиально иным, нежели то, чем мы здесь в наших кругах всегда занимались как теософией. Присоединение же нового имени может, наверное, напомнить нашим душам о той серьезности и о том достоинстве, с которыми мы стремимся работать внутри нашего духовного течения. Исходя из этого, и выбрана тема настоящего цикла докладов. В начале нашего антропософского дела нам хочется обсудить тему, способную с разных сторон указать на важность и значительность нашего духовного течения для современной культурной жизни.

Быть может, кого-то удивило сопоставление двух духовных течений, на первый взгляд столь далеко отстоящих друг от друга. Они нашли свое выражение с одной стороны в великой восточной поэме Бхагавадгите, а с другой стороны в Посланиях того, кто имеет такое близкое отношение к основанию христианства - апостола Павла. Близость этих духовных течений мы лучше поймем, если сегодня, в качестве введения, укажем в нашей современной действительности с одной стороны на то, что связано с великой поэмой Бхагавадгита, а с другой стороны покажем, как проявляется сегодня то, начало чему было положено при основании христианства: течение Павла.

В духовной жизни нашего времени многое стало иным, нежели оно было еще сравнительно недавно, и именно это отличие духовной жизни современности от духовной жизни совсем недавнего прошлого вызывает необходимость чего-то такого, как теософское или антропософское духовное течение.

Подумаем о том, как человек еще сравнительно недалеко отстоящей от нас эпохи, поднимаясь до уровня духовной жизни своего времени, имел дело - я, собственно, уже упоминал об этом в базельском и мюнхенском циклах докладов - с тремя тысячелетиями: одним дохристианским и двумя, одно из которых еще не совсем завершилось, пронизанными и пропитанными христианским духовным течением. Что мог сказать себе человек, участвовавший в духовной жизни человека незадолго до того, как стало возможным говорить о правомочности теософского и антропософского духовных течений в том виде, как мы их понимаем сегодня? Он мог себе сказать: в современной действительности заключено, в сущности, только то, что может быть найдено самое большее в последнем тысячелетии, предшествовавшем христианскому летоисчислению. Ибо отдельные люди как личности начинают, так сказать, иметь значение для духовной жизни не ранее, как в этом последнем дохристианском тысячелетии. Ранее личности, индивидуальности еще не выделялись из того, что лежит в основе духовных течений - этот факт сильно и властно просвечивает нам из духовных течений прошлых времен.

Обратим свой взор на духовные течения, которые не могут быть в

том строгом смысле, как мы имели в виду выше, отнесены к последнему предхристианскому тысячелетию; обратимся к древне-египетскому или халдейско-вавилонскому духовным течениям; там мы видим, так сказать, объединенную духовную жизнь.

Примечательно, что впервые такое положение вещей, когда перед нашим взором вполне духовно-живо начинают выступать индивидуальности, наступает в греческой духовной жизни. Великие, могущественные учения, величественные прозрения в мировые дали встречаем мы в египетскую эпоху, в халдейско-вавилонскую эпоху; но лишь в Греции возникает такое положение вещей, что мы видим отдельных личностей: *Сократа* или *Перикла*, *Фидия*, *Платона*, *Аристотеля*.

Личность выступает как таковая.

В этом заключается особенность духовной жизни последних трех тысячелетий. Я подразумеваю тут не только значительных личностей, но тот отпечаток, который накладывает духовная жизнь на каждую отдельную индивидуальность, на каждую личность. В этих трёх тысячелетиях все дело, если можно так сказать, в личностях. И значение духовных течений в том, что личности имеют потребность участвовать в духовной жизни, находят благодаря духовным течениям внутреннее утешение, надежду, мир, внутреннее блаженство, внутреннюю уверенность.

Еще сравнительно совсем недавно историей могли интересоваться лишь постольку, поскольку она протекает от личности к личности; поэтому не могло быть и глубокого, проникновенного понимания того, что предшествовало трем последним тысячелетиям. С эллинизма начинается та история, которая была единственно доступна пониманию в еще недавнем прошлом, и затем на рубеже первого и второго тысячелетий вступает то, что приходит вслед за великой сущностью Христа Иисуса.

В первом тысячелетии выделяется принесенное эллинизмом. И этот вклад Греции выделяется своеобразно: у его истоков стоят мистерии. То, что проистекло из них - мы часто это подчеркивали - перешло к великим поэтам, философам, художникам во всех сферах. Ибо желая правильно понимать *Эсхила*, *Софокла*, *Эврипида*, мы должны искать источник понимания в том, что проистекало из мистерий. Хотим ли мы постичь *Сократа*, *Платона*, *Аристотеля*, мы должны искать истоки их философии в мистериях. Тем более, если говорить о таких выдающихся явлениях, как *Гераклит*. Вы можете увидеть из моей книги «Христианство как мистический факт..», что он всецело пребывает на почве мистерий.

Затем мы видим, как в следующем тысячелетии в духовное развитие вливается импульс Христа, и мы видим в этом тысячелетии, как импульс Христа, так сказать, постепенно воспринимает принесенное Грецией, соединяется с ним. Все второе тысячелетие протекает так, что могущественный импульс Христа соединяется с тем, что перешло из Греции в живой традиции, в самой жизни. Мы видим, таким образом, как очень медленно и постепенно греческая мудрость, греческое чувство, греческое искусство соединяются с импульсом Христа. Таков ход второго тысячелетия.

Затем начинается третье тысячелетие культуры личности. Мы видим в этом третьем тысячелетии, что действие эллинизма

становится иным. Мы замечаем это, когда обращаемся к таким художникам, как Рафаэль, Микельанджело, Леонардо да Винчи. Эллинизм в третьем тысячелетии сосуществует с христианством иначе, чем в культуре второго тысячелетия. Не как некий исторический факт, не как нечто внешнее, каким мог наблюдать, воспринимать эллинизм человек во втором тысячелетии; в третьем тысячелетии люди должны непосредственно обратиться к эллинизму. Мы видим, как Леонардо да Винчи, Микельанджело и Рафаэль позволяют воздействовать на себя великим, вновь выступившим творениям искусства, как эллинизм воспринимается все более и более сознательно. Бессознательно принимался он во втором тысячелетии, все более и более сознательно воспринимается он в третьем тысячелетии.

Мы видим, как этот эллинизм сознательно принимается мировоззрением, например, философа Фомы Аквинского, как он вынужден то, что проистекает из христианской философии, связать с философией Аристотеля. Здесь эллинизм принимается осознанно, так, что здесь сливаются эллинизм и христианство в философской форме, также как у Рафаэля, Микельанджело и Леонардо они сливались в художественной форме. Эта же тенденция проникает еще дальше и глубже в духовную жизнь, когда у Джордано Бруно, у Галилея возникает известное религиозное противостояние. Несмотря на это, мы замечаем, что вновь повсюду всплывают греческие идеи и понятия, особенно относящиеся к естествознанию - сознательное впитывание эллинизма!

Но все это уходит в прошлое не дальше эллинизма. Во всех душах, не только ученых и высокообразованных людей, но во всех душах, вплоть до самых простых людей, живет духовная жизнь, в которой осознанно сливаются эллинизм и христианство. От университета и вплоть до крестьянской хижинки вместе с понятиями воспринимаются греческие и христианские представления.

Затем в 19 столетии наступает нечто особенное, нечто такое, облик и воплощение чему призвана дать лишь теософия или антропософия. И мы встречаем тут явление, показывающее, что разыгрывается нечто могущественное.

Когда впервые в Европе стала известна чудесная поэма Бхагавадгита, величием этой поэмы, ее глубокомысленным содержанием пленяются значительные личности. Не следует забывать, что такой глубокий дух, как Вильгельм Гумбольдт, познакомившись с поэмой, мог сказать, что Бхагавадгита - это глубочайшее философское сочинение из всех, какие ему известны. И прекрасно его выражение, что стоило доживать до такой старости, чтобы узнать Бхагавадгиту, великую духовную песнь, звучащую из священной восточной древности.

И как прекрасно, что в 19 столетии медленно, пусть пока и не захватывая широкие круги, именно от Бхагавадгиты излилось многое из восточной древности. Ибо Бхагавадгита отличается от других произведений, оставшихся от древнего Востока. Другие произведения всегда передают нам восточный образ мыслей и чувств с определенной точки зрения. В Бхагавадгите уже выступает нечто, о чем мы можем сказать: это слияние всех различных направлений и

точек зрения восточного мышления, восприятия и чувства. Вот что важно в Бхагавадгите.

Обратимся к древней Индии. Мы находим там прежде всего, если отбросить несущественное, как из седой древности выступают три, так сказать, тонко различающиеся духовные течения. То духовное течение, которое встречается нам уже в перовых Ведах, и которое потом, в позднейших ведических произведениях, развивается дальше, является совершенно особенным духовным течением - мы сейчас охарактеризуем его - оно является, если можно так выразиться, односторонним, но вполне определенным духовным течением. Затем в философии санкхья мы встречаем второе духовное течение, опять-таки совершенно определенное духовное течение, и, наконец, в йоге выступает третий нюанс восточного духовного течения.

Таким образом, перед нами три важнейших восточных духовных течения: Веды, санкхья и йога. То, что предстает нам как система «Санкхья» Капилы, философия «Йоги» Патанджали и Веды это духовные течения с совершенно определенным оттенком каждое, духовные течения, которые благодаря этим нюансам в известной степени односторонни, но именно в своей односторонности они велики.

В Бхагавадгите мы имеем гармоническое слияние всех трех духовных течений. Что имела сказать философия Вед, мы находим это вновь светящим нам из Бхагавадгиты; что имела дать людям «Йога» Патанджали, мы опять находим это в Бхагавадгите; что имела дать «Санкхья» Капилы, это снова мы находим в Бхагавадгите. И все это предстает нам не как конгломерат, но так, что три члена сливаются в единый организм, словно они изначально сопринадлежали друг другу. В этом и заключается величие Бхагавадгиты, что она дает столь всеобъемлющее описание того, как восточная духовная жизнь питается, с одной стороны, из родника Вед, с другой стороны из философии «Санкхья» Капилы, а с третьей стороны из «Йоги» Патанджали.

Сначала кратко охарактеризуем, что может дать каждое из этих трех духовных течений в отдельности.

Течение Вед представляет собой в подлинном смысле философию единства, это самый спиритуальный монизм, какой только можно помыслить. Монизмом, спиритуальным монизмом является философия Вед, доработанная потом в Веданте. Если мы хотим понять философию Вед, мы должны, прежде всего, иметь в виду, что эта философия Вед исходит из того, что человек находит в самом себе то глубочайшее, что, собственно, и составляет его «Я», его «самость», а то, что он прежде охватывает в обыденной жизни, представляет собой лишь своего рода отпечаток, выражение этой его самости; она исходит также из того, что человек может развиваться, и его развитие все более и более выводит наружу из подоснов его души, из глубины его собственную самость.

Таким образом, в человеке покоится как бы дремлющим его высшее «Я», и это высшее «Я» - это не то, о котором непосредственно знает современный человек, но то, которое действует в нем, к которому он развивается. Когда однажды человек достигнет живущего в нем «Я», самости, тогда, согласно философии Вед, он узнает, что эта его самость едина с всеобъемлющей мировой самостью вообще, что он со своей

самостью не только покоится в этой всеобъемлющей самости, но он един с этой мировой самостью. И это единство с мировой самостью таково, что он относится к этой мировой самости двояким образом. Как физический вдох и выдох представляет себе ведантист отношение человеческого «Я» («атман») к мировому «Я» («брахман»). Подобно тому, как человек вдыхает и выдыхает, и как вовне есть общий воздух, а внутри частица этого воздуха, которую мы вдохнули, также существует вовне общая всеобъемлющая, во всем живущая и все пронизывающая самость, и она вдыхается, когда человек предается созерцанию духовной самости мира. Она вдыхается духовно с каждым ощущением, которое получают от этой самости. Она вдыхается со всем принимаемым в душу. Всякое познание, знание, мышление и ощущение представляют собой духовное дыхание. И то, что мы принимаем таким образом в свои души как частицу мировой самости, но что остается органически связанным с этой мировой самостью, это и есть атман, дыхание. По отношению к нам он подобен частице воздуха, которую мы вдыхаем и которую мы не можем отличить от остального воздуха. Таким образом, атман в нас, но он неотличим от того, что является вседейственной самостью мира. И как мы физически выдыхаем, так существует благоговение души, в котором она жертвенно и молитвенно направляет к этой самости все лучшее, что у нее есть. Это как бы духовный выдох. Атман и брахман как вдох и выдох позволяют нам соучаствовать во вседействующей мировой самости.

В Ведах нам предстает монистически-спиритуальная философия, которая в то же время представляет собой религию. Цветением и плодами ведантизма оказывается приносящее людям блаженство внутренне возвышенное и успокоительное ощущение единения с общей самостью, пронизывающей мир реальностью и деятельностью, с единой сущностью мира. С этой взаимосвязью человека и единого мира, с этим включением человека в великий спиритуальный космос имеет дело ведантизм, имеет дело - мы не можем сказать, что слово Вед - но сами Веда, как они даны, как они, по ведическим представлениям, выдохнуты всемогущим Единым Существом, как высочайший вид познания, могущий быть принятым человеческой душой.

С принятием слова Вед принимается лучшая часть вседейственной самости, достигается сознание связанности отдельной человеческой самости с этой вседейственной мировой самостью. То, что говорит Веда - это Слово Бога, творящее, вновь рождающееся в человеческом познании, соединяющее таким образом человеческое познание с творческим принципом, пронизывающим мир жизнью и деятельностью. Поэтому то, что написано в Ведах, почитается как Божественное Слово. Божественное Слово спиритуальным образом пришло в мир и заключено в книгах Вед. Тот, кто проникает в эти книги, участвует в творческом принципе мира.

Иначе обстоит дело с философией санкхья. В том виде, как она нам передана традицией, это нечто прямо противоположное учению о единстве. Желая философию санкхья с чем-нибудь сопоставить, мы могли бы сравнить ее с философией Лейбница. Философия санкхья это плюралистическая философия. Философия санкхья не сводит к

единому источнику отдельные, стоящие пред нами души - души людей и богов. Она рассматривает их как отдельные души, существ⁰⁰_{1F}вавшие, так сказать, извечно, или по крайней мере как души, начало которых нельзя искать в едином источнике. В философии санкхья мы встречаем плюрализм души. Отчетливо подчер⁰⁰_{1F}кивается самостоятельность каждой отдельной души, развивающейся в своем бытии и сущности, отъединенной от мира.

И плюрализму души противостоит то, что в философии санкхья называется элементом пракрити. Было бы неправильно обозначить этот элемент модным словом материя. Ибо это слово и понимается материалистически. Иначе понима⁰⁰_{1F}ется в философии санкхья то субстанциональное, что противостоит множественности душ, но кото⁰⁰_{1F}рое опять-таки не может быть сведено к единству.

Прежде всего перед нами встает множествен⁰⁰_{1F}ность душ и то, что можно назвать материальной основой, как бы пра-поток, во времени и про⁰⁰_{1F}странстве текущим через мир; из него души берут элементы для внешнего бытия. Души должны об⁰⁰_{1F}лекаться в этот материальный элемент, который нельзя отождествлять с элементом самих душ.

Таким образом, в философии санкхья мы встречаемся главным образом с этим материаль⁰⁰_{1F}ным элементом, который в ней старательно изу⁰⁰_{1F}чается. Философия санкхья обращает мало внимания на отдельные души. Отдельная душа принимается как нечто реально существующее, как нечто, что связано и соединено с материальной основой, и что внутри этой материальной основы облекается в различные формы и благодаря этому выявляется в различных формах. Душа облека⁰⁰_{1F}ется материальным элементом основы, который, как и отдельная душа, мыслится существующим извечно. Душевное выражает себя в этом основ⁰⁰_{1F}ном материальном элементе. Тем самым душевное принимает различные, формы. Изучение этих материальных форм и составляет главный предмет философии санкхья.

Прежде всего мы имеем, так сказать, первич⁰⁰_{1F}ную форму этого материального элемента, своего рода духовный пра-поток, в который душа погру⁰⁰_{1F}жается в первую очередь. Направляя свой взор на первоначальные стадии эволюции, мы видим недифференцированный материальный элемент и множественность душ, погружающихся в него для прохождения своей дальнейшей эволюции. Таким образом, первое, что, еще не выделяясь из единообразного пра-потока, является нам как форма, это сама спиритуальная субстанция, которая лежит у истоков эволюции.

Следующее, ближайшее, что выступает и во что душа может облечься уже индивидуально, это буддхи. Так что если мы помыслим душу, обле⁰⁰_{1F}ченную в субстанцию пра-потока, то проявление отдельной души не различается еще в общем вол⁰⁰_{1F}нующемся элементе пра-потока. Когда же душа облекается не только в это первичное бытие общего волнующегося потока, но и в то, что выступает как ближайшее, она может облечься в буддхи.

Третий формирующий элемент, благодаря ко⁰⁰_{1F}торому души могут становиться все более индивидуальными, это ахамкара. Это все более нисходящие образования пра-материи. Таким об⁰⁰_{1F}разом, мы видим пра-материю, ближайшую к ней форму буддхи, и следующую ахамкара, далее выступают манас, затем органы чувств, затем более тонкие природные элементы, и последняя форма - вещественные элементы,

которые мы имеем в физическом окружении.

Такова линия эволюции в философии санкхья. Наверху сверхчувственный элемент спиритуального потока, который, все более и более уплотняясь, переходит в то, что предстает нам в окружающих грубых элементах, из которых построено также грубое человеческое тело. Между ними располагаются субстанции, из которых сотканы, например, органы чувств, а также более тонкие природные элементы, из которых сотканы наши эфирные или жизненные тела. Заметьте, что все это в смысле философии санкхья - оболочки души! Уже то, что происходит из первичного пра-потока, суть оболочки души. Душа же пребывает внутри. И философ школы санкхья, изучая буддхи, ахамкару, чувства, более тонкие и более плотные природные элементы, мыслит в них оболочки, в которых выражается душа.

Мы должны при этом уяснить себе, что в том виде, как предстают нам философия Вед и философия санкхья, они могут выступать лишь потому, что эти древние философии были выражены в древние времена, когда существовало еще пра-древнее ясновидение, по крайней мере до известной степени.

Но философия Вед и философия санкхья возникли по-разному. Веды целиком покоятся на изначальной, существовавшей еще как природная способность пра-человечества инспирации, они были дарованы, и от человека при этом не требовалось ничего, кроме как подготовить все свое существо к тому, чтобы спокойно и невозмутимо принять в свое внутреннее сами собой приходящие божественные инспирации.

Иначе происходило возникновение философии санкхья. Тогда дело обстояло уже подобно тому, как это бывает при нашем теперешнем обучении, с тем лишь отличием, что последнее не пронизано ясновидением. Тогда же оно было пронизано ясновидением. Философия Вед была ясновидческой наукой, инспирацией, как бы по благодати дарованной свыше. Наука, которую искали, как ищут науку сегодня, но искали люди, которым было доступно ясновидение - такова была философия санкхья.

Оттого, в сущности, санкхья и не касается собственно душевного элемента. Она говорит: в том, что можно изучать в сверхчувственных внешних формах, запечатлеваются души, но мы изучаем внешние формы, формы, которые предстают нам так, что души облечены в эти формы. Поэтому мы находим там разработанную систему форм, как мы их встречаем в мире - подобно тому, как в нашей науке мы находим совокупность природных фактов - но философия санкхья поднимается также до сверхчувственного рассмотрения фактов. Философия санкхья это наука, которая хотя и приобретена благодаря ясновидению, но остается наукой о внешних формах и не проникает до душевного; душевное остается в известной степени не затронутым изучением.

Тот, кто постигает Вед, ощущает свою религиозную жизнь вполне единой с жизнью мудрости. Философия санкхья это наука, это познание форм, в которых запечатлена душа. И у приверженцев философии санкхья может наряду с ней существовать и религиозная преданность души. И философия санкхья прослеживает затем, как это душевное вчленяется в формы - прослеживает не само душевное, но

именно как оно вчленяется.

Сохраняет ли душа больше свою самостность, или же больше погружается в материю - вот что различается философией санкхья. Речь идет о душевном, которое хотя и погружается, но сохраняет себя как душевное в материальных формах. Душевное, погрузившееся во внешнюю форму, но возвещающее о себе, проявляющее себя как душевное, живет в элементе саттва. Душевное, которое погружается в форму и над которым форма, так сказать, берет верх, которое не поднимается над формой, живет в элементе тамас. И душевное, которое известным образом сохраняет равновесие с внешней формой, оно живет в элементе раджас. Саттва, раджас и тамас - эти три гуны существуют при характеристике того, что мы называем философией санкхья.

Опять-таки иным оказывается то духовное течение, которое передается нам как йога. Она говорит о собственно душевном, непосредственно об этом душевном, и ищет средств и путей, чтобы охватить человеческую душу в непосредственной духовной жизни так, чтобы душа с того места, на котором она пребывает в мире, поднималась бы ко все более и более высоким ступеням душевного бытия.

Таким образом, санкхья рассматривает оболочки души, йога ведет душевное ко все более высоким ступеням внутреннего переживания. Преданность йоге, таким образом, это постепенное пробуждение высших сил души, когда душа вживается в нечто, в чем она не пребывает в повседневной жизни, но что может ей открыть все более высокие ступени бытия. Йога, следовательно, это путь в духовные миры, путь освобождения души от внешних форм, путь к самостоятельной жизни души в своем внутреннем. Йога это обратная сторона философии санкхья. Йога приобрела большое значение тогда, когда стала невозможной та приходившая как бы по благодати инспирация, которая инспирировала еще Веды. Йогой должны были пользоваться те души, которые, принадлежа к позднейшей истории человечества, не могли получать никаких само собой являвшихся открытий, но должны были трудом достигать вершин духовного бытия, начиная с низших ступеней.

Так предстают нам в пра-древние индийские времена три четко очерченных духовных течения: Веды, санкхья и йога. И мы призваны ныне к тому, чтобы, так сказать, связать между собой эти духовные течения, подняв их правильным для нашего времени образом из подоснов душевных и мировых глубин.

Все эти три течения вы можете найти также в нашей духовной науке. Прочтите то, что я пытался изложить в первых главах своего «Тайноведения» о строении человека, о сне и бодрствовании, о жизни и смерти, и вам предстанет то, что можно назвать в современном смысле философией санкхья. Прочтите затем то, что сказано об эволюции мира, начиная от Сатурна до нашего времени, и вы найдете перечеканенную для нашего времени философию Вед. Прочтите, наконец, последнюю главу, где речь идет о развитии человека, и вам предстанет современно выраженная йога. Наше время должно органически связать то, что светит нам из древней Индии в трех

отчетливо различающихся духовных течениях: философии Вед, философии санхья и йоге.

И потому наше время должно коснуться чудесной поэмы Бхагавадгиты, которая глубоко поэтическим образом соединяет в себе эти три направления, именно наше время должно глубочайшим образом коснуться Бхагавадгиты. И мы должны искать как бы конгенности нашего собственного духовного стремления с глубоким содержанием Бхагавадгиты. Наши духовные стремления сопричастны более древним духовным течениям не только в главном и целом, но и в частностях.

Вы знаете, что в своем «Тайноведении» я пытался выводить вещи вполне из них самих, нигде не опираясь на историческое. Действительно понявший сказанное там не найдет, чтобы в утверждениях о Сатурне, Солнце и Луне где-нибудь говорилось, исходя из исторических сообщений; все выводится само из себя. Но это удивительно: то, что несет отпечаток нашего времени в важнейших положениях созвучно тому, что доносится к нам из древности. Вот маленький пример. В Ведах мы находим нечто о космическом развитии, что может быть приблизительно передано в следующих словах: «Вначале тьма была окутана тьмой, и все было неразличимым потоком. Появилась мощная пустота, которая всюду была пронизана теплом.» - А теперь я прошу вас припомнить то, что выводится из сущности самих вещей о строении Сатурна, где о субстанции Сатурна говорится как о тепловой субстанции, и вы получите созвучие, так сказать, этого новейшего в духовной науке с тем, что говорится в Ведах. Следующее место гласит: «Тогда, прежде всего, появилась воля, которая была первым семенем мышления, связь существующего с несуществующим... И эту связь находили они в воле...» - припомните, как в новом изложении говорится о духах воли. Во всем, что мы имеем сказать в настоящее время, отыскивается не сходство со старым, но само собой следует созвучие, ибо тогда искали истину, и тут снова истина, возникающая из своих собственных оснований.

И вот в Бхагавадгите выступает нам навстречу как бы поэтическое прославление трех только что охарактеризованных духовных течений. В значительный момент мировой истории - значительный для того древнего времени - нам преподносится великое учение, которое сам Кришна сообщает Арджуне. Момент значителен, ибо это момент, когда ослабевают старые кровные узы. Нам нужно в связи с тем, что теперь должно быть сказано в этих докладах о Бхагавадгите, вспомнить то, что отмечалось постоянно: в древние времена кровные узы, расовая принадлежность, принадлежность к одному племени имели совершенно особое значение и мало-помалу отступали. Припомните то, что сказано в моей работе «Кровь - совершенно особый сок».

Когда слабели эти кровные узы, тогда вследствие этого ослабления наступает та борьба, которая описывается в Махабхарате, одним из эпизодов которой является Бхагавадгита. Мы видим, как потомки двух братьев, то есть еще кровно родные, разделяются в отношении своих духовных устремлений, как распадается то, что несло раньше кровью как единообразное воззрение; и поэтому возникает борьба, ибо она должна наступить при этом разделении, когда кровные узы теряют свое значение и для ясновидческого познания, и с этим разделением вступает позднейший духовный строй. Пред теми, для кого старые

кровные узы не имеют значения, предстает Кришна как великий учитель. Он должен быть учителем новой эпохи, высвобожденной из старых кровных уз. Как он становится учителем, это мы охарактеризуем завтра. Но можно сказать уже - и это показывает нам Бхагавадгита в целом - как Кришна принимает в свое учение три только что охарактеризованные духовные течения; в органическом единстве передает он их своему ученику.

Каким предстает нам этот ученик? Он взирает с одной стороны на отца и с другой стороны на брата отца. Двоюродные не должны быть теперь близки, они должны разойтись. Различные духовные течения должны теперь охватить ту и другую линию. При этом душа Арджуны приходит в смутление: что будет, если то, что поддерживалось прежде кровными узами, прекратится? Как должна поставить себя в духовной жизни душа, если эта духовная жизнь не может дальше протекать так, как ранее, под влиянием старых кровных уз? Арджуне кажется, что все должно разрушиться. Что должно вступить, дабы этого не случилось - в этом и состоит великое поучение Кришны.

И вот Кришна показывает своему ученику, который должен пережить переход от одной эпохи к другой, как душа, сохраняя гармоничность, должна принять в себя нечто от всех трех духовных течений. Мы находим в поучениях Кришны правильно изложенные как учение о единстве Вед, так и существенное из учения санкхьи, и существенное из йоги. Ибо что, собственно, лежит за всем тем, познанию чего еще предстоит нам научиться из Бхагавадгиты? Кришна возвещает нечто вроде следующего: да, существует творящее мировое Слово, включающее в себя сам творящий принцип. Оно пронизывает все движением, деятельностью и жизнью, создает и упорядочивает бытие, подобно тому, как звук говорящего человека вносит движение, деятельность и жизнь в воздух. Так повсюду веет принцип Вед. Так может он быть принят человеческим познанием в душевной жизни человека. Существует деятельное, творческое Слово, существует передача действительного и деятельного творческого Слова в ведических документах. Слово суть творец мира; оно открывает себя в Ведах. Это одна сторона учения Кришны.

Но человеческая душа в состоянии понять, как Слово изживает себя в формах бытия. Человеческое познание узнает законы бытия, понимая, каким образом отдельные формы бытия закономерно выражают духовно-душевное. Учение о формах мира, о закономерном образовании бытия, о мировом законе и об его образе действия - это философия санкхьи, другая сторона учения Кришны. И как Кришна разъясняет своему ученику, что за всем бытием стоит мировое Слово, также разъясняет он ему, что человеческое познание может постигнуть отдельные формы и таким образом принять в себя мировой закон. Мировое Слово, переданное Ведами, мировой закон в санкхье - вот что раскрывает Кришна своему ученику.

Он говорит ему и о пути, который приводит отдельного ученика к вершинам, где он вновь может быть причастен познанию мирового Слова. Таким образом, он говорит также и о йоге.

Трояко учение Кришны: оно суть учение о Слове, о законе, о благоговейной отдаче Духу.

Слово, закон и благоговение - вот три потока, в которых душа может развиваться. Всегда на человеческую душу так или иначе будут

действовать эти три течения. Мы же только что видели, как новая духовная наука должна искать новое выражение этих трех течений. Но времена меняются, и различным образом преподносится душе то, что является троичным мировоззрением. Кришна говорит о мировом Слове, о творящем Слове, о построении бытия, и о благоговейном углублении души, о йоге.

В другой форме предстает нам та же троичность, но более конкретным, более живым образом, в одном Существо, которое мыслится ходившим по Земле и воплощавшем божественное творческое Слово. Абстрактно приближаются Веды к человечеству. Божественный Логос, о котором говорит нам Евангелие от Иоанна, суть само живое и творящее Слово! И то, что выступает нам в философии санкхья как закономерное понимание мировых форм, будучи перенесенным в истории в древнееврейском откровении является тем, что Павел называет законом. И в вере Павла в Воскресшего Христа выступает нам третье. Что у Кришны суть йога, то у Павла, выраженное конкретно, суть вера, которая должна заступит место закона.

Утренней звездой того, что позже возшло как солнце, выступает троичность Вед, санкхьи и йоги. Веды всплывают опять в непосредственной Сущности самого Христа, не изливаясь абстрактно в дали пространств и времен, а вступая теперь жизненно-конкретно в историческое развитие, как отдельная индивидуальность, как живое Слово. Закон выступает нам в философии санкхья там, где она показывает, как организуется материальная основа, пракрити, вплоть до грубого вещества. Закон открывает становление мира и показывает, как внутри этого мира формируются отдельные люди. Это находит себе выражение в древнееврейских документах Закона, во всем, что связано с именем Моисея. Поскольку Павел указывает, с одной стороны, на этот древнееврейский Закон, он указывает на философию санкхья; поскольку он указывает на веру в Воскресшего, он указывает на солнце, утренняя заря которого явилась в йоге.

Так своеобразно вновь возникает то, что первоначально выступает нам как Веда, санкхья и йога. То, что выступило в Ведах, является нам в новом, теперь уже конкретном облике, как живое Слово, из которого все начало быть, и без которого ничто не начало быть, что начало быть, и которое в ходе времен стало плотью. Санкхья предстает как историческое изложение того, как из мира Элоимов произошел мир явлений, мир грубой вещественности. Йога претворяется в то, что стало у Павла словами: «Не я, но Христос во мне». Это значит, что человек поднимется к вершинам божественного, если сила Христа пронизет и восхитит его душу.

Таким образом, мы видим, что в мировой истории существует единый план, и что Восток - это подготовительная стадия, в абстрактных формах дающая то, что в конкретной форме так удивительно выступает нам в христианстве Павла.

Мы увидим, что именно благодаря пониманию связи великой поэмы Бхагавадгиты с Посланиями Павла нам раскроются наиглубочайшие тайны того, что можно назвать господством духовного в общем воспитании человеческого рода. И поскольку в новое время необходимо почувствовать эту новизну - это новое время

должно пере⁰⁰_{1F}ступить пределы эллинизма и развить в себе понимание того, что лежит глубже первого дохри⁰⁰_{1F}стианского тысячелетия, понимание того, что вы⁰⁰_{1F}ступает нам в Ведах, санхье и йоге. И как Рафаэль в искусстве и Фома Аквинский в философии дол⁰⁰_{1F}жны были обращаться к эллинизму, так в наше время, как мы увидим, должно возникнуть осоз⁰⁰_{1F}нанное равновесие между тем, чего хочет достичь современность, и тем, что лежит позади Древней Греции и уходит вглубь Древнего Востока. Мы можем совершенно приблизить к нашей душе эти глубины восточной древности, если рассмотрим различные духовные течения в том чудесном гар⁰⁰_{1F}моническом единстве, в котором они выступают нам навстречу, в величайшем - как сказал Вильгельм Гумбольдт - философском произведении, Бхагавадгите.

ВТОРОЙ ДОКЛАД

Кельн, 29 декабря 1912

Бхагавадгита, возвышенная песнь индусов, была выдающимися личностями названа - я уп⁰⁰_{1F}минал вчера об этом - значительнейшим философ⁰⁰_{1F}ским произведением человечества. И кто углубится в возвышенную Гиту, тот найдет это суждение вполне справедливым. Мы еще обра⁰⁰_{1F}тимся в этих докладах к высоким художествен⁰⁰_{1F}ным достоинствам Гиты, но прежде мы должны провести перед нашим взором важнейшее из этой песни, обратить внимание на то, что лежит в ее основании, на мощные мысли, на могучие знания о мире, из которых она выросла, к прославлению и распространению которых она создана.

Это обращение к познавательным основам Бхагавадгиты так особенно важно потому, что все сущностное из этой песни, а именно все, что относится к мыслительному содержанию и позна⁰⁰_{1F}нию, несомненно передает ту ступень познания, которая является добуддийской; так что мы можем сказать: содержанием Гиты характеризуется тот духовный горизонт, который окружал великого Будду, горизонт, из которого он вырос. Позволяя воздействовать на себя содержанию Гиты, мы взираем, таким образом, на духовный строй древ⁰⁰_{1F}не-индийской культуры в добуддийские времена.

Мы уже отмечали, что это мыслительное со⁰⁰_{1F}держание является слиянием трех духовных течений, и что оно не только соединяет эти три духовных течения в нечто органическое и живое, но одно впрядается в другое, так что эти три духовных течения предстают нам в Гите как что-то целостное. То, что выступает в Гите как целое, как духовный поток пра-индийского мышления и познания, это величественно-чудесная точка зре⁰⁰_{1F}ния, основа знания, это неизмеримость спиритуального знания, это такое спиритуальное знание, что современный человек, который еще не подошел к духовной науке, может отнестись к этой глубине знания и познания лишь с сомнением, ибо он не в состоянии составить какое-либо мнение о глубине этих знаний и познаний. Ибо с обычными новейшими средствами не проникнуть в те духов⁰⁰_{1F}ные глубины, о которых там сообщается; в лучшем случае все, о чем там говорится, можно счесть за прекрасный сон, приснившийся некогда челове⁰⁰_{1F}честву. Можно восхищаться,

пожалуй, с точки зрения современности, этим сном, но нельзя придавать ему особой познавательной ценности.

Но тот, кто уже принял в себя духовную науку, тот в удивлении замрет перед глубинами Гиты и будет вынужден сказать себе, что в пра-древние времена человеческий дух проникал в такие познания, приобрести которые снова мы можем только при посредстве мало-помалу завоевываемых нами спиритуальных средств познания. Возникает восхищение перед этими пра-древними воззрениями, существовавшими во все времена. Мы восхищаемся ими, ибо находим их снова из самой сущности мира и таким образом получаем подтверждение их истинности. Вновь находя их и познавая их истинность, мы говорим себе: как удивительно, однако, что в те древнейшие времена люди могли подниматься до такой духовной высоты!

Мы ведь знаем, что в те времена человеческому особенно благоприятствовало то, что в душах людей еще сохранялись остатки древнего ясновидения, и что особое спиритуальное погружение, достигаемое благодаря водительству, не только приводило в духовные миры, но также сама наука в те древние времена могла быть до известной степени пронизана тем, что как идеи и познания давал остаток древнего ясновидения.

Мы должны были бы сказать: из совсем других оснований мы познаем ныне правильность того, что нам сообщается. Но мы должны понять, как в те древние времена тонкое различие в отношении человеческого существа достигалось совсем иными средствами. Тонкие, проникновенные понятия извлекались из того, что мог знать человек, отчетливо очерченные понятия, равно хорошо применимые как к духовной, так и к внешне-чувственной действительности. Так находим мы возможность понять и ту древнюю точку зрения, переименовав лишь в некотором отношении выражения, употребляемые теперь при нашей изменившейся точке зрения.

В своих занятиях теософскими знаниями мы всегда пытались представить вещи так, как они являются современному познанию; так что наша духовная наука излагает то, чего может достигнуть именно сейчас дух человека, собственными, лично приобретенными средствами. В начале теософских сообщений меньше работали с теми средствами, которые непосредственно извлекаются из оккультной науки, но больше с теми, которые прибегают к помощи описаний, к характеристике оттенков, что свойственно Востоку, в сущности, с теми описаниями и теми оттенениями, которые передавались на Востоке в силу давней традиции из времени Гиты вплоть до наших дней. Вот почему первоначальная форма теософического развития, к которой мы присоединили современное оккультное исследование, работала более с традиционными-старыми понятиями, а именно, с понятиями философии санкхья. Но так как эта философия санкхья сама постепенно подвергалась преобразованию вследствие видоизменившегося образа волевого мышления, то это отразилось также и на том, что стали говорить в начале воззрения теософии о существовании человека и о других тайнах; вещи представлялись преимущественно в тех выражениях, которые употреблял в восьмом

столетии христианского летоисчисления великий реформатор ведического и других индийских знаний, Шанкара.

Мы не хотим долго останавливаться на том, какие выражения выбирались в начале теософского движения, но хотим сейчас для постижения познавательных основ, основ знания Гиты направить взор на то, чем является древнеиндийское сокровище мудрости. И тогда нам предстанет прежде всего то, что приобретено, так сказать, при посредстве самой этой древней науки, то, что приобретено именно через философию санкхья.

Мы лучше всего придем к пониманию того, как смотрела философия санкхья на существо и природу человека, если сначала поставим пред нашим взором тот факт, что в основе всей человеческой сущности лежит духовное сущностное ядро, и мы постоянно проводили его перед душой, говоря, что в человеческой душе находятся дремлющие силы, которые все более и более будут выступать в будущем в ходе человеческого развития.

То высочайшее, на что мы можем вначале взирать, и к чему будет подведена человеческая душа, это суть то, что мы называем духочеловеком. Когда человек однажды поднимется как сущность до ступени духочеловека, он будет все же отличать то, что живет в нем как душа, от того, что суть сам духочеловек, как мы сейчас в повседневной жизни различаем то, что является нашим внутренним сущностным ядром, от того, что оболочка этого ядра, от астрального тела, эфирного или жизненного тела и физического тела. Таким образом, мы смотрим на упомянутые тела как на оболочки и отличаем их от собственно-душевного, которое мы для теперешнего человеческого цикла расчленяем тройным образом на душу ощущающую, душу рассудочную или душу характера и душу сознательную; как мы отличаем душевное от системы оболочек, так в будущем будут считаться с собственно душевным, в котором возникнет на будущих ступенях надлежащее разделение, соответствующее нашей душе ощущающей, душе рассудочной и душе сознательной, и с природой оболочек, которая будет соответствовать той ступени человека, которую мы на нашем языке называем духочеловеком. И хотя то, что однажды станет человеческой оболочкой, в которую будет облечено духовно-душевное ядро человека, духочеловек, будет иметь, так сказать, значение для человека только в будущем, однако в величии вселенной всегда уже присутствует то, к чему впервые развивает себя существо. Так сказать, субстанция духочеловека, в которую мы однажды облечемся, всегда существовала во вселенной и существует также и сейчас. Мы можем сказать: другие существа имеют уже сейчас те оболочки, которые некогда образуют нашего духочеловека. Таким образом, во вселенной существует субстанция, из которой некогда будет состоять духочеловек.

То, что можно высказать совершенно в духе нашего учения, это уже говорилось в древнем учении санкхья. И то, что так существует во вселенной, еще не индивидуально, не дифференцировано, но в виде как бы духовного потока, недифференцированно наполняющего пространство и время, что так существовало, существует и будет существовать, и из чего происходят все другие образования, именно

это философия санкхья называла высшей формой субстанции. Той высшей формой субстанции, которая в философии санкхья принимается существующей вечно. И как мы говорим - припомните цикл докладов, прочитанных мной в Мюнхене о духовнонаучном обосновании истории творения - как мы говорим об исходном пункте земного развития, что тогда все, чем стало земное развитие, еще существовало в духе субстанционально, как духовная сущность, так говорила философия санкхья о своей пра-субстанции, о своем пра-потоке - мы могли бы так сказать - из которого развились все другие формы, физические и сверхфизические. Современный человек еще не имеет дела с этой высшей формой, но он - как мы это только что разъяснили - будет иметь с ней дело.

Следующую форму, которая развивается из этого субстанционального пра-потока, мы видим в том, что мы познаем как второй сверху член человека, жизнедух, как мы его называем, или буддхи, как его можно обозначить по-восточному. Мы знаем также из нашего учения, что человек разовьет этот член в нормальной жизни только в будущем; но как духовный формирующий принцип сверхчеловечески он всегда существовал у других существ, и он как первая форма выделился из изначального потока. В смысле философии санкхья буддхи происходит из первичной формы субстанционального бытия, внедушевного бытия.

Если мы затем обратим свой взор на дальнейшую эволюцию этого субстанционального принципа, то нам предстанет как третья форма то, что в смысле философии санкхья называется ахамкара. Между тем, как буддхи стоит, так сказать, на границе дифференцирующего принципа, только намечая известную индивидуализацию, ахамкара как форма выступает уже вполне дифференцированной, так что когда мы говорим об ахамкаре, мы должны себе представлять, что буддхи организуется в самостоятельные сущностные, субстанциональные формы, которые затем, таким образом, существуют в мире индивидуально. Если бы мы захотели составить себе образ этой эволюции, мы должны были бы представить равномерно распределенную жидкую массу как субстанциональный пра-принцип; затем эта масса начинает набухать так, что образуются отдельные, не высвобождающиеся в виде отдельных капель, формы, формы, которые хотя и всплывают из общей субстанции в виде небольших возвышенностей, но своим основанием пребывают внутри общего пра-потока - это форма буддхи. И в то время, как эти водяные возвышенности высвобождаются как капли, как самостоятельные шары, мы имеем форму ахамкара. Посредством известного уплотнения этой ахамкары, этой уже индивидуализировавшейся формы, каждой отдельной душевной формы, возникает затем то, что обозначается как манас.

Здесь мы должны сказать, что по отношению к нашим обозначениям возникает определенная, можно сказать, шероховатость. Следуя нашему учению, мы помещаем, продвигаясь в человеческом развитии сверху вниз, после жизнедуха манас или самодух. Этот род обозначений является вполне правильным для современного человеческого цикла, и мы еще увидим по ходу докладов, почему это правильно. Мы не вставляем между буддхи и манасом ахамкару, но соединяем в нашем понятии ахамкару и манас и обозначаем их вместе

как самодух. В те древние времена указанное разделение было вполне правомерно, исходя из оснований, на которые я сейчас хочу лишь указать и которые разьясню позже. Это было правомерно, ибо тогда не могли дать ту важную характеристику, которую должны мы давать теперь, если хотим говорить понятно для нашего времени - характеристику, которая исходит из воздействия с одной стороны люциферического, а с другой - ариманического принципов. Эта характеристика совершенно отсутствует в философии санкхья. И для того построения, в котором еще отсутствовало побуждение принять во внимание эти два принципа, поскольку оно не могло еще ощутить их силу, для этого построения было вполне правомерно включить между будхи и манасом эту отдельную форму, ахамкару. Мы же, говоря таким образом о манасе в смысле философии санкхья, имеем в виду не совсем то же самое, о чем говорится как о манасе в смысле философии Шанкары. В смысле последнего можно вполне отождествить манас и самодух, но не в смысле философии санкхья. Но мы в состоянии точно охарактеризовать, чем, собственно, является манас в философии санкхья.

Сначала будем исходить из того, как человек живет в чувственном мире, в физическом бытии. В физическом бытии человек живет первоначально так, что он своими чувствами воспринимает окружающее и посредством своих органов осязания, рук и ног, в прикосновении к вещам, в ходьбе, а также в речи в свою очередь воздействует на физический окружающий мир. Человек воспринимает своими внешними чувствами окружающий мир и воздействует на него в физическом смысле посредством своих органов осязания. Говорить так будет вполне в духе философии санкхья. Но как воспринимает человек своими внешними чувствами окружающий мир? Да, наши глаза воспринимают свет и краски, светлое и темное, мы видим формы вещей; наши уши воспринимают звуки, наши органы обоняния - запахи, наши органы вкуса - вкусовые впечатления. Каждое отдельное чувство воспринимает известную область внешнего мира; зрение - цвета и свет, слух - звуки, и так далее. Это как бы врата, связующие наше существо с внешним миром, через эти врата, которые мы называем чувствами, мы открываемся внешнему миру, но в каждом отдельном чувстве мы приближаем к одной вполне определенной области окружающего мира.

Но уже наша обычная речь показывает нам, что мы несем в нашем внутреннем как принцип нечто, что объединяет все эти различные области, к которым склоняются наши внешние чувства. Мы говорим, например, о теплых и холодных красках, хотя мы и ощущаем, что в наших условиях это лишь уподобление, и что, конечно, мы воспринимаем холод и тепло осязанием, а краски, светлое и темное - зрением. Таким образом, мы говорим о теплых и холодных красках: это значит, что из известного внутреннего родства, которое мы чувствуем, мы применяем воспринимаемое одним чувством к другому. Мы выражаемся так, поскольку в нашем внутреннем известное зрительное ощущение сливается с тем, что мы воспринимаем своим чувством тепла. Тонко ощущающие люди, сенситивные люди могут при известных звуках опять-таки внутренне живо ощущать известные представления красок, так что они могут говорить об известных звуках,

одни из которых вызывают в них красочное представление красного, другие - красочное представление синего. Таким образом, внутри нас живет нечто, что охватывает вместе отдельные области чувств, нечто, что образует для души из отдельных областей чувств единое целое.

Будучи сенситивными, можно идти еще дальше. Есть, например, люди, которые, когда они въезжают в город, имеют такое ощущение, что говорят: этот город производит на меня впечатление желтого города, а при въезде в другой город говорят о впечатлении красного города, в третий белого или синего. - Внутри себя мы переносим всю воздействующую на нас совокупность на красочное представление; мы охватываем в своем внутреннем отдельные впечатления внешних чувств в одном общем чувстве, которое направляется не на отдельную область чувств, но живет в нашем внутреннем и как бы наполняет нас единообразным чувством в то время, как мы вработываем в себя отдельные чувственные впечатления. Мы можем назвать это внутренним чувством. Мы можем назвать это внутренним чувством еще и потому, что все, что мы обыкновенно внутренне переживаем как страдание и радость, как страсти и аффекты, все это мы опять-таки можем соединить в том, что дано нам в этом внутреннем чувстве. Определенные страсти мы можем обозначить как темные, холодные страсти, иные же - как теплые, светозарные, светлые страсти.

Мы можем также сказать: наше внутреннее, таким образом, оказывает обратное воздействие на то, что образует это внутреннее чувство. - В противоположность многим чувствам, которые мы обращаем к отдельным областям внешнего мира, мы можем говорить о таком наполняющем нашу душу чувстве, о котором мы знаем, что оно не связано с тем или иным органом чувств, но пользуется как своим орудием всем нашим человеческим существом. Обозначить это чувство манасом будет вполне в духе философии санкхья. То, что субстанционально образует это внутреннее чувство, является, в смысле философии санкхья, тем, что развивается из ахамкары уже как позднейший продукт формы. Так что мы можем сказать: сначала прапоток, затем буддхи, затем ахамкара, затем манас, который мы встречаем в себе как наше внутреннее чувство.

Если мы хотим рассмотреть это внутреннее чувство, то сегодня мы можем понять его, взяв отдельные чувства и, так сказать, проследив, как можем мы составлять представление посредством того, что восприятия отдельных чувств соединяются во внутреннем чувстве.

Так мы делаем ныне, ибо наше познание идет обратным путем. Рассматривая развитие нашего познания, мы должны сказать: оно исходит из дифференцированности отдельных чувств и старается подняться к общему чувству. - Эволюция идет обратным путем. Сначала в мировом становлении из ахамкары развился манас, и затем выделились пра-субстанции, силы, которые образуют отдельные чувства, которые мы как чувства носим в себе, причем здесь подразумеваются не вещественные органы чувств, каковые принадлежат физическому телу, но силы, лежащие в основе как образующие силы, которые целиком сверхчувственны. Таким образом, если мы опускаемся по шкале развития форм, мы приходим от ахамкары к манасу - в смысле философии санкхья - и манас, дифференцированный на отдельные формы, дает те же сверхчувственные силы, которые строят наши отдельные чувства.

Так, обращаясь к отдельным чувствам, видя, что душа участвует в отдельных чувствах, мы имеем возможность опять провести параллель между тем, что дает философия санкхья, и тем, что содержится в нашем учении. Ибо философия санкхья говорит следующее: в то время, как манас дифференцировался в отдельные мировые силы чувств, душа погружается в эти отдельные формы – мы знаем, что душа и эти формы это нечто раздельное – но в то время, как душа погружается в эти отдельные формы, она также погружается в манас, душевное действует через эти силы чувств, сплетается с ними. Тем самым душевное из своей духовно-душевной сущности соединяет себя с внешним миром, чтобы иметь возможность ощущать в отношении к внешнему миру симпатию, наслаждение.

Таким образом, из манаса дифференцировалась силовая субстанция, которая строит, например, глаз. На ранней ступени, когда, физическое тело человека еще не существовало в теперешней форме – так представляет это себе философия санкхья – душа была погружена лишь в силы, которые строят глаз. Мы знаем, что теперешний человеческий глаз хотя и был заложен на ступени Сатурна, но развился сравнительно поздно, после того, как выродился тепловой орган, ныне встречаемый нами захиревшим в шишковидной железе. Но силы, из которых развился глаз, существовали уже в сверхчувственном виде, и душа вошла в них. Также представляется это и в философии санкхья: благодаря тому, что душа живет в этих принципах дифференциации, она привязывается к бытию внешнего мира, развивает в себе жажду к этому бытию. Благодаря этим силам чувств душа связана с внешним миром: возникает стремление к существованию, влечение к бытию. Душа как бы протягивает через органы внешних чувств свои щупальца и связывается силами с внешним бытием. Именно эту силовую связь, понимаемую как совокупность сил, как реальную совокупность сил, соединяем мы в астральном теле. Последователь философии санкхья говорит о взаимодействии на этой ступени дифференцировавшихся из манаса сил отдельных чувств.

Из этих сил чувств происходят опять-таки те более тонкие стихии, из которых мы мыслим себе составленным человеческое эфирное тело. Оно является сравнительно более поздним продуктом. Это эфирное тело мы находим в человеке.

Таким образом, мы должны представить себе, что в ходе развития образовались пра-поток, буддхи, ахамкара, манас, субстанции чувств, более тонкие природные элементы. Во внешнем мире, в царствах природы также имеются эти более тонкие элементы, например, в эфирном или жизненном теле растений. В смысле философии санкхья мы должны представить, что в основе всей эволюции каждого растения лежит нисходящее развитие, начинающееся с пра-потока. Только у растений все это протекает в сверхчувственном и делается реальным в физическом мире, лишь когда оно уплотняется до более тонких элементов, которые живут в эфирном или жизненном теле растения; между тем у человека положение вещей таково, что уже для теперешнего развития физически открываются более высокие формы и принципы манаса. Отдельные органы чувств приводятся к внешнему проявлению, у растения же к внешнему проявлению приводится лишь

тот поздний продукт, который возникает, когда субстанции чувств уплотняются до более тонких, до эфирных элементов. И из дальнейшего уплотнения эфирных элементов возникают грубые элементы, из которых состоят все физические вещи, которые выступают нам навстречу в физическом мире. Таким образом, если мы двигаемся снизу вверх, мы можем, в смысле философии санкхья, расчленить человека на грубое физическое тело, на более тонкое эфирное тело, на астральное тело - это выражение не употребляется в философии санкхья, но вместо него говорится о теле сил, которое строит чувства, затем на внутреннее чувство, манас, затем на ахамкару, принцип, который лежит в основе человеческой индивидуальности, приводящий к тому, что человек имеет не только внутреннее чувство, посредством которого он воспринимает отдельные области чувств, но и то, что человек ощущает себя как отдельную сущность, как индивидуальность. Это делает ахамкара. И затем следуют высшие принципы, которые в человеке только заложены, буддхи и то, что принято в остальной восточной философии называть как атман, что в философии санкхья космически мыслится как духовный пра-поток, как мы его охарактеризовали.

Таким образом, в философии санкхья мы имеем, так сказать, полное описание строения человека, как этот человек как душа в прошлом, настоящем и будущем облачается в субстанциональный внешний природный принцип, причем под природой понимается не только внешнее, видимое, но и все ступени природы вплоть до самых невидимых. Так различает философия санкхья формы, которые мы сейчас привели. И в формах или в пракрити, которая охватывает все формы, начиная от грубого физического тела вплоть до пра-потока, в этой пракрити живет пуруша, духовно-душевное, которое, однако, представляется в отдельных душах в виде монад, так что отдельные душевные монады должны, так сказать, мыслиться не имеющими ни конца, ни начала, также как и этот материальный принцип пракрити - материальный не в нашем материалистическом смысле - должен представляться не имеющим ни начала, ни конца. Таким образом, эта философия представляет собой плюрализм душ, которые погружаются в принцип пракрити и развиваются вниз от высшей, недифференцированной формы пра-потока, которым они окружены, вплоть до воплощения в грубое физическое тело, чтобы снова начать обратный путь, снова, преодолевая грубое физическое тело, развиваться вверх и опять вернуться к пра-потoku, освободиться также и от него, чтобы как свободная душа вступить в чистую область пуруши.

Позволяя воздействовать на себя такого рода познанию, мы видим, что в основе этой древней мудрости лежит, так сказать, то же, чем мы ныне снова овладеваем с помощью средств, которые может нам дать наше душевное погружение, и мы видим также, как рассматривается в смысле философии санкхья род и образ того, как душа может быть соединенной с каждым из этих принципов формы. Например, душа может быть так соединена с пракрити, что она как бы сохранит насколько возможно внутри пракрити свою полную самостоятельность, так что преобладающее значение будет иметь душевное, но не пракрити. Может случиться и иначе. Душа может

окутать свою самостоятельность своего рода сном, вялостью, ленью, так что вперед выступит природа оболочек.

Это также может иметь место во внешней физической природе, состоящей из грубой материалии. Достаточно понаблюдать людей. Человек может преимущественно выражать свое душевно-духовное, так что каждое движение, каждый жест, каждый взгляд, которые производятся грубым физическим телом, отступают, так сказать, перед тем фактом, что в них выражается духовно-душевное. Перед нами человек, конечно, мы видим его таким, каково пред нами его грубое физическое тело; но в движениях, в жестах, во взгляде нам предстает нечто, о чем можно сказать: человек полностью в духовно-душевном, и он употребляет этот физический принцип лишь для того, чтобы изжить, выразить это духовно-душевное. Физический принцип не берет верх над ним, напротив, он везде побеждает физический принцип.

Это состояние, когда душа побеждает принцип внешней оболочки, есть состояние саттва. Об этом состоянии саттва можно говорить как для отношения души к буддхи и манасу, так и для отношения души к телу, состоящему из тонких и грубых элементов. Ибо когда говорят, что душа живет в саттве, то этим обозначают нечто иное, как только определенное отношение души к облачению, духовного принципа данного существа к природному принципу, принципа пуруша к принципу пракрити.

Но можем видеть также и человека, над которым берет верх грубое физическое тело - здесь даются не моральные характеристики, но характеристики чисто в смысле философии санкхья, которые в том виде, как они предстают нашему духовному взору, отнюдь не передают ту или иную моральную характеристику. Мы можем встретить человека, который ходит обремененный собственной тяжестью физического тела, который обрастает плотью, который во всех своих жестах зависит от физической тяжести своего физического тела, который ничего, ничего не может подделывать, когда хочет выразить душевное в своем внешнем физическом теле.

Когда мы двигаем мускулами лица соответственно тому, как высказывается душа, тогда господствует принцип саттва; когда жировые массы нашего лица впечатлевают определенную физиономию, тогда физический принцип внешней оболочки берет верх над душевным принципом и душа живет в отношении тамас к природным принципам. А если господствует равновесие между обоими, если не преобладает ни душевное, как в состоянии саттва, ни внешняя оболочка, как в состоянии тамас, тогда говорят о состоянии раджас. Вот три гуны, которые чрезвычайно важны.

Таким образом, нам следует отличать характеристику отдельных форм пракрити, начиная от высшего принципа недифференцированной пра-субстанции вплоть до грубого физического тела - эта характеристика характеризует лишь принцип оболочек. От нее мы должны отличать то, что дает философия санкхья для характеристики отношения душевного к оболочкам, независимо от того, какова форма облекающей природы. Эта характеристика дается в трех состояниях: саттва, раджас и тамас.

А теперь мы хотим поставить перед нашим взором, так сказать, глубины такого познания, хотим заглянуть, как глубоко проникало в

тайны бытия в древние времена то познание, та наука, которая могла дать такую всеобъемлющую характеристику всего сущностного. При этом наша душа захватывается именно тем изумлением, о котором уже говорилось, и мы говорим себе: в том, что слова, выступающие ныне в духовной науке из темных духовных глубин, существовали уже в те древние времена, приобретааясь тогда иными средствами, заключается чудеснейший факт истории развития человечества. Это все знание, уже существовавшее однажды. Мы видим это знание, когда обращаем духовный взор на определенные первобытные времена. А затем мы взираем на последующие эпохи. Мы взираем на то, что обычно приводится как духовное содержание различных эпох: эллинизм, следующая за ним римская эпоха, христианское средневековье. Мы взираем на то, что пронесла вплоть до новейшего времени древняя культура, вплоть до времени, когда духовная наука снова выдвигает нечто, что может сравниться с пражанием человечества. Мы обозреваем все это, и мы можем сказать: этим временам часто недоставало предчувствия того пражания. Место пражания той грандиозной области бытия, того сверхчувственного всеобъемлющего познания все более и более заступало познание лишь внешнего материального бытия. Это было действительно смыслом развития в продолжение трех тысячелетий, что место древнего пражания заступало все более и более внешнее знание материального физического плана.

И интересно посмотреть, как сохраняется в материальной области - я не хотел бы вас долго задерживать этим замечанием - как сохраняется все же во времена греческой философии некоторое напоминание о древнем знании санхья. Хотя Аристотель еще обладал воспоминанием о собственно душевном, но оно уже было не таково, чтобы мы могли вполне ясно сопоставить его с древним знанием санхья. У Аристотеля мы находим еще разделение человеческой сущности на грубое физическое тело, о котором он говорит не так много, и затем подразделение, в котором он думает дать душевное, между тем как философия санхья знает, что это лишь оболочки. Мы находим растительную душу, которую можно сопоставить с телом более тонкого элемента в смысле философии санхья. Аристотель полагает дать этим нечто душевное, но характеризует только отношение между душевным и телесным, гуны, и в том, что дается как характеристика, он дает лишь форму оболочек. И нечто, что он различает как душевный принцип, Аристотель затем относит к тому, что уже достигает сферы чувств, к тому, что мы называем астральным телом. То есть он уже не отличает ясно душевное от телесного, ибо оно уже для него погрузилось в телесную форму, он различает «эстетикон», далее различает в душевном «оректикон», «кинетикон» и «дианетикон». Это душевные ступени в смысле Аристотеля; но у Аристотеля мы уже не встречаем ясного различения душевного и оболочек; он думает, что дает подразделения души, между тем как философия санхья понимала душу в ее собственной сущности, как целостную монаду, и все, что дифференцирует душу, переносила как бы вовне, в принцип оболочек, в принцип пракрити.

Таким образом, у самого Аристотеля по отношению к душевному делу уже обстоит не так, чтобы можно было говорить о воспоминании той пра-древней науки, которую мы открываем в философии санхья.

Но в одной области - можно сказать, в материальной области - Аристотель еще может рассказать нечто, что является как бы отзвуком принципа трех состояний; это когда он говорит о свете и тьме в цветах. Он говорит: существуют цвета, которые имеют в себе более тьмы, цвета, которые имеют более света, и цвета промежуточные. В духе Аристотеля можно сказать: в цветах от синего до фиолетового тьма преобладает над светом, и цвет является синим или фиолетовым благодаря тому, что тьма преобладает над светом; цвет является зеленым или зеленовато-желтым потому, что свет и тьма уравниваются друг друга, и цвет - красный или оранжевый, если принцип света преобладает над тьмой.

В философии санкхья мы имеем этот принцип трех состояний для общего круга мировых явлений; там мы имеем саттву, если духовное берет верх над природным. У Аристотеля эта характеристика еще присутствует там, где он говорит о цветах. Он не употребляет это слово, но можно было бы сказать: красное и красно-желтое представляют собой состояние саттвы. Этого способа выражения уже больше нет у Аристотеля, но у него еще присутствует древний принцип санкхья: зеленое представляет собой в отношении света и тьмы состояние раджас, а синее и фиолетовое, где преобладает тьма, представляет собой в отношении света и тьмы состояние тамас. Если Аристотель и не употребляет этих выражений, все же у него еще просвечивает тот образ мышления, который выступает нам навстречу из спиритуального понимания мировых состояний в философии санкхья.

Таким образом, в учении о цвете Аристотеля мы имеем отголосок древней философии санкхья. Но затем потерялся и этот отголосок. И мы переживаем новое появление этих трех состояний, саттвы, раджас и тамас, в этой внешней области мира цвета лишь в той жестокой борьбе, которую вел Гете. Ибо после того, как аристотелево расчленение мира цвета на состояния саттвы, раджас и тамас было, так сказать, совершенно погребено, оно выступает снова у Гете. Теперь об этом еще злословят новейшие физики, но учение о цвете Гете вынесено из принципов духовной мудрости. Современная физика со своей точки зрения права, когда не соглашается в этом с Гете; но этим она лишь показывает, что в таких вещах она покинута всеми добрыми богами; так обстоит дело с современной физикой, и поэтому она может бранить учение Гете о цвете.

Желая соединить современную подлинную науку с оккультными принципами, мы должны были бы теперь как раз заступиться за учение о цвете. Ибо в этом учении из нашей научной культуры вновь выступает тот принцип, который некогда как духовный принцип господствовал в философии санкхья. Вы можете понять, почему я много лет тому назад среди всего прочего поставил себе задачу снова обосновать значение учения Гете о цвете как физической науки, в то же время покоящейся на оккультных принципах, ибо вполне можно сказать: Гете расчленяет цветовые явления так, что он представляет их в трех состояниях, саттвы, раджас и тамас. Так постепенно, словно из духовной, тьмы, вступает в новую духовную историю, исследуемое новыми средствами то, что некогда было приобретено человечеством совершенно иными средствами.

Это проводит перед нашим взором добуддийская философия санкхья, проводит и сама легенда о Будде, проводит, хотелось бы сказать, с осязаемой ясностью. Ибо индусское учение с полным правом рассказывает, что Капила является основателем философии санкхья. Но Будда ведь родился в том месте, где жил Капила - в Капилавасти, чем указывается на то, как Будда вырастает из учения санкхьи. Само его рождение переносится туда, где некогда действовал тот, кто впервые изложил великую философию санкхья.

Мы должны представлять себе отношение этого учения санкхья к другим духовным течениям, о которых мы говорили иначе, чем это изображают многие из светских востоковедов, иначе, чем это изображает иезуит Иозёф Дальман; но так, что в различных областях Индии жили различные люди, ибо тогда, когда появились эти три духовных течения, человечество уже не находилось в первоначальном состоянии своего развития. В северо-восточных областях Индии, скажем, человеческая природа была такова, что она была склонна представлять себе все так, как это дано в философии санкхья; западнее этих мест человеческая природа была такова, что она была склонна представлять себе мир в духе учения Вед. Различные духовные оттенки происходили, таким образом, от различной предрасположенности человеческих натур в разных областях Индии; и только впоследствии, благодаря продолжавшим работать ведантистам, Веда были несколько переработаны; так что в Ведах, в том виде, как они нам предстают теперь, мы находим включенным многое из философии санкхья. И третьим духовным направлением является йога - мы уже говорили, как появилась йога, как мало-помалу было утрачено первобытное ясновидение и необходимо было искать новые пути к духовным высотам. Йога отличается от воззрения санкхьи тем, что последняя является, в сущности, действительно наукой, наукой, которая исходит из внешних форм, охватывая только эти внешние формы, а также взаимоотношение человеческой души и этих форм. Наставления же о том, как должна развиваться душа, чтобы достичь духовных высот, дает йога.

И если мы спросим себя, как должна была бы поступать в сравнительно более позднее время индийская душа, которая не хотела развиваться односторонне, не хотела продвигаться только лишь путем рассмотрения внешних форм, но которая хотела также возвыситься и само душевное существо, чтобы снова развить то, что было дано первоначально в Ведах, как бы исполняясь благодатью просветления - ответ на это мы получили в том, что дает Кришна в возвышенной Гите своему ученику Арждуне.

Подобная душа должна бы развиваться так, как это можно выразить в словах: да, ты видишь мир внешних форм, и если ты проникнешься знанием санкхьи, то ты увидишь, как развились от реальные формы, начиная с пра-потока; но ты видишь также, как одна форма превращается в другую. Твой взор проследивает проникновение и прохождение форм, твой взор следует за рождением и смертью форм. Но если ты основательно поразмыслишь, как форма превращается в форму, как возникает и переходит форма за формой, тогда рассмотрение направит твой взор на то, что выражается во всех этих формах; основательное рассмотрение укажет тебе на духовный принцип, который живет в этих формах, превращается внутри этих форм,

который связывается с формами, то более в состоянии саттва, то более в состоянии других гун, и который снова высвобождается из этих форм. Подобное основательное рассмотрение укажет тебе на нечто, что противостоит формам как пребывающее, как непреходящее. Пребывающим является также материальный принцип, но не пре⁰⁰бывают те формы, которые ты видишь; они обра⁰⁰зуются, возникают и переходят, они проходят через рождение и смерть. Но пребывает духовно-душев⁰⁰ный элемент. На него обрати свой взор! Но чтобы ты мог пережить это духовно-душевное в себе, вокруг тебя и соединенным с тобой - ты должен развить в своей душе дремлющие силы, должен предаться йоге, которая начинается с благоговей⁰⁰ного взирания на душевно-духовный элемент бы⁰⁰тия и которая посредством выполнения определенных упражнений приводит к развитию дремлющих сил так, что ученик, благодаря йоге, поднимается со ступени на ступень. Благоговейное почитание духовно-душевного - это другой путь, который продвигает саму душу; он ведет к тому, что как духовное живет в единстве за изменяющи⁰⁰мся формами, о которых некогда возвещала Веда в полном благодати возвещении. Душа находит его снова благодаря йоге как нечто, скрывающееся за всеми превращениями форм.

Иди - так могло бы быть сказано величайшим учителем - иди через знание философии санкхья, форм, гун, через рассмотрение саттвы, раджаса и тамаса, через формы от высочайших до грубой вещественности, иди разумно через все это и скажи, что там должно быть пребывающее, еди⁰⁰нообразное, тогда ты проникнешь мыслью к веч⁰⁰ному. Но ты можешь исходить в своей душе из благоговения; тогда ты ступень за ступенью, бла⁰⁰годаря этому, продвинешься к духовному, которое лежит в основе всех форм. С двух сторон ты можешь приблизиться к вечному: через мысли⁰⁰тельное рассмотрение мира и через йогу. И то, и другое ведет тебя к тому, что великие учителя обозначали как единообразный атман-брахман, который живет столь же вовне, сколь и внутри души, который лежит в основе мира как единое. К нему продвигаешься ты, когда идешь, с одной стороны, мыслительно через философию санкхьи, или, с другой стороны, благоговейным путем через йогу.

Так оглядываемся мы на древние времена, когда с человеческой природой была соединена, так сказать, через кровь ясновидческая сила, как мы изложили это в работе «Кровь - совершенно особый сок». Но человечество мало-помалу пр⁰⁰двигается в своем развитии от этого связанного с кровью ясновидческого принципа к более духов⁰⁰но-душевному.

Но для того, чтобы не была потеряна связь с душевно-духовным, которая в наивной форме была достигнута в древние времена кровного родства племен и народов, чтобы не была потеряна эта связь - для этого при переходе от кровного родства к периоду, когда уже более не господствовало кровное родство, должны были быть даны новые методы, новые наставления. К этому периоду, к новым методам приводит нас возвышенная песнь Бхагавадгита. И она рассказывает нам, как нах⁰⁰дятся в состоянии войны потомки королевских братьев из племени Куру и Панду. Мы взираем с одной стороны на те времена, которые прошли - это начало Гиты, на то время, когда еще

существовало древнеиндийское познание и поведение людей было полностью в духе этого познания; мы видим, так сказать, одну линию, переходящую из древних времен в новые, в слепом короле Дхритараштре из племени Куру. Мы встречаем его беседующим со своим возницей. Он на одной стороне сражающихся; на другой же - те, кто родственен ему по крови, но кто борется с ним, ибо находится уже на переходе от древних времен к новым, сыновья Панду. И возница рассказывает своему королю, который вполне охарактеризован тем, что он слеп - ибо не духовное, а физическое должно передаваться в этом племени - возница рассказывает слепому королю о происходящем на той стороне у сыновей Панду, к которым должно перейти то, что как более духовно-душевное должно быть передано потомству. И он рассказывает, как наставляет на той стороне великий Кришна, учитель человечества, Арджуну, представителя сражающихся; он рассказывает, как наставляет Кришна своего ученика Арджуну о всем том, что мы теперь привели. Куда может прийти человек, если он применит санкхью и йогу, если он развывает мышление и благоговение, чтобы подняться к тому, что изложили в Ведах прежние великие учителя человечества. И величаво, в столь же философских, как и поэтических словах излагаются нам наставления, даваемые Кришной, великим учителем человечества новой эпохи, выступающей из эпохи кровного родства.

Мы находим и другое, что также светит нам из древних времен. В том рассмотрении, которое лежит в основании работы «Кровь - совершенно особый сок» и некоторых подобных, мы указывали, что развитие человечества пришло от эпохи развития кровного родства к позднейшей дифференциации, и как при этом изменилось душевное устремление. И в возвышенной песне, в Бхагавадгите, нас приводят непосредственно к этому переходу: приводят так, что в наставлениях, даваемых Кришной Арджуне, нам указывается на то, как должен подниматься к непреходящему человек, которому более не свойственно древнее, связанное с кровью ясновидение. В этом учении нам навстречу выступает то, что мы часто рассматриваем как важный переход человеческого развития. И возвышенная песнь служит нам иллюстрацией того, что мы рассматривали, исходя из самих вещей.

И что привлекает нас в особенности в этой Бхагавадгите, это то, как говорится там о пути человека, как говорится наглядно о пути человека к непреходящему в противоположность переходящему. Вот перед нами Арджуна, сначала полный душевных мук - это мы слышим из рассказа возницы, ибо то, что рассказывается, исходит из уст возницы слепого короля Дхритараштри. Вот перед ним стоит в душевных муках Арджуна, он видит себя сражающимся против племени Куру, своих кровных родственников, и говорит себе: «Вот, я должен сражаться против них, сыновей братьев моих праотцов. Здесь среди нас много героев, которые должны направить свое боевое оружие против родственников, и там, на той стороне, также много достойных героев, которые должны направить свое оружие против нас.» При этом он испытывает тяжелые душевные мучения: могу ли я победить в этой битве, смею ли я победить в этой битве, смеют ли мои братья поднять мечи против братьев? Тогда является перед ним Кришна, великий учитель, и говорит ему: «Направь сначала мысленно свой взор на жизнь человека и взгляни на то положение, в котором ты сам сейчас находишься. В

телах тех из племени Куру, которых тебе суждено победить, то есть в преходящих формах, живут душевные существа, которые не⁰⁰_{1F} преходящи, которые лишь выражают себя в этих формах; и в тех, кто на твоей стороне, живут вечные души, которые лишь выражают себя в формах внешнего мира. Вы должны будете сразит⁰⁰_{1F}ся; ибо так хочет ваш Закон, так хочет закон внешних Дел, так хочет закон внешней эволюции человечества. Вам нужно сразиться, так требует момент, отмечающий переход от одного периода к другому. Но смеешь ли ты печалиться, что формы борются с формами, превращающиеся форм⁰⁰_{1F}мы борются против превращающихся форм? Одни из этих форм приведут к смерти другие; но что есть смерть? Что есть жизнь? Превращение форм это и смерть, и жизнь. Души, которые победят, и души, которые теперь пройдут через смерть, равны. И что есть эта победа, и что есть эта смерть в сравнении с тем, к чему приводит тебя мыслитель⁰⁰_{1F}ное рассмотрение санкхьи, в сравнении с вечными душами, которые стоят друг против друга, но которые остаются незатронутыми какими бы то ни было сражениями?»

Величаво, исходя из самой ситуации, пров⁰⁰_{1F}одится перед нами мысль, что Арджуна не должен испытывать душевных мук во внутреннем своем существе, но должен служить лишь одному долгу, который призывает его теперь к борьбе, ибо он должен обратить свой взор от преходя⁰⁰_{1F}щего, которое вовлечено в сражение, к вечному, которое останется жить, безразлично, станет ли оно победителем или побежденным. И вслед за этим в возвышенной песне, в Бхагавадгите, сразу своеобразно начинает звучать великий мотив, от⁰⁰_{1F}носящийся к важному событию эволюции челове⁰⁰_{1F}чества, мотив о пребывающем и непребывающем. Не тогда мы на правильном пути, когда пони⁰⁰_{1F}маем абстрактные мысли, но тогда, когда позво⁰⁰_{1F}ляем воздействовать на себя ощущаемому содержанию вещей. Мы на правильном пути тогда, когда рассматриваем наставления Кришны в том смысле, что он хочет поднять душу Арджуны от ступени, на которой та стоит и по⁰⁰_{1F}средством которой она вплетена в сеть преходящего, хочет поднять на высшую ступ⁰⁰_{1F}ень, на которой душа чувствует себя возвысив⁰⁰_{1F}шейся над всем преходящим, даже если это преходящее предстает взору в таком мучительном для непосредственной души виде, как необходи⁰⁰_{1F}мость побеждать или быть побежденным, при⁰⁰_{1F}нять смерть самому или принести ее другим.

Мы усматриваем подтверждение того, что было сказано однажды в отношении восточной философии, в том виде, как она встречается нам, в возвышенной песне, в Бхагавадгите; эта вос⁰⁰_{1F}точная философия была в те древние времена до такой степени одновременно и религией, что тот, кто принадлежал к ней, будь он великим мудре⁰⁰_{1F}цом, он не имел недостатка в глубочайшем религиозном воодушевлении, будь он простейший человек, живший только своей религией чувств, он не имел недостатка в известной мудрости. Это мы чувствуем, видя, как великий учитель Кришна не только идеями охватывает своего уче⁰⁰_{1F}ника, но и непосредственно действует на душу, так что ученик предстает нам взирающим на пре⁰⁰_{1F}ходящее и на муки преходящего, и в столь значи⁰⁰_{1F}тельной ситуации он возносит свою душу к высям, так что душа возвышается над всем преходящим, над мучениями, над болью и всеми страданиями преходящего.

ТРЕТИЙ ДОКЛАД

Кельн, 30 декабря 1912

Только тот сможет правильно оценить все значение подобной философской поэмы, какой является Бхагавадгита, для кого не одной только теорией, но судьбой станет то, что заложено в Бхагавадгите или в подобных произведениях мировой литературы; ведь мировоззрения могут быть судьбой человечества.

В том, что излагалось в последние дни, нам предстали еще два оттенка мировоззрения, помимо третьего, ведического направления, это философия санкхья и йога, два мировоззрения, которые могут стать судьбой для человеческой души. С понятием философии санкхья мы можем соединить все то, чем может стать для человека знание, познание в идеях, обозрение проявлений мира, в которых выражается душевная жизнь. И если мы отнесем то, что осталось в наше время у нормального человека от такого познания, от такого выраженного в идеях, в научной форме мировоззрения, если мы отнесем это оставшееся - хотя оно в духовном отношении и стоит много ниже философии санкхья - к тому же типу познания, мы можем тогда сказать: и в наше время мы можем ощущать соответствующим судьбе то, что можно пережить соответствующим судьбе в философии санкхья. Без сомнения, только тот будет ощущать подобным образом, кто отдается такому мировоззрению односторонне, тот, про кого мы можем в известном смысле сказать: он односторонний ученик или последователь философии санкхья.

Как противостоит последний миру? Как может он ощущать в своей душе? Это вопрос, на который, по существу, ответ дан может быть только из опыта. Нужно знать, что произойдет с душой, если она отдается мировоззрению таким односторонним образом, если она прилагает все свои силы, чтобы приобрести мировоззрение, выдержанное в охарактеризованном смысле.

Такая душа сможет при этом проникнуть вплоть до всех частных форм в формы мировых явлений, сможет иметь плодотворное, так сказать, понимание всего, выражающегося в силах мира, всего, превращающегося в формах мира. Если бы душа только так предавалась миру, скажем, в одной, из своих инкарнаций, вследствие своих способностей и своей кармы находила бы только поводы вживаться в мировые явления преимущественно лишь рассудочным знанием, безразлично, просветленным или непросветленным ясновидческой силой - то такое душевное направление привело бы к известного рода холоду всей душевной жизни. И мы нашли бы, что душа в большей или меньшей степени, в зависимости от темперамента, приняла бы характер неудовлетворенной иронии по отношению к мировым явлениям или отсутствия интереса, вообще неудовлетворенности к такому знанию, которое идет от явления к явлению. Все, что в наше время могут ощутить многочисленные души, когда они подходят к знанию, которое построено исключительно по-ученому: холод, охватывающую душу пустоту, неудовлетворенность в чувствах - все это предстанет перед нашей душой, если мы обратим внимание на такое душевное направление,

какое было указано. Опустошенной, неуверенной в самой себе будет чувствовать себя такая душа. Что мне из того, если бы я приобрела весь мир и не могла бы ничего ощутить, ничего пережить, если бы внутреннее оставалось пустым? - так могла бы сказать такая душа. Напихать себя всем знанием о мире и быть в себе самом пустым - это может стать горькою судьбою; это значило бы потерять себя в мировых явлениях, это было бы как бы потерей всего того, что может стать ценным в самом внутреннем.

То, что сейчас было описано, мы находим у многих людей, предстающих нам обладателями учености того или иного рода, выступающих с абстрактной философией. Мы находим это в том случае, когда такие души предстают нам как бы жалкими, неудовлетворенными, чувствующими свою пустоту, лишенными интереса к своим многим знаниям, или тогда, когда кто-нибудь подходит к нам с абстрактной философией и может в абстрактных словах ознакомить нас с сущностью Бога, космологией, человеческой душой, и мы при этом чувствуем: это покоится в голове, сердце в этом не участвует, душа пуста! - Холодом веет на нас, когда мы встречаем такую душу. Так философия санкхья может сделаться судьбой, такой судьбой, которая готовит человека к тому, чтобы он стал потерянным для себя самого существом; существом, которое не имеет ничего своего и от индивидуальности которого мир ничего не может иметь.

Рассмотрим теперь душу, которая ищет одностороннего развития посредством йоги, которая потеряна для мира, пренебрегает узнать что-либо о внешнем мире. Она говорит: чем мне поможет то, что я буду знать, как произошел мир; я хочу искать все из самой себя; я хочу идти вперед сама, посредством развития моих сил. - Такая душа внутренне, может быть, почувствует себя тепло, часто будет представлять нам так, что покажется чем-то замкнутым в себе, удовлетворенной собой. Пусть будет так. Но подобное для такой души не будет длительным, такая душа внутренне будет обречена на уединение. Когда подобная душа, ищущая высот душевной жизни в отшельничестве, вступит затем в мир, она, может быть, скажет тогда себе: что мне до этих явлений мира? - и тогда все же почувствует себя одинокой, ибо она противостоит, чуждая великим откровениям, и не понимает их, тогда односторонность опять становится роком. И как часто можно встретить такую душу! Как часто можно видеть человеческих существ, которые употребляют всю силу на эволюцию своего собственного существа и которые холодно и равнодушно проходят мимо своих ближних, как будто они не хотят иметь с ними ничего общего! Такая душа может чувствовать себя потерянной для мира и казаться другим душам доходящей в своем эгоизме до эксцессов.

Когда обращаешь внимание на эти жизненные связи, тогда впервые начинаешь ощущать судьбообразность мировоззрений, и эта судьбообразность предстает нам как фон тех великих откровений, тех великих мировоззрений, какие мы находим в Бхагавадгите, а также в Посланиях апостола Павла. Если мы хоть немного всмотримся в то, что лежит как за Гитой, так и за Посланиями Павла, мы увидим, можно было бы сказать, то, что становится для нас непосредственно

образующим судьбу. Как может представляться нам судьба из Посланий Павла?

Там мы находим частые указания на то, что настоящее благо душевного развития состоит в так называемом оправдании верой в противоположность отсутствию ценности внешних дел, в том, что может получить душа, если она найдет единение с импульсом Христа, если она сможет принять в себя великую силу, которая проистекает из правильно понятого Воскресения Христа. Встречая это в Посланиях Павла, мы чувствуем, с другой стороны, как человеческая душа оттесняется при этом, так сказать, в самое себя, как может человеческая душа при этом отчуждаться от внешних дел, всецело полагаясь на благодать и справедливость веры. И вот подходит внешнее дело. Оно есть в мире, мы не уничтожаем его тем, что отвергаем. Мы сталкиваемся в этом в мире. И судьба опять звучит нам во всем своем грандиозном величии. Только если так понимать вещи, открывается взору могущественность подобных проявлений человечества.

Эти оба прославления человечества, Бхагавадгита и Послания Павла, в высшей степени отличны друг от друга. И это внешнее различие действует на душу, я хотел бы сказать, во всех частностях этих произведений. Мы восхищаемся Бхагавадгитой не только на тех основаниях, которые мы вкратце уже привели, но мы восхищаемся ею также на том основании, что она властно пленяет нас своей поэзией, ибо из каждого ее стиха нам светит навстречу возвышенная настроенность человеческой души; ибо во всем, что исходит из уст Кришны или его ученика Арджуны, во всем этом мы чувствуем как бы возвышение над всеми человеческими переживаниями, над всем страстным, над всем, что имеет дело с аффектом, что приносит душе беспокойство. Давая подействовать на себя хотя бы немногому из Гиты, мы переносимся в сферу душевного покоя, ясности, невозмутимости, отсутствия страстей и свободы от аффектов, переносимся в атмосферу мудрости; и уже при чтении Бхагавадгиты мы постоянно чувствуем все свое человеческое как бы поднятым на более высокую ступень. Мы всюду чувствуем: мы должны освободиться от мимолетного слишком человеческого, дабы правильным образом дать подействовать на себя заключающемуся в Гите возвышенному, Божественному.

Иначе все это в Посланиях Павла. Отсутствует возвышенность поэтической речи, отсутствует и бесстрастие Гиты. Когда мы берем в руки эти Послания Павла, даем им действовать на себя, мы не раз чувствуем, как от слов Павла на нас веет существом, страстно возмущенным тем, что произошло. Можно было бы сказать, что иногда тон становится бранным. В Посланиях Павла то или другое неоднократно осуждается, проклинается, бранится. И вещи, которые высказываются там о великих понятиях христианства, о благодати, о законности, о различии между тем, что дано Моисеем, и христианством, о Воскресении – все это высказывается в тоне, который должен быть в известной мере философским, который хочет быть философским определением и который, тем не менее, не является таковым, ибо в каждой фразе звучит голос Павла. Ни в одной фразе мы не можем забыть, что говорит человек, который или взволнован, или справедливо разгневан на других, сделавших то или иное, который так говорит о

высочайших понятиях христианства, что мы чувствуем - он лично призван, он ощущает себя проводником этих идей.

Могло ли нам встретиться подобное при чтении Бхагавадгиты, чтобы высказывалась подобная настроенность личного характера, как у Павла, когда мы читаем в его Посланиях, что он пишет той или иной общине: «...мы дерзнули проповедать вам благовестие Божие с великим подвигом...вы помните, братия, труд наш и изнурение: ночью и днем работая, чтобы не отяготить кого из вас, мы проповедовали у вас...» Как все это лично! Духовение личного проходит через Послания Павла. Чудесную чистую сферу, эфирную сферу, граничащую повсюду со сверхчеловеческим и иногда простирающуюся в сверхчеловеческое находим мы в возвышенной Гите.

Таким образом, с внешней стороны огромное различие, и мы можем сказать: было бы слепым предрассудком не признавать, что в великой песне, в которой однажды было дано индуизму слияние властвующих над судьбой мировоззрений, что в этой Гите было дано индусам нечто возвышенно-чистое, безличное, невозмутимое, бесстрастное, свободное от аффектов, в то время как то, что выступает нам из провозвестия христианства в Посланиях Павла, носит вполне личный, часто исполненный страстей и лишенный невозмутимости характер. К пониманию приходишь не тогда, когда скрываешь истину и закрываешь глаза на подобные вещи, но тогда, когда их понимаешь и объясняешь, в правильном смысле. Поэтому мы хотим рассмотреть ниже эту противоположность, поставив ее пред собой, словно бронзовую скрижаль.

Мы вчера обращали внимание на то, что в Гите мы встречаем полные значения поучения, даваемые Арджуне Кришной. Кем же в сущности является Кришна? Этот вопрос должен интересовать нас прежде всего. Нельзя понять, кем является Кришна, если не ознакомиться с одним фактом, о котором я не раз говорил при том или ином подходящем случае, ознакомиться с тем, что в прежние времена существовал совершенно иной порядок давания имен, названий, нежели в настоящее время. Существующий в настоящее время порядок называния человека тем или иным именем, по существу, в высшей степени произволен. Ибо в конце концов не много можно узнать в наши дни о человеке, если станет известно, что он носит то или иное гражданское имя, что он называется Мюллером или Шульцем. Не много узнаешь также о человеке - с этим согласится каждый - если услышишь, что он надворный или тайный советник или тому подобное. Следовательно, мало что знаешь об этом человеке, если знаешь его социальное положение в табели о рангах. И также не много знаешь о человеке, если знаешь, что к нему обращаются как «Ваше высокоблагородие» или «Ваше превосходительство», или просто «Милостивый государь» - все эти обращения не много говорят о человеке. И вы легко можете убедиться, что не много говорят о человеке и другие слова, употребляемые ныне. Иначе было в древние времена. Возьмем ли мы обозначения философии санкхья, или возьмем наши антропософские обозначения; мы можем, исходя из тех и других, построить следующую цепочку рассмотрения.

Мы слышали, что в смысле философии санкхья человек состоит из грубого физического тела, тела более тонких элементов или эфирного

тела, тела, которое содержит закономерные силы чувств, из того, что называется манасом, ахам-карой и т.д. Другие высшие члены нам не нужно рассматривать, ибо они еще не образовались. И если мы теперь берем людей так, как мы встречаем их в той или иной инкарнации, мы можем сказать: люди различны, у одного человека сильнее выступает то, что выражается в эфирном теле, у другого более то, что лежит в закономерности чувств, у третьего - более внутреннее чувство, у четвертого - более ахамкара. Или, говоря нашим языком, мы встречаем людей, у которых преимущественно деятельны силы души ощущающей, других людей, у которых преимущественно деятельны силы души рассудочной или души характера, третьих, у которых выступают силы души сознательной, или тех, у которых превосходит нечто иное, поскольку они инспирированы манасом, и так далее. Эти различия могут быть сделаны в зависимости от того, как человек проявляет себя в жизни. Этими различиями указывается на существо самого человека.

В наше время, по легко понятным причинам, нельзя выбрать для человека имя в соответствии с сущностью, выраженной в этом смысле. Ибо если бы сказать, при широко распространенном теперь образе мыслей, что то высшее, чего может достигнуть человек в настоящем человеческом цикле, есть отпечаток ахамкары, то каждый был бы убежден, что он выражает наиболее явно в своей сущности ахамкару, и его огорчило бы, если бы сказали, что это не так, что у него господствует более низкий член.

В древние времена это было иначе. Тогда человека именовали в существенном - особенно если речь шла о том, чтобы выдвинуть его над остальным человечеством, может быть даже разделить его ролью вождя - человека называли так, что обращали внимание на только что охарактеризованную сущность.

Представим себе, что в древние времена появился бы человек, который во всеобъемлющем смысле выражал бы манас, который хотя и пережил в себе ахамкару, но дал бы ей как индивидуальному элементу отступить назад и ради действительности вовне позволил бы преобладать внутреннему чувству, манасу. По закону древнейших малых циклов человечества такой человек - лишь редкие люди могли проявить в жизни такое существо - должен был быть великим законодателем, вождем больших народных масс. И его имя не ограничилось бы тем, как называют других людей, но его именовали бы по его выдающемуся признаку, как носителя манаса, между тем как другого называли бы только носителем чувств. Говорили бы: он несет в себе манас, он Ману.

И во встречающихся нам именах тех древних времен мы должны усматривать то, что характеризует человека по преобладающему члену человеческой организации, который именно у него был выражен в соответствующей инкарнации. Положим, что у человека особенно выражено было ощущение в себе божественной инспирации, что он не руководствовался бы в познании и в своих действиях тем, что дается из внешнего мира посредством чувств и что говорит связанный с мозгом рассудок, но что он всегда прислушивался бы к божественному слову, которое говорило в нем, что он сделал бы себя вестником божественной субстанции, которая говорила бы через него. Такого человека называли бы Сыном Божьим. Еще в Евангелии от Иоанна те, кто были таковыми, называются Сынами Божьими в начале первой главы.

Причем существенным было то, что когда выражали это значимое, тогда оставляли в стороне все остальное. Все другое было незначуще. Так, предположим, что мы встретили двух людей: пусть один будет обыкновенным человеком чувств, который позволял миру действовать на себя в чувствах и размышлял о нем своим связанным с мозгом рассудком; другой же - человек, в котором излучалось бы слово божественной мудрости. Тогда согласно древнему образу выражения первого назвали бы человеком, сказали бы, что он родился от отца и матери, он рожден по плоти. Для другого же человека, который был бы провозвестником божественной субстанции, не имело бы значения то, что укладывается в обыкновенной биографии человека, как это было с первым, который воспринимает мир чувствами и связанным с мозгом рассудком; писать для него такую биографию было бы нелепостью. Ибо то, что он нес на себе плотское тело, было лишь побочным, а не существенным, на что обращали внимание; это было лишь тем, благодаря чему он выражал себя для других людей. И поэтому говорят: Сын Божий не родился по плоти, он родился девственно, непосредственно от Духа. Это значит; то, что было в нем существенного, благодаря чему он был ценен для человечества, это происходило от Духа. И лишь это отмечали в древние времена. У некоторых учеников посвященных считалось величайшим грехом против личности, про которую было известно, что она имеет значение благодаря высшим членам своей человеческой природы, писать ее обычную биографию, которая обращает внимание на обыкновенные, повседневные обстоятельства. Кто хоть немного сохранил в себе образ мыслей того древнего времени, найдет в высшей степени абсурдным то, как ныне пишется биография Гете.

Представим себе, что в древние времена человечество жило с такими ощущениями и чувствами, тогда мы сможем также понять, как это древнее человечество должно было быть пронизано тем, что такой Ману, в котором живет преимущественно манас, является редко, что он должен выжидать долгие эпохи, пока не сможет проявиться.

Если мы обратим взор на то, что как глубочайшая сущность может жить в человеке в нашем человеческом цикле, если мы обратим свой взор на то, что может предчувствовать каждый человек в своих сокровенных силах, которые могут поднять его к душевным высотам, если мы обратим свой взор на это и составим себе представление о том, что находящееся только в зачатке у других людей становится однажды, в крайне редких случаях, существенным членом человеческой сущности, сущности, которая затем появляется время от времени, чтобы быть вождем для других, сущности, которая выше всех Ману, которая по своей сущности есть то, что заложено в каждом человеке, но как реальная внешняя личность появляется только один раз в мировом развитии; если мы составив себе такое понятие - тогда мы приблизимся к существу Кришны. Это человек вообще; это, можно сказать, человечество как таковое, представленное в одном существе. Но это не абстракция. Когда теперь люди говорят о человечестве вообще, то они выражают абстракцию. Абстрактное существо стало теперь, когда в остальном люди полностью вплетены в чувственный мир, нашей общей судьбой. Говоря о человеке вообще, имеют расплывчатое понятие, которое совсем не живет. Говоря же о Кришне

как о человеке вообще, мы говорим не о той абстрактной идее, которую теперь имеют в виду, когда говорят так, но мы говорим: да, это существо живет, правда в зачатке, в каждом человеке, но однажды оно также выступает в мировом развитии как отдельный человек и говорит человеческими устами. Только у него имеет значение не внешняя плоть, не тело более тонких элементов, не силы органов чувств, не ахамкара и манас, но имеет значение то, что в буддхи и в манасе непосредственно связано с великими, общемировыми сущностями, с живущим и пронизывающим мир божественным. Время от времени выступают для водительства человечеством такие существа, какое мы видим в великом учителе Арджуны, в Кришне. Кришна учит высочайшей человеческой мудрости, высочайшей вечности, и он говорит об этом как о своем собственном существе, но в то же время так, что это учение затрагивает в каждой человеческой природе родственную сторону, ибо все то, о чем говорит Кришна, находится в зачатке в каждой человеческой душе. Таким образом, человек, взирающий на Кришну, взирает вместе с тем на свое собственное высшее «Я»; но в то же время он взирает также на нечто, что может стоять перед ним как другой человек, в котором он, как в другом, почитает то, что в зачатке он сам, но что все же является другим, нежели он, что относится к нему как Бог к человеку. Так должны мы представить себе отношение Кришны к его ученику Арджуне. При этом основной тон, который звучит нам из Гиты, тот основной тон, что звучит так, как будто он обращается к каждой душе, мог бы проникнуть в каждую душу, это совершенно человеческий тон, интимно-человеческий, настолько интимно-человеческий, что каждая душа чувствует, что она должна была бы отнестись к себе с упреком, если бы не почувствовала в себе родственного томления прислушаться к великому учению Кришны. С другой стороны, все является нам таким невозмутимым, бесстрастным, лишенным аффектов, таким возвышенным и мудрым, ибо говорит высочайшее, то, что является божественным в каждой человеческой натуре, но что как божественно-человеческое существо лишь один раз воплощается в эволюции человечества. И как возвышенны эти учения! Они действительно настолько возвышенны, что по праву эта Гита носит название возвышенной песни, Бхагавадгиты. В ней прежде всего предстает нам великое учение, о котором уже шла речь во вчерашнем докладе, в возвышенных словах, исходя из возвышенной ситуации, учение о том, как во всем, что превращается в мире, даже если это превращение совершается в такой форме, которая проявляется вовне как возникновение и прехождение, рождение и смерть, победа или поражение, что во всем этом выражается непреходящее, вечное, неизменное, сущное, и что тот, кто хочет правильно созерцать мир, должен пробиться через преходящее к этому непреходящему. Это предстает нам уже в санкхье, то есть посредством разумного размышления о присутствии непреходящего во всем преходящем, размышления о том, что душа побежденного и душа победителя равно предстают пред Богом, когда за ними закрываются врата смерти. И затем Кришна говорит своему ученику Арджуне, что душа может быть отведена от созерцания повседневного еще и на другом пути, на пути йоги. Если душа сможет стать благоговейщей - это будет другой стороной душевного развития. Одна сторона это та, когда мы

переходим от явления к явлению и повсюду применяем имеющиеся у нас идеи, неважно, будут они просветлены ясновидением, или нет; другая сторона это та, когда все внимание отвлекают от внешнего мира, когда закрывают врата чувств, когда закрывают все, что могут сказать о внешнем мире разум и рассудок, когда закрывают врата всему, о чем можно помнить, всему узнанному в обыкновенной жизни, когда погружаются в свое внутреннее и посредством соответствующих упражнений поднимают то, что покоится в собственной душе; когда обращают душу к тому, о чем можно иметь предчувствие как о высочайшем, и к чему можно стремиться, подниматься, исходя из силы благоговения. Если это делают, то посредством йоги поднимаются все выше и выше, подходят к ступеням более высоким, чем те, которых достигали при первоначальном пользовании телесными орудиями; к тем более высоким ступеням, на которых живут, когда освобождаются от всех телесных инструментов, когда живут, так сказать, вне своего тела в своих высших членах человеческой организации. Так, поднимаясь, вживаются в совсем иную форму жизни. Жизненные явления и деяния становятся духовными, спиритуальными; все более и более приближаются они к собственно божественному бытию и расширяют человека до Бога, теряя индивидуальную ограниченность своего собственного бытия и во всем восходя благодаря йоге. Затем даются средства, с помощью которых ученик великого Кришны может так или иначе достигнуть этих духовных высот. Здесь прежде всего существует различие в отношении того, что должны люди выполнить в обычном мире. Значительна та ситуация, в рамках которой Гита разъясняет это. Арджуна должен сражаться против своих кровных родственников. Это его внешняя судьба, это его деяние, это его карма, это совокупность дел, которые он изначально должен совершить непосредственно в этой ситуации. В этих делах он живет прежде всего как внешний человек. Но великий Кришна учит его, что человек лишь тогда станет мудрым, лишь тогда соединится с божественно-непреходящим, если он будет вершить свои дела, ибо дела необходимы во внешнем течении природного и человеческого развития, но мудрый должен освободиться от этих дел. Он совершает дела, но в нем присутствует нечто, что по отношению к этим делам становится зрителем, что не принимает никакого участия в них, что говорит: я делаю то или иное, но я мог бы с равным правом сказать, что я позволяю этому совершиться.

Мудрым становишься благодаря тому, что к тому, что делаешь, относишься также, как если бы это делал кто-то другой, и если сам не затрагиваешься ни удовольствием, которое приносит тебе дело, ни печалью, которое оно причиняет. Безразлично, говорит великий Кришна своему ученику Арджуне, стоишь ли ты в рядах сыновей Панду, или стоишь на той стороне в рядах сыновей Куру. Что бы ты ни делал, ты должен как мудрец освободиться от свойственного Панду или свойственного Куру. Если это не затрагивает тебя, если ты можешь совершать дела Панду, как будто ты один из сыновей Панду, или дела Куру, словно ты один из сыновей Куру; если ты выше всего этого, если ты не затрагиваешься своими собственными делами, если ты живешь в своих собственных делах так, как горит пламя, которое, не затрагиваемое ничем внешним, спокойно горит в защищенном от ветра месте; если душа, так мало затронутая своими собственными

делами, внутренне спокойно живет по⁰⁰_{1F}сле своих дел, тогда душа становится мудрой, тогда душа освобождается от своих дел, тогда она не вопрошает о том, какие последствия могут вызвать эти дела. Ибо как складываются дела, это касается лишь нашей строго ограниченной души: если же мы вершим дела так, как этого требует круговорот человечества или мира, то⁰⁰_{1F}гда мы вершим дела независимо от того, ведут ли они нас к ужасному или к торжественному, к исполненному печали или к исполненному рад⁰⁰_{1F}ости.

Это высвобождение из дел, это отстранение от того, что вершат наши руки, что - говоря ситуацией Гиты - вершит наш меч, что говорят наши уста, эта твердость внутренней самости по отношению ко всему тому, что мы говорим своими устами, что совершаем своими руками - вот чему учит великий Кришна своего ученика Арджуну.

Так указывает великий Кришна своему уч⁰⁰_{1F}нику Арджуне на человеческий идеал, который человек может выразить в словах: Я вершу мои дела, но я вершу их или другой - я смотрю на эти дела; то, что вершится моими руками, что высказывается моими устами - на это я смотрю так объективно, как смотрю на скалу, когда она отделяется от горы и скрывается в пропасти. Так предстоят мне мои дела. И если я в состоянии знать, познать то или другое, я составлю себе то или другое понятие о мире, но я все же суть нечто, что отличается от этих понятий, и я могу сказать: да, во мне живет принадлежащее мне нечто, что познает, но я лишь зритель того, как познает другой. Тогда я становлюсь свободным даже от моего познания. Я могу стать свободным от моих дел, могу стать свободным от моего знания, моего познания. - Здесь предстает нам высокий идеал человеческого мудреца.

И, наконец, если это восходит в спиритуальное, мне могут встретиться там демоны, мне могут встретиться святые боги, все это я созерцаю внешне, я свободен от всего разыгрывающегося вокруг меня даже в спиритуальных мирах. Я созер⁰⁰_{1F}цаю и иду своим путем, и в том, в чем я участвую, я участвую столь же мало, ибо я был зрителем. - Вот учение Кришны.

И так как мы слышали, что учение Кришны базируется на философии санкхья, нам станет понятным, что должно быть так, что во многих местах учения Кришны можно увидеть, как вели⁰⁰_{1F}кий Кришна говорит своему ученику: «Душа, ко⁰⁰_{1F}торая живет в тебе, связана различным образом, она связана с грубым физическим телом, связана с чувствами, с манасом, с ахамкаррой, с буддхи. Но ты отвлечешься от всего этого. Если ты рассма⁰⁰_{1F}триваешь все это как нечто внешнее, как оболочки, которые облачают тебя, и осознаешь, что ты, как духовное существо, независим от всего этого, тогда ты понял нечто из того, чему хочет научить тебя Кришна. И если ты сознаешь, что твое отношение к внешнему миру, вообще к миру определено посредством гун, посредством тамаса, раджаса и саттвы, то учишься познавать, что в саттве человек обыденной жизни связан с мудро⁰⁰_{1F}стью и добром, в раджасе человек обыденной жизни связан со страстями, аффектами, с жаждой бытия, что в тамасе человек в обыденной жизни связан с ленью, нерадивостью, вялостью.

Почему человек в обыденной жизни приходит к энтузиазму, к мудрости и добру? Потому что он имеет такое отношение к природной основе, как в саттве. Почему человек проходит обы⁰⁰_{1F}денную жизнь с радостью и жадностью к внеш⁰⁰_{1F}ней жизни, с охотой к внешним

жизненным явлениям? Потому что он имеет то отношение к жизни, на которое указывает раджас. Почему в обыденной жизни люди бывают вялыми, ленивыми и нерадивыми? Почему они чувствуют себя задавленными своей телесностью? Почему они не находят возможности высвободиться и в каждый момент побеждать свою телесность? Потому что они имеют отношение к миру внешних форм, которое понимается в философии санкхья как тамас.

Но душа мудреца должна быть свободна от тамаса, должно раствориться то отношение в внешнему миру, которое проявляется в вялости, лености и нерадивости. Если вся вялость, нерадивость, вся леность отступили от души, тогда она имеет отношение к внешнему миру только раджас и саттву, и если человек уничтожил страсти и аффекты, жажду бытия, сохранил эту связь к добру, к состраданию и познанию, тогда он тем более имеет отношение к внешнему миру, которое философия санкхья называет саттва. Если же человек освободился от всякого стремления к добру и познанию, если он хотя и добрый, и мудрый человек, но не зависит в своем внутреннем от того, как он проявляется вовне, даже в отношении своего добра и познания, если добро для него является само собой разумеющейся обязанностью, и мудрость как нечто излитое над ним - тогда он отбросил также и отношение саттвы. Но когда он отбросил так три гуны, тогда он высвободился от всяких отношений к каким-либо внешним формам, тогда он восторжествовал в своей душе, тогда он понял нечто из того, чем хочет сделать его великий Кришна.

Что понимает человек, когда он так устремляется, когда он становится таким, как в идеале представляет ему великий Кришна, какое понимание к нему тогда приходит? Понимает ли он тогда внешние мировые формы? Нет, он их понял уже ранее, но он возвысился над ними. Понимает ли он тогда лучше отношение души к этим внешним формам? Нет, это он понял уже раньше, но возвысился над этим. Когда он сбросит три гуны, он поймет тогда не то, что может ему предстать во внешнем мире как многообразие форм, и не свое отношение к этим формам, ибо все это относится к более ранним ступеням. Пока остаешься в тамасе, раджасе и саттве, приобретаешь отношение к природной основе бытия, усваиваешь социальные связи, усваиваешь познания, приобретаешь способность к добру и состраданию. Если же кто поднялся над всем этим, тот ведь все эти отношения сбросил на предшествующей ступени. Что познается тогда, что предстает тогда взору человека? Тогда познается, тогда взору человека предстает то, что не является ничем из названного. Что же может быть это отличающееся от всего, что усваиваешь на пути к нему внутри гун? Ничто иное, как то, что в конце концов познаешь собственную сущность, ибо все другое, чем может быть внешний мир, сброшено на предшествующих ступенях.»

Чем является оно в смысле только что приведенного рассмотрения? Это и есть сам Кришна, ибо он сам есть выражение всего высшего. Это значит, что продвигаясь в работе вверх, к высшему, человек противостоит Кришне, ученик - великому учителю, Арджуна - самому Кришне, который живет во всем, что существует, и который истинно может сказать про себя: я есть не отдельная гора, я есть, если я вообще отношусь к горам - самая гигантская из них; если я появлюсь на Земле, я буду не отдельный человек, но высочайшее человеческое

проявление, которое выступает как вождь людей лишь единожды в мировом развитии, и тому подобное. Единое во всех формах - это я, Кришна.

Так предстает ученику сам учитель, переживая свою сущность. Но вместе с тем в Бхагавадгите дается понять, что это суть могущественнейшее, высочайшее, чего может достичь человек. Противостоят Кришне так, как противостоит Арджуна - к этому можно было прийти через постепенное посвящение; это совершалось тогда в глубинах обучения йоге. Но это может произойти и так, как вытекает само собой из эволюции человечества, дается людям как бы по благодати: так происходит в Гите. Гита так приводит нас к определенной точке, к той точке, где Кришна противостоит Арджуне, как если бы Арджуна был поднят порывом так, что он телесно имеет перед собой Кришну. Теперь Кришна выступает перед ним как человек из плоти и крови. Человек, который был бы видим так, как и другие люди, являл бы то, что несущественно для Кришны. Ибо существенно то, что есть во всех людях. Но так как другие царства мира являются одновременно как бы рассеянным человеком, то все, что находится в остальном мире, есть также и в Кришне. Остальной мир исчезает в Кришне и Кришна предстает как Единство. Макрокосм против микрокосма, человек как таковой против маленького обыденного человека - так противостоит Кришна отдельному человеку.

Сначала, если это сходит на человека по благодати, для понимания увиденного не хватает человеческих сил, ибо Кришна, когда он созерцаем в своем сущностном - что возможно только при необычайной ясновидческой силе - ибо Кришна является тогда совершенно непохожим на все то, что обычно привык видеть человек. Как бы восхищенным из всего остального явилось бы человеку созерцание Кришны в его высочайшей природе, и в одном месте он выступает нам в Гите как великий человек, представший Арджуне, человек, рядом с которым все в мире ничтожно. Силы понимания покидают Арджуну. Он лишь созерцает и может как бы лепетом высказать то, что видит. Это понятно, ибо с прежними средствами он не научился созерцать все это и обозначать словами. Этому соответствует описание, которое дает Арджуна в тот момент, когда ему предстает Кришна. Это в художественном и философском отношении принадлежит к величайшим изложениям, когда-либо данным человечеству, как Арджуна из своих глубин выносит в словах то, что ему открывается при виде великого Кришны, в словах, которые он произносит впервые, которые он произносит непривычно, которых он раньше никогда не мог произносить, ибо не видел ничего подобного: «Я вижу всех богов в твоём теле, о бог; а также сонмы всяких существ; Брамму, владыку на лотосе, престоле его, всех риши и небесных змиев. Со множеством рук, тел, уст, очей вижу я тебя повсюду: беспределен твой облик, ни конца, ни середины, ни начала не вижу я в тебе, о владыка вселенной! Ты, кто являешься мне во всех формах, в диадеме с палицей и мечом, горю в пламени, излучающемся на все стороны, таким я вижу тебя. Слепляющий мое созерцание, подобно сверкающему огню при блеске солнца и неизмеримо великий. Непредходящий, высочайшее доступное познанию, величайшее добро - таким являешься ты мне в необъятной вселенной. Ты вечный страж вечной справедливости. Как вечный пра-Дух предстаешь ты моей душе. Без начала, без середины, без конца

кажешься ты. Беспределен ты во всем, беспределен по силе, беспределен в пространственных далях. Как Луна, даже как само Солнце велики твои очи, и из твоих уст сияет как от жертвенного огня. Я созерцаю тебя в твоём зное, как твой зной согревает всю вселенную; все, что я могу только предчувствовать между землею и небесными далями, твоя сила исполняет все это. С тобою стою я один здесь и все небесные миры, где живут три мира, пребывают в тебе, когда я зрю твой чудесный, наводящий ужас облик. Я зрю, как к тебе подступают сонмы богов и славословит тебя, и в страхе пребываю я, молитвенно сложив руки. Тебе поют хвалу сонмы всех видящих и всех ближних. Они прославляют тебя в своих хвалебных песнопениях. Тебя прославляют: Рудры, Адитьи, Васавы и Садхьи, Вишвы, Ашвины, Маруты и Маны, гандхарвы якши, азуры и все блаженные. Полные изумления, взирают они на тебя: исполинское тело со многими устами, со многими руками, со многими ступнями и ногами, со многими телами, со многими пастями, полными зубов. Перед всем этим трепещет мир, и я трепещу также. Погрязающим небеса, сияющим, многоруким, с устами, действующими как огромные пламенные глаза, созерцаю я тебя. Моя душа трепещет при этом. Не нахожу я твердости, покоя, о великий Кришна, ты для меня сам Вишну. Я смотрю как бы в грозящее внутреннее, его созерцаю я, подобно огню, как оно действует как бытие, как конец времен. Я зрю тебя совсем иначе, чем все, о чем я знал раньше. О, смилуйся надо мной, владыка богов, обиталище миров.» Он переводит свой взор на сыновей племени Куру. «И все эти сыновья Куру, а с ними вместе множество царственных героев, Бхишма и Дрон, вместе с нашими лучшими бойцами, все они молитвенно расprostерты пред тобой, дивясь твоему великолепию. Я хочу познать тебя, пра-начало бытия. Я не могу понять, что мне является, что мне открывается.»

Так говорит Арджуна, оказавшись наедине с тем, что является его собственной сущностью, когда ему объективно является его собственная сущность. Мы стоим перед великой мировой загадкой, полной тайны не ввиду теоретического содержания, но ввиду подавляющего ощущения, которое она должна вызвать в нас, если мы сможем правильно ее воспринять. Полная тайны, столь полная тайны, что она иначе должна говорить всем человеческим ощущениям, нежели все, что когда-либо в мире говорило человеческим ощущениям.

Когда Кришна дает Арджуне услышать себя, то слова его звучат так: «я есмь время, которое уничтожает весь мир. Я явился, чтобы унести с собой людей. Безразлично, принесешь ли ты им смерть в сражении - и без тебя все бойцы, которые там построились, будут настигнуты смертью. И потому восстань бесстрашно. Прославить ты должен возможность врагов победить. Радуйся зовущей тебя победе и власти. Не ты их умертвишь, если они падут в смертной брани. Они уже умерщвлены много ранее, чем ты можешь принести им смерть. Будь лишь орудием, будь лишь бойцом с разящей рукой! Дрона, Джаядратху, Бхишма, Карна и другие воины-герои, которых я умертвил, они уже мертвы, умертви же их для того, чтобы мое действие разрядилось во внешнем явлении, когда они подпадут смерти в майе, умертвленные мной - умертви их ты. И то, что сделал я, будет казаться совершившимся через тебя. Не дрожи: ты ничего не

можешь сделать, чего я уже не сделал. Сражайся, от твоего меча падут те, кого умертвил я».

Мы знаем, что о наставлениях, которые дает Арджуне Кришна среди сыновей Панду, рассказывается так, как будто об этом возница рассказывает Дхритараштре. Поэт не говорит прямо: так говорит Кришна Арджуне - но возница, Санджая, рассказывает об этом Дхритараштре, своему слепому герою-королю из племени Куру. Рассказав все это, Санджая продолжает: «Когда Арджуна внял словам Кришны, то, молитвенно сложив руки, дрожа и лепеча, склонившись в страхе перед Кришной, благоговейно сказал Арджуна: по праву ликует о твоей славе мир и предан тебе в благоговении. Ракшас /это духи/ в ужасе бегут прочь. Святые сонмы склоняются пред тобой. И как им не склониться перед первым творцом, даже более достойным, чем Брахма.»

Поистине мы стоим перед мировой тайной: ибо что говорит Арджуна, узрев пред собой воплощенной свою собственную сущность? Он говорит, обращаясь к этой своей сущности, так, что она является выше самого Брахмы. Мы стоим перед тайной. Ибо если человек так обращается к своей собственной сущности, то эти слова должны тогда быть поняты так, что для их понимания не берется ни одно чувство, ни одно ощущение, ни одна идея, ни одна из мыслей, которые могут быть возвращены в обыкновенной жизни. Ибо не существует ничего такого, что могло бы стать более опасным для человека, чем если бы он словам Арджуны придавал характер того, что он мог бы иметь в жизни. Придавая им характер чего-то, имеющего место в обычной жизни, отнесясь к ним не как к чему-то совершенно единственному в своем роде, не ощутив это как величайшую мировую тайну - пустяком показались бы в этом случае безумие, мания величия по сравнению с той болезнью, которой он подпал бы, привнеся обычные ощущения в Кришну, иными словами в свою собственную, высшую сущность.

«Ты владыка богов, ты бесконечный, ты вечный, ты высочайший, ты бытие и в то же время небытие. Ты самый высший из богов, ты старейший из духов, ты величайшее из сокровищ вселенной, ты тот, кто знает; ты высочайшее, что может быть осознано. Ты объемлешь вселенную, в тебе все образы, какие только могут быть, ты ветер, ты огонь, ты смерть, ты вечно волнующееся мировое море, ты луна, ты высший из богов, ты само имя, ты пра-родитель, высочайших из богов. Тебе поклонение, поклонение тысячу раз. И еще большее подобает тебе, нежели это поклонение. Со всех сторон тебе подобает поклонение. Ты есть все, чем когда-нибудь может быть человек: ты исполнен силы, какую может быть лишь совокупность всех сил. Ты завершаешь все и в то же время ты сам - все. И если нетерпеливо, считая своим другом, я назвал тебя Кришной, не ведая твоего чудесного величия, называя тебя так небрежно и доверчиво, и если в моей слабости я тебя недостаточно почитал, недостаточно почитал тебя в странствии или в покое, в высшем божественном или в наиболее повседневном, был ли ты один или с другими сущностями, если во всем этом я тебя недостаточно почитал - то я прошу необъятность о прощении. Ты отец мира, ты движущий мир, движущийся в нем. Ты наибольший учитель среди всех учителей, не имеющий себе подобного, превосходящий всех несравнимый ни с чем в трех мирах; падая ниц

пред тобой, прибегаю к милости твоей. Ты владыка, проявляющийся во всех мирах. Незримое доселе созерцаю я в тебе и с благоговением трепещу я. Покажи, о боже, свой облик! Будь милостлив. Владыка богов, первоисточник всех миров.»

Поистине мы стоим перед тайной, если человеческая сущность так говорит человеческой сущности. И снова говорит Кришна своему ученику: «Я открылся тебе в твоей милости. Начарованная моим всемогуществом, стоит пред тобой моя высочайшая сущность, сияющая, неизмеримая, изначальная. Так, как ты меня видишь, никто другой никогда меня не видел. Так, как видишь меня сейчас ты, силами, дарованными тебе теперь моей милостью, как ты видишь меня теперь благодаря этим силам, так никогда не возвещало обо мне то, что стоит в Ведах. Никогда не достигало меня приносимое в жертвах, никогда никакое пожертвование богам, никакое ученичество, никакая церемония, даже ужасающее покаяние не могли бы возвести до созерцания меня в этой форме, какую я сейчас являю, как сейчас созерцаешь меня ты - в человеческой форме, о великий герой. Но у тебя не должно быть страха и замешательства при виде моего ужасного облика. Свободным от страха, исполненным высокими чувствами, ты опять увидишь меня таким, каким ты видишь меня в моем теперешнем облике.»

И далее Санджая рассказывает слепому Дхритараштре: когда Кришна сказал это Арджуне, исчезло необъятное, лишенное начала и конца, возвышающееся над всеми силами, и снова явился Кришна в своей человеческой форме, как бы желая своим приветливым обликом успокоить того, кто был так испуган.

Арджуна сказал: «Вновь вижу перед собой человеческий облик, и возвращаются ко мне память и знание, и снова становлюсь я тем, чем был.»

И Кришна сказал: «Тот облик, в котором ты меня видел, и который так трудно созерцать - это тот облик, созерцания которого бесконечно жаждут даже боги. Этот облик не возвещают Веда, не достигают его ни покаянием, ни милостыней, ни жертвами, никакими церемониями. Все это не может привести к созерцанию меня в той форме, которую ты теперь видел. Только тот, кто может уйти от всего, стать свободным от всех бед, свободным от покаяния, свободным от любых церемоний, и, почитая меня одного, направить свой взор на меня - только тот может меня созерцать в таком облике, тот может меня так познать, может также совершенно соединиться со мною. Кто действует, как я велю, кто меня почитает и любит, кто не ценит мира и полон любви ко всем существам, тот приходит ко мне, о ты, сын мой из рода Панду.»

Мы стоим пред мировой тайной, о которой рассказывает нам Гита как о возвещенной человечеству в знаменательный час, когда прекратилось то, что было связано с кровью, древнее ясновидение, и человеческая душа должна была искать новых путей к бесконечному, к непрекращающемуся. Эта тайна приводится так, что мы вместе с тем воспринимаем все то, что может стать опасным для человека, когда он, созерцая, рождает из себя собственную сущность. Охватив эту глубочайшую человеческую и мировую тайну, которая при истинном самопознании говорит о нашей собственной сущности, мы поставим пред собой величайшую мировую загадку. Но мы смеем поставить ее пред собой лишь тогда, когда можем со смирением почитать ее. И

недостаточно всех способностей понимания, чтобы подойти к мировой тайне; для этого необходимо правильное ощущение. Никто не смеет приближаться к мировой тайне, которая так звучит нам из Гиты, кто не может приблизиться к ней с почитанием. Мы лишь тогда пойдем ее вполне, если мы можем ее ощутить таким образом.

И то какой, с этих позиций, она предстает нам в Гите, в известный момент человеческого развития, и как именно через раскрываемое Гитой освещается другого рода направление, которое предстает нам в Посланиях Павла - это должно стать предметом нашего рассмотрения в этих докладах.

ЧЕТВЕРТЫЙ ДОКЛАД

Кельн, 31 декабря 1912

Уже вчера в начале доклада было указано на то, как отличаются друг от друга те впечатления, которые получает душа, если она позволяет воздействовать на себя с одной стороны уравновешенной, невозмутимой, лишенной аффектов, поистине мудрой сущности Бхагавадгиты, а с другой стороны - тому, что господствует в Посланиях Павла, которые во многих отношениях производят впечатление, что они пронизаны личными страстями, личными намерениями и мнениями, пронизаны известным агитационно-пропагандистским духом, что эти послания гневны, иногда бранны.

Давая действовать на себя тому роду и той манере, в каких выражается духовное содержание Гиты, усматриваешь, что оно явлено в ее чудесных художественных, закругленных формах столь совершенно, что едва ли можешь помыслить себе это выраженным более совершенно, поэтически и одновременно столь философски.

Напротив, в Посланиях Павла часто встречаются, можно сказать, неуклюжие выражения, так что из-за этой неуклюжести, которая переходит иногда в беспомощность, очень трудно бывает сразу добраться до глубин смысла. При всем этом остается правильным, что Послания Павла, в которых мы находим все, касающееся христианства, являются настолько же задающими тон развитию христианства, как Гита, в которой мы встречаем созвучие восточных мировоззрений, задает тон последним. Ведь в Посланиях апостола Павла мы находим значительное, мы находим основные истины христианства о Воскресении, о значении того, что называют верой, в противоположность закону, о действии благодати, о жизни Христа в душе или в человеческом сознании и о многом другом. Мы находим все это представленным так, что при изложении христианства необходимо все снова и снова исходить из этих Посланий Павла.

Послания Павла по отношению к христианству содержат в себе то же, что содержит Бхагавадгита по отношению к великим истинам об освобождении от дел, высвобождении себя из непосредственной деятельности жизни к созерцанию вещей, к погружению души, к восхождению души к духовным высотам, к очищению души, словом, если говорить в смысле этой Гиты, к соединению с Кришной.

Все только что охарактеризованное делает особенно трудным сравнение обоих духовных откровений, и кто сравнивает только внешнее, должен будет, без сомнения, поставить Гиту в ее чистоте,

невозмутимости и мудрости выше, нежели Послания Павла. Но кто сравнивает столь внешне, что, собственно, он делает? Он делает нечто подобное тому, как кто-либо, имея перед собой вполне выросшее растение с прекрасным цветком, с великолепным цветком, а рядом с этим зачаток растения, сказал бы: это растение с прекрасным цветком, с вполне развившимся, великолепным цветком, ведь лучше же оно, чем неказистый, ничего не говорящий зачаток растения.

Однако дело могло бы обстоять так, что из этого зачатка растения, лежащего рядом с растением, украшенным чудесным цветком, должно вырасти однажды еще более прекрасное растение с еще более прекрасным цветком. Сравнение не правильно, если одно с другим сравнивается так непосредственно, как развившееся растение и совсем не развившийся зачаток. и также обстоит дело, если сравнивают Бхагавадгиту с Посланиями Павла.

В Бхагавадгите пред нами, конечно, нечто подобное зрелому плоду, чудеснейшее, прекраснейшее образование, результат долгого развития человечества, возраставший тысячелетия и нашедший наконец зрелое, мудрое и художественное выражение в великолепной Гите; в Посланиях же Павла мы имеем зародыш чего-то совершенно нового, что должно расти и расти; и чтобы дать подействовать на себя в полном значении этому новому, необходимо рассматривать его именно как зародыш, и иметь пророчески перед своим взором то, что однажды возникнет из него в будущем, когда протекут многие тысячелетия развития, и то, что заложено в Посланиях апостола Павла как зародыш, будет становиться все более и более зрелым. Только если обратить внимание на это, сравнение будет правильным. Но тогда также станет ясным, что в *имеющее* сделаться некогда великим прежде должно было как бы хаотически вылиться однажды из души человечества в невзрачном облике, из глубины христианства в Посланиях Павла.

Таким образом, тот, кто принимает во внимание значение для человеческого развития Земли, должен различно изобразить значение с одной стороны Бхагавадгиты, а с другой стороны Посланий Павла; и иначе будет изображать тот, кто судит по готовым произведениям о красоте, мудрости и внутренней завершенности формы. Желая провести сравнение обоих мировоззрений, открывающихся в Бхагавадгите и Посланиях Павла, необходимо прежде всего поставить вопрос: о чем, собственно, идет там речь? Речь там идет о том, что во всем, что мы можем обозреть исторически в рассматриваемых мировоззрениях, мы имеем дело с продвижением «Я» в человеческом развитии. Если проследить это «Я» в человеческом развитии, то можно сказать: в дохристианские времена это «Я» было несамостоятельным, оно как бы коренилось еще в скрытых душевных основах, еще не пришло к возможности своего самостоятельного развития. Развитие могло принять самостоятельный характер только потому, что в это «Я» был внесен импульс, который мы называем именем Христа. Того, что в человеческом «Я» могло быть со времени мистерии Голгофы и что выражено в словах Павла: «Не я, но Христос во мне», не могло быть ранее в человеческом «Я».

Но и в те времена, когда уже приближались в созерцании к импульсу Христа, в тысячелетие, предшествовавшее мистерии Голгофы,

медленно подготавливалось то, что должно было совершиться затем благодаря включению в человеческую душу импульса Христа; подготавливалось именно в таком виде, как это нам выражено в деянии Кришны.

То, что после мистерии Голгофы человек мог искать в себе самом как импульс Христа, что он мог найти в смысле формулы апостола Павла «не я, но Христос во мне» - перед мистерией Голгофы он должен был искать вовне, должен был искать так, как будто оно должно придти к нему как откровение из мировых далей. И чем далее мы углубляемся в ход времен, тем все более блестящим, тем все более импульсивным было внешнее откровение. Таким образом, можно сказать: во времена, предшествовавшие мистерии Голгофы, существовало известное откровение человечеству, откровение человечеству, которое происходило подобно тому, как солнечный свет освещает предмет извне. Подобно тому, как свет падает извне на предмет, так на души людей падал извне свет духовного солнца и заливал их светом. Мы можем сравнить с этим то, что после мистерии Голгофы действует в душе как импульс Христа, то есть как духовный солнечный свет, сказав: это так, как если бы мы имели самосветящееся тело, которое светится изнутри.

При таком рассмотрении вещей факт мистерии Голгофы становится знаменательной границей в развитии человечества, мистерия Голгофы становится для нас рубежом в развитии человечества, таким рубежом, что мы можем изобразить символически все соотношения. Если этот круг /рис.слева/ обозначает человеческую душу, то мы можем сказать: духовный свет светит извне со всех сторон на эту человеческую душу. Совершается мистерия Голгофы, и после нее душа в себе самой несет импульс Христа /рис. справа/.

Как капля, которая освещается со всех сторон и блестит в этом освещении, такой является нам душа до принятия импульса Христа.

Как пламя, которое светится внутренне и излучает свой свет, такой предстает нам душа после мистерии Голгофы, если она сподобилась принять импульс Христа.

Имея это в виду, мы можем выразить все это отношение в таких же обозначениях, каким мы научились в философии санкхья. Мы можем сказать: если мы направим духовный взор на такую душу, которая со всех сторон освещена светом духа до мистерии Голгофы, тогда в целом это отношение духа, который освещает душу со всех сторон и который поэтому в то время, как мы обзираем это отношение, сияет нам в своей духовности - все это в обозначениях философии санкхья является нам состоянием саттва. Напротив, после того, как свершилась мистерия Голгофы, душа, рассматриваемая духовным взором, является нам себя так, как если бы в ее глубочайшем внутреннем был скрыт духовный свет, а то, что суть душевное, укрывало бы этот духовный свет. После мистерии Голгофы духовный свет, содержащийся в импульсе Христа, является нам как бы окутанным душевной субстанцией.

И разве не видим мы это отношение подтверждающимся вплоть до настоящего времени, даже особенно в наше время, в отношении того, что внешне переживает человек? Попробуйте внешне присмотреться к человеку, чем должен заниматься он во внешнем знании или во

внешней деятельности, и попытайтесь сопоставить с этим, как скрыто, как еще совсем слабо, словно слабо светящее пламя, действителен в глубочайшем внутреннем импульс Христа, окутанный осгальным душевным содержанием. Это, в противоположность до-христианскому состоянию, которое было состоянием саттва, это отношение духа и души суть состояние тамас.

Что, таким образом, делает в развитии человечества рассматриваемая в этом смысле мистерия Голгофы? В отношении откровения духа она превращает состояние саттва в состояние тамас. При этом человечество продвигается вперед; но оно совершает, можно сказать, глубокое падение, не в мистерии Голгофы, но в себе. Мистерия Голгофы вызывает все больший и больший рост пламени; то же, что пламя является в душе маленьким, после того, как перед этим душу освещал могущественный свет - это вызывает человеческая природа, развивающаяся вперед, но все более и более погружающаяся во тьму. Таким образом, не мистерия Голгофы виновна в том, что человеческая душа по отношению к духу переходит в состояние тамас. Но мистерия Голгофы является причиной того, что в далеком будущем состояние саттва осуществится снова, но возгорится тогда изнутри.

Между состояниями саттва и тамас, в смысле философии санхья, лежит состояние раджас; и этим состоянием раджас характеризуется в отношении развития человечества время, на которое падает мистерия Голгофы. Само человечество проходит в отношении откровения духа путь от света в тьму, от состояния саттва в состояние тамас, как раз в тысячелетие, лежащее до и после мистерии Голгофы.

Если мы хотим более точно понять эту эволюцию, мы можем сказать: «Если обозначить время эволюции человечества линией a - b, то в эпоху приблизительно в восьмом или седьмом столетии перед мистерией Голгофы в человеческой культуре все пребывало в состоянии саттва. Тогда началась эпоха, на которую падает мистерия Голгофы, и затем следующая эпоха, приблизительно, можно сказать, с 15 - 16 столетия после мистерии Голгофы. Тогда начинается столь ясно выраженная эпоха тамас. Но здесь переход. И если мы захотели бы употребить привычные нам обозначения, тогда мы совместили бы первую эпоху, которая в некоторой степени еще укладывается для известных откровений духа в состояние саттва, с эпохой; которую мы называем египетско-халдейской. Та эпоха, которая соответствует состоянию раджас - это греко-латинская, а в состояний тамас находится наша эпоха.

Мы знаем также, что эта охарактеризованная египетско-халдейская эпоха является третьим из послееатлантических состояний, греко-латинская - четвертым, а наша пятым. При переходе из третьей в четвертую послееатлантическую эпоху должно было иметь место по плану развития человечества, хотелось бы сказать, как бы умерщвление внешнего откровения, подготовка человечества к воспламенению импульсом Христа. Как же на самом деле это происходило?

Если мы хотим уяснить себе, как отличалось духовное состояние людей в третью эпоху человечества, в египетско-халдейскую, от последующих эпох, мы должны сказать: в эту третью эпоху дело обстояло для всех этих стран, как для Египта, так и для Халдеи, также и для Индии – для всех этих областей развития человечества дело обстояло так, что человечество имело еще остатки древней ясновидческой силы: это значит, человек видел окружающий мир не только с помощью своих чувств и связанного с мозгом рассудка, но видел окружающий мир органами своего эфирного тела, по крайней мере, в известных состояниях между сном и бодрствованием.

Если мы хотим представить человека той эпохи, то мы должны сделать это не иначе, как сказав: известное нам созерцание природы и мира при посредстве чувств и рассудка, связанного с мозгом, было бы для тех людей лишь одним из состояний, которое они переживали, но в этом состоянии они не составляли себе еще никакого знания, они только как бы глядели на вещи и давали им действовать одной подле другой в пространстве и в последовательности во времени. Если они, эти люди, хотели придти к знанию, тогда они должны были приходиться в состояние, которое у них наступало не искусственно, как в наше время, но естественно, как бы само собой, когда приходили к познавательной деятельности их глубоколежащие силы, силы их эфирного тела. И из такого познания и вышло то, что стало чудесным знанием философии санкхья: из такого рассмотрения вышло также то – только это принадлежит еще более древнему времени – что передается нам в знании Вед.

Таким образом, человек приходил тогда к познанию благодаря тому, что приводил себя в другое состояние или чувствовал себя приведенным в такое состояние. Человек был, так сказать, в своем повседневном состоянии, когда он видел своими глазами, слышал своими ушами, прослеживал вещи своим собственным рассудком; но он употреблял это зрение, это слышание, этот рассудок только для внешних практических действий. Он никак не пришел бы к тому, чтобы употребить эти способности также для науки, для познания. Для науки, для познания он употреблял то, что открывалось ему в другом состоянии, когда он приводил в деятельность более глубокие силы своего существа.

Таким образом, мы можем представить себе человека тех древних времен таким, что он, так сказать, имел свое повседневное тело и внутри этого повседневного тела более тонкое духовное, свое воскресное тело, если я могу употребить это сравнение. С повседневным он выполнял повседневное, и с воскресным телом, которое было соткано только из эфирного тела, он познавал, образовывал свою науку. И для человека этого древнего времени дело обстояло так, что было бы правильным сравнением, если бы сказали: этот человек удивился бы тому, что в наше время мы строим себе науку, пользуясь нашим повседневным телом, и вовсе не облачаемся в воскресное тело, чтобы узнать что-либо о мире. И каково же было человеку при переживании этих состояний? Эти состояния переживались так, что человек, когда он познавал посредством своих глубоких сил, познавал так, что он мог, например, выработать философию санкхья – он чувствовал тогда не так, как чувствует современный человек, который, желая приобрести знания, должен

напрягать рассудок и думать своей головой. Приобретая тогда знания, человек чувствовал себя как бы в своем эфирном теле, которое было, во всяком случае, менее всего выражено в той части, которой является ныне физическая голова, но более было выражено в других частях; человек думал более всего другими членами своего эфирного тела. Эфирное тело головы это худшая часть. Но человек чувствовал, так сказать, что он мыслит своим эфирным телом, что в мышлении он был приподнят из своего физического тела. Он чувствовал и еще нечто в подобные моменты формирования знания, образования познания: он чувствовал, как он, в сущности, составляет одно целое с Землей. Когда он снимал свое повседневное тело и надевал свое воскресное тело, он чувствовал, как будто через все его существо проходили силы, как если бы через наши ноги и ступни проходили силы и эти силы соединяли бы нас с Землей, подобно тому, как силы, проходящие через наши кисти и руки соединяются с нашим телом. Человек начинал себя чувствовать частью Земли. Он чувствовал, с одной стороны, что мыслит и познает в своем эфирном теле, а с другой стороны, что он был более не обособленным человеком, но членом Земли. Он чувствовал свое существо растающим в Землю. Таким образом, изменялся весь внутренний род переживания, когда человек облакался в свое воскресное тело и мог подготовиться к познанию.

Что должно было произойти, чтобы эта эпоха, третья эпоха, совершенно прекратилась и началась новая эпоха, четвертая? Желая понять, что тогда должно было произойти, мы сделаем правильно, если немного вживемся в древнюю манеру обозначений.

Человек, переживавший в ту древнюю эпоху то, что я сейчас охарактеризовал, говорил: во мне ожила змея. - Его существо удлинялось в Землю. Он не чувствовал свое физическое тело отдельно деятельным. Он чувствовал себя так, как если бы он простирали в Землю отростки в виде змеи и головою было то, что высывалось из Земли. И это земное существо он ощущал как мыслящее. Можно было бы нарисовать его существо так, что его физическое тело удлиняется в Землю как туловище змеи, и что он, пребывая как физический человек вне Земли, во время познания и узнавания устремлялся в Землю и думал своим эфирным телом. «Во мне деятельна змея,» - говорил он. Таким образом, в древние времена познавать в известном смысле значило привести в действие свою змею, чувствовать свое змеиное существо.

Что должно было совершиться, чтобы наступило новое время, чтобы пришло новое познание? Должна была прекратиться возможность возникновения таких моментов, когда человек ощущал свое существо продолженным в Землю через ноги и ступни. И кроме того, чувство должно было отмереть в эфирном теле, и должно было перейти на физическую голову. Если вы представите его себе правильно, это чувство перехода от древнего познания к новому, то вы скажете: можно хорошо выразить этот переход, если сказать: ты будешь ужален в пята, но ты сам своим собственным телом раздавишь змее голову - это значит, змея со своей головой перестанет быть органом мышления. Физическое тело, именно физический мозг

умертвляют змею, и змея мстит тем, что лишает человека чувства собственности Земли. Она жалит человека в пятку.

В такие времена перехода от одной формы человеческого переживания к другой то, что вторгается из старой эпохи, находится в борьбе с тем, что приходит в новые времена, ибо вещи еще присутствуют одна подле другой. Так отец еще жив, когда сын уже взрослый, и все же сын происходит от отца. Когда уже проявились особенности четвертой эпохи, греко-латинской, у людей и народов еще выступали особенности третьей, египетско-халдейской эпохи. Само собой разумеется, что в развитии одно переплетается с другим, но то, что живет рядом как вступающее вновь и приходящее из прошлого, более не понимают друг друга. Старое не понимает нового. Новое должно защищаться от старого, должно утверждать свою жизнь против старого. Это значит, новое уже налицо, но предки еще вторгаются своими качествами из старых времен в своего потомка, предки, которые не причастны новому. Так можем мы охарактеризовать переход от третьей эпохи человечества к четвертой.

Таким образом, должен быть герой - хотелось бы сказать, вождь - человечества, который впервые значительным образом являет этот процесс умерщвления змеи, уязвления змеей, и который должен сопротивляться тому, что хотя и родственно ему, но что в своих качествах светит из древних времен в новые. Движение вперед человечества должно происходить так, чтобы сначала один в своем мощном величии пережил то, что переживают целые поколения.

Кто же был тем героем, который разможил тогда голову змее, который восстал против того, что было значительным в третьей эпохе? Кто был тот, кто провел человечество из древнего времени саттвы в новое время раджаса? Это был Кришна. И можно ли было яснее показать, что это был Кришна, чем это сделано в восточной легенде, в которой Кришна выставляется как сын богов, как сын Махадевы и Деваки, который вступает в мир под знаком чудес, то есть приносит нечто новое, который, если я продолжу свое сравнение, приводит людей к тому, что они начинают искать знание в повседневном теле, и который убивает воскресное тело, то есть змею, который должен обороняться против того, что тянется в новое время от его родни.

Это нечто новое, нечто чудесное. Поэтому легенда повествует о том, как ребенок Кришна уже при рождении был окружен чудесами, и что брат матери Кришны, Канса, покушался на жизнь ребенка. Мы имеем здесь в лице дяди ребенка Кришны вторжение старого, и Кришна должен обороняться, должен сопротивляться; он Кришна, который несет новое, то, что убивает третью эпоху, что уничтожает древние отношения внешней эволюции человечества; он должен обороняться против Кансы, хранителя древней эпохи саттвы. Легенда рассказывает про одно из значительных чудес, которыми был окружен Кришна: могущественная змея Кали обвила его, и ему удалось растоптать ей голову, но змея ранила его в пятку. Здесь мы имеем нечто, по своему характеру указывающее на то, что легенда передает непосредственно оккультный факт. Легенды делают это, не нужно только погружаться во внешние толкования, но чтобы правильно понимать легенды, их надо брать на правильном месте, в правильной познавательной связи.

Кришна - герой третьей нисходящей эпохи нослеатлантического

развития. Легенда опять-таки рассказывает нам: Кришна выступает в конце третьего мирового периода. Все согласуется, если правильно понято. Кришна это тот, кто убивает древнее познание, кто приводит его к помрачению. Он делает это в своих внешних проявлениях, он приводит к помрачению то, что прежде окружало людей как познание саттва. Да, но как выводится он в Бхагавадгите? Выводится так, что он дает отдельному человеку как бы в уравнивание того, что он отнял, наставление, как может человек снова посредством йоги подняться к тому, что было потеряно для нормального человечества.

Кришна, таким образом, выступает для мира умертвителем древнего познания саттва, и в то же время, как он предстает нам в конце Гиты, владыкой йоги, который снова должен ввести в покинутое познание, в познание древних времен, которого можно достичь только тогда, когда будет преодолено и побеждено то, что ныне надето на человека внешне, как повседневное платье, когда человек вновь вернется к древнему духовному состоянию. Это было двойным делом Кришны. С одной стороны, он, как мировой исторический герой, размозжил голову змее древнего познания и принудил человечество к вхождению в физическое тело, в котором лишь и могло быть завоевано «Я» как свободное, самостоятельное «Я», в то время, как ранее все то, что делало «Я» человека, сиянием входило извне. Таков был он как мировой исторический герой. Затем для отдельных людей он был тем, кто возвратил времени благоговение, погружение, внутренний поиск того, что было некогда потеряно. Вот что таким величественным образом предстает нам в той сцене Гиты, которой мы дали вчера в заключение воздействовать на наши души: это то, что выступает навстречу Арджуне как его собственное существо, но видимое вовне; видимое так, что оно оказывается распростертым без начала и конца через все пространство.

Рассмотрев подробнее это отношение, мы приходим к одному месту Гиты, которое - раз мы уже и так поражены великим и мощным содержанием Гиты - должно еще безгранично увеличить наше удивление. Мы приходим к тому месту, которое именно для современного человека должно быть достаточно необъяснимо; к тому месту, где Кришна открывает Арджуне природу дерева ашваттха, фигового дерева, говоря, что у этого дерева корни направлены вверх, а ветки вниз, и где Кришна говорит далее, что отдельные листья этого дерева суть листы книги Вед, которые, вместе взятые, дают знание Вед. Это примечательное место. Что означает это место, это указание на великое дерево жизни, корни которого направлены вверх и ветки вниз, чьи листья дают содержание Вед?

Здесь мы должны перенестись в древнее познание и уяснить себе, как действовало древнее познание. Современный человек знает, так сказать, ведь только свое нынешнее познание, сообщаемое ему физическим органом. Древнее же познание достигалось, как мы только что упоминали, еще в эфирном теле. Не так, что весь человек был эфирным, но познание приобреталось в эфирном теле, находящемся в физическом теле. Древнее познание приобреталось благодаря организации, благодаря членению эфирного тела.

Представьте себе это однажды живо: когда вы в эфирном теле, со змеей, познаете, то в мире налицо нечто, чего нет в мире для

современного человека. Не правда ли, современный человек, живущий сообразно природе, воспринимает в своем окружении многое; но представьте себе человека, созерцающего мир. Одного он не воспринимает - своего мозга. Никто не может видеть, наблюдая, свой собственный головной мозг; никто не может видеть свой спинной мозг. Эта невозможность тотчас же прекращается, когда начинают созерцать в эфирном теле. Тогда появляется новый объект, его обыкновенно не видят: воспринимается собственная нервная система. Но она воспринимается, во всяком случае, не в таком виде, как ее воспринимает современный анатом. Она выглядит не так, как он ее воспринимает, но она выглядит так, что получаешь чувство: да, тут ты находишься в своей эфирной природе! - Теперь ты взираешь вверх и видишь, как собираются кверху в мозгу нервы, которые расходятся во все органы. Это дает ощущение дерева, которое направляет свои корни кверху и которое распространяет свои ветки во все члены.

Но фактически оно будет ощущаться не таким маленьким, каким является человек в границах своей кожи, но оно будет ощущаться как могучее мировое дерево. Корни идут далеко в мировые просторы, а ветки идут вниз. Таким образом, можно почувствовать объективированной свою нервную систему, от которой имеешь ощущение, что она есть как бы дерево, которое посылает свои корни далеко в мировые дали, а ветви которого идут вниз. Вспомните, что я говорил в прежних докладах, что человек в известном роде перевернутое растение. Все это необходимо привлечь, чтобы понять это удивительное место в Бхагавадгите. И тогда, конечно, удивляешься той древней мудрости, которая теперь должна быть вновь вызвана новыми средствами из глубин оккультизма. И тогда переживается то, что обнаруживает это дерево; тогда переживается то, что растет в нем, в его листьях: это знание Вед, которое сияет человеку извне.

Чудесный образ Гиты предстает нам: дерево с корнями вверх, ветвями вниз, с листьями, содержащими знания, и человек сам как змея на дереве. Вы, может быть, уже видели этот образ, или этот образ древа жизни со змеей вам встречался. Все оказывается значимым, когда рассматриваешь эти древние вещи. Здесь нам предстает дерево с корнями вверх, ветками вниз; возникает чувство, что оно имеет обратное направление, нежели райское дерево. Это имеет свое глубокое значение, ибо райское дерево стоит в исходном пункте другого развития, развития, которое затем через древнее еврейство входит в христианство.

И в том же месте нам дается указание на всю природу этого древнего знания, дается в выразительных словах, сказанных Кришной своему ученику Арджуне: «Отречение это сила, которая делает видимым для человека это мировое дерево»; нам указывается на то, как человек возвращается к этому древнему знанию, отказываясь от всего, что он приобрел себе в дальнейшем ходе человеческого развития и что мы вчера охарактеризовали. Это и есть тот славный и великолепный дар, который Кришна дает своему отдельному индивидуальному ученику Арджуне как плату за то, что он должен изъять из повседневного употребления человечества в целом. Таково существо Кришны.

Чем же, таким образом, должно стать то, что дает Кришна своему отдельному, индивидуальному ученику? Это должно стать мудростью саттвы. И чем лучше он даст ему эту мудрость саттвы, тем она будет более исполненной мудростью, просветленной, невозмутимой, бесстрастной; но она будет древней, данной откровением мудростью, тем, что извне подходит к человеку таким чудесным образом, в словах, которые говорит Возвышенный, то есть сам Кришна, и в которых затем отвечает отдельный индивидуальный ученик. Так становится Кришна властелином йоги, которая приводит назад к прамудрости человечества, и сама хочет все более и более преодолеть то, что еще в эпоху саттвы душевно окутывало дух, которая хочет провести перед взором ученика дух в его первобытной чистоте, пока он еще не сошел в материю. Так чисто духовно предстает нам Кришна в том диалоге между Кришной и Арджунной, который мы вчера привели.

Тем самым мы провели перед нашей душой конец этой эпохи, которая была последней во времена древней духовности, той духовности, которую мы можем проследить так, что в исходном пункте мы видим полный духовный свет и затем нисхождение в материю для нахождения человеком своего «Я», своей самостоятельности. И когда духовный свет низошел настолько, что наступила четвертая послееатлантическая эпоха, тогда произошло изменение отношения, между духом и внешним душевным наступило отношение раджас. На эту эпоху приходится мистерия Голгофы. Но можно ли эту эпоху описывать, исходя только из отношения саттвы? Нет, тогда нельзя было бы описать то, что как раз принадлежало этой эпохе. Кто в правильном смысле описывает эпоху раджас - если употребить это обозначение философии санкхья - тот должен был описывать, исходя из раджаса, не из проясненности, но из личного, исходя из взволнованности тем или иным. Так он должен был описывать. И так описывает Павел, исходя из отношения раджас. Чувствуете ли вы, как пульсирует в некоторых словах посланий к фессалийцам, в некоторых словах посланий к римлянам, в некоторых словах посланий к коринфянам вырывающийся из человеческого отношения раджас; чувствуете ли вы то, что пульсирует в Посланиях апостола Павла как главная, личная характеристика; таков стиль и характер Посланий Павла. Они должны быть таковыми, в то время как Бхагавадгита должна быть просветленной, свободной от личного, так как она являет высочайший свет, хотя и заканчивающейся эпохи, давая отдельному человеку возмещение за закатившееся и приводя его к вершинам духовной жизни. Кришна должен был дать своему собственному ученику высочайший духовный свет, ибо он должен был умертвить в человечестве древнее познание, ибо он должен был размозжить голову змею.

Это отношение саттвы закатилось само собой. Оно больше не существовало, и кто в эпоху раджас говорил бы, находясь в отношении саттвы, тот говорил бы лишь о старом. Тот, кто встал в начале нового времени, тот должен был говорить, исходя из того, что было ведущим теперь. Личность вступила в человеческую природу в то время, как человеческая природа пришла к исканию познания посредством органов и орудий физического тела. Это и звучит из Посланий Павла; это есть личный элемент в Посланиях Павла, он обуславливает то, что

однажды некая личность громит гневным словом все преходящее, как мрак материального; ибо в своих Посланиях Павел часто громит гневными словами.

Это обуславливает также и то, что в Посланиях Павла не может говориться, как в Бхагавадгите, в строго завершенных линиях, в полной мудрости, четко очерченной ясности. С такой полнотой, как в Бхагавадгите, можно говорить, если характеризовать, как человек может стать свободным от внешних дел, как он может подняться, торжествуя, к Духу, где он становится единым с Кришной. С такой полнотой мудрости можно описывать восхождение йога на высочайшие вершины душевного.

То же, что пришло в мир как новое, внутренняя победа духа над только душевным, могло быть описано лишь исходя из отношения радости, и тот, кто описывает это впервые, в образе, полном значения для истории человечества, описывает со всем своим энтузиазмом так, что знаешь, что он сам принимал участие, что он сам испытал трепет, когда противостоял открытию импульса Христа. Тогда это подошло к нему лично, он имел перед собой впервые то, что с этого времени должно было действовать через будущие тысячелетия; тогда он имел перед собой это так, что должны были лично участвовать все силы его души. Оттого он пишет не в философских, с полной мудростью очерченных понятиях, как в Бхагавадгите, но он описывает то, что имеет описать как Воскресение Христа, как нечто, в чем участвуешь лично.

И разве это не должно было быть личным переживанием? Не должно ли христианство прожить, пропитать личное и жить в нем? Поистине тот, кто описывал в первый раз Пришествие Христа, мог сделать это только лично.

Мы видим, что восхождение посредством йоги на духовные вершины дается в Гите как основной тон, остальное затрагивается лишь попутно. Почему? Ибо Кришна в своих наставлениях обращается так к индивидуальному ученику, именно с индивидуальным учеником имеет дело, но не с тем, что ощущают как свое отношение к духовному другие вне стоящие люди. Кришна описывает здесь то, каким должен стать ученик, а он должен становиться все возвышеннее и духовнее. Это описание, ведущее ко все более и более зрелым душевным состояниям и потому ко все более и более выразительным образам красоты. Поэтому лишь в конце выступает пред нами противоположность демонического и духовного, и она несколько подчеркивается в противоположности этого движения ввысь, в красоту душевной жизни: только в заключении мы находим выведенной противоположность тех, кто демоничен, тем, кто духовен. Демоничны все те, из которых звучит только материальное; кто живет в материи, кто верит, что со смертью все кончается. Но это приводится только для разъяснения; это не то, с чем реально имеет дело великий учитель; он имеет дело прежде всего с одухотворением человеческой души. Только мироходом может говорить йога о том, что является противоположностью йоге.

Павел же имеет дело со всем человеческим, с тем человечеством, которое именно присутствует в наступающей эпохе тьмы. Он должен направить свой взор на все, что приносит эта эпоха тьмы в жизнь человека. Он должен привести эту общую жизнь во тьме в контраст с тем, что впервые должно ожить в человеческой душе как маленькое

растеньице, как импульс Христа. Мы видим также у Павла, как снова и снова указывается на всевозможные пороки, на всевозможные виды материализма, который должен быть побежден тем, что имеет дать Павел. Он имеет дать то, что сначала возгорается в человеческой душе как маленькое пламя, которое может достигнуть силы от воздействия его слова лишь тогда, когда за его словом стоит энтузиазм, который победоносно выступает в словах как откровение несомого личностью ощущения.

Так далеки друг от друга изложения Гиты и Посланий Павла. В Гите - просвещенность, безличное описание; Павел же должен высказать в своих словах личное. Это дает тон, дает стиль с одной стороны Гите, а с другой стороны Посланиям Павла, что выступает как там, так и здесь - хотелось бы сказать - в каждой строке. Художественного завершения что-либо может достигнуть, лишь если оно вполне созрело; находясь в начале развития, оно является таким, что имеет нечто хаотическое.

Почему все это так? На этот вопрос можно ответить, взглянув на величественное начало Гиты. Мы его уже ведь характеризовали. Мы видели, как противостоят, сражаясь, два войска родственников, как стоят боец против бойца, и что победитель и побежденный находятся в кровном родстве. Перед нами время перехода от старого кровного родства, с которым связано ясновидение, к дифференцированию и смешению крови, характеризующими именно наше новое время. Мы имеем дело с преобразованием внешней телесности людей и обусловленным тем самым изменением и превращением познания. В человеческую эволюцию вступает другой род смешения крови, другое значение крови. Если мы хотим изучить - я напомню опять о моей небольшой работе «Кровь - совершенно особый сок» - переход от этой древней эпохи к новой, мы должны сказать: ясновидение древнего времени было связано с тем, что кровь оставалась, так сказать, внутри племени, тогда как новое происходит от смешения племен, смешения крови, благодаря чему было умерщвлено древнее ясновидение и наступило новое познание, которое было связано с физическим телом.

На внешнее, не связанное с обликом человека, указывается нам в начале Гиты. Такое внешнее преобразование формы рассматривает преимущественно философия санкхья; она оставляет до известной степени на заднем плане то, чем является душевное - мы это охарактеризовали. Души в своей множественности просто стоят за формами. Мы нашли в философии санкхья род плюрализма. Мы могли сравнить его с философией Лейбница в новом времени. Если мы мысленно перенесемся в душу последователя философии санкхья, мы можем помыслить его говорящим: «Вот моя душа, она по отношению к формам физического тела выражает себя либо в отношении саттва, либо в отношении раджас, либо в отношении тамас.» Эти формы и рассматривает этот философ. Эти формы изменяются и одним из значительнейших изменений является то, которое выражается в ином употреблении эфирного тела или в переходе в отношении кровного родства, как мы это охарактеризовали. Здесь мы имеем изменение внешних форм. Душу то, что рассматривает философия санкхья, не затрагивает вообще. Если мы хотим рассматривать то, что должно быть

принято во внимание при переходе от старой эпохи саттва к новой эпохе раджас, на границе которой стоит Кришна - нам совершенно достаточно знать об изменении форм. Здесь должно приниматься в соображение внешнее изменение форм.

Если меняются времена, всегда надо принимать во внимание внешнее изменение форм. При переходе персидской эпохи в египетскую внешнее изменение форм было иное, чем при переходе от египетской в греко-латинскую: но все же это было изменение форм. Иного рода был переход от праиндийской к праперсидской эпохе, но он был тоже изменением форм. И когда совершился переход от древней Атлантиды к послеатлантическим временам, это было только изменение формы. Все это было изменением форм. И можно было бы проследить за ним, просто сказав себе: в этих формах изживает себя душа, но это не переходит на саму душу, пуруша остается незатронутой. - Так мы имеем особого рода изменения, которые могут быть охарактеризованы философией санкхья в ее понятиях. Но за этими изменениями стоит пуруша, стоит индивидуальное душевное начало каждого человека. О нем говорится в философии санкхья только то, что оно как индивидуальное душевно-духовное предстает в отношении к внешним формам в трех гунах, саттва, раджас и тамас. Но это душевное не затрагивается внешними формами. Пуруша стоит за ними и нам указывается на душевное; в возникающем перед нашей душой учении Кришны, там, где учит владыка йоги, имеются постоянные указания на душевное. Но какова по своей природе эта душа, познания об этом мы там не усмотрим. Руководство о том, как должна развиваться душа, вот высшее, преобразование внешних форм, но не преобразование самого душевного, только намек. И этот намек мы обнаруживаем следующим образом.

Если человек должен подняться посредством йоги от обычных душевных ступеней к высшим душевным ступеням, он должен освободиться от внешних дел, он должен все более эманиципироваться от того, что он делает и познает внешне, он должен стать наблюдателем самого себя. Тогда душа, победоносно поднимаясь над внешним, свободно пребывает внутренне. Так это у обычного человека. Но у того, кто проходит посвящение и становится ясновидящим, это не остается так, ему не противостоит внешняя материя. Она как таковая - майя. Реальностью является она только для того, кто как раз пользуется своими собственными внутренними орудиями. Что же заступает место материи? Если мы проведем перед взором старое посвящение, нам предстанет следующее: в то время, как в повседневной жизни человеку противостоит материя, пракрита, душа, развивающая себя в йоге до посвящения, противостоит миру азуров, демоническому миру, против которого она должна бороться. Материя суть то, что оказывает сопротивление; азуры, власти тьмы, становятся врагами. Но все это, в сущности, только намеки, здесь проглядывает, так сказать, нечто из душевного; мы начинаем чувствовать душевное. Это душевное только тогда спиритуально узнает само себя, когда оно вступает в борьбу с демонами, с азурами.

Мы обозначили бы на нашем языке эту борьбу, которая выступает перед нами лишь в малом, как нечто, что становится нам видимым как духи, когда материя является в своей духовности. В малом

нам предстает здесь именно то, что мы знаем как борьбу души с Ариманом, которую ведет душа, идя к посвящению. Но в то время, как мы воспринимаем эту борьбу как таковую, мы пребываем полностью внутри душевного. И тогда то, что было ранее только материальным духом, вырастает до гигантской величины, могущественный враг предстает душе.

Здесь душевное противостоит душевному, индивидуальной душе в далях вселенной противостоит царство Аримана. Низшую ступенью царства Аримана является то, с чем борются в йоге. Но теперь он сам противостоит нам, в то время, как мы рассматриваем это в нашем смысле, в борьбе души с властью Аримана, с царством Аримана. Философия санкхья знает отношение души и материи, когда внешняя материя берет верх, как отношение тамас. Посвященный, который приходит к посвящению посредством йоги, пребывает не просто в этом отношении тамас, но в борьбе против известных демонических властей, в которые превращается в его созерцании материя. В нашем смысле мы видим душу, когда ее отношение не только противостоит тому, что духовно в материи, но когда она противостоит чисто духовному, противостоит ариманическому.

В состоянии раджас материя и дух, по философии санкхья, находятся в равновесии; равновесие колеблется в обе стороны, вверху то материя, то дух, внизу - то материя, то дух. Если это отношение должно вести к посвящению, оно в смысле старой йоги вело бы прямо к преодолению раджаса, вело бы в саттву. Нас это не вводит еще в саттву, но здесь начинается другая борьба, борьба с люциферическим. И теперь при нашем рассмотрении нам предстает пуруша, на которую лишь указывалось в философии санкхья. Не просто так, что мы на нее только указываем, но она стоит в центре области, где происходит борьба против Аримана и Люцифера. Душевное противостоит душевному. В перспективе далекого прошлого проявляется пуруша философии санкхья. Если мы углубимся и рассмотрим то, что разыгрывается в существе души, еще не различая ариманическое и люциферическое, тогда в саттве, раджасе и тамасе мы имеем лишь отношение душевного к материально-субстанциональному. При рассмотрении вещей в нашем смысле мы видим ныне, что душа в подвижной деятельности бьется и борется между Ариманом и Люцифером. Это то, возможность рассмотрения чего в ночном его значении впервые наступила благодаря христианству. Для старого учения санкхьи пуруша остается, так сказать, еще незатронутой: там описывается отношение, которое возникает, когда пуруша одевается в пракрити. Вступая в христианскую эпоху, в то, что лежит в основе эзотерического христианства, мы проникаем в самую пурушу и характеризуем ее, говоря о тройном, душевном, ариманическом и люциферическом. Рассмотрим теперь внутреннее отношение души к этой борьбе. То, что должно было прийти, лежит в переходе, который был проделан в середине четвертой эпохи, в переходе, определенном мистификацией Голгофы.

Ибо что произошло тогда? То, что произошло при переходе от третьей эпохи к четвертой, было тем, что может быть охарактеризовано как простое изменение форм; теперь же налицо нечто, что может быть охарактеризовано только как переход от пракрити к самой пуруше, что будет охарактеризовано, если сказать: люди чувствуют, как пуруша

вполне эмансипировалась от пракрити, это чувствуют в своем внутреннем. Человек вырывается не только из кровных связей, но и из пракрити, из внешнего и должен совладать с ним во внутреннем. Тогда вступает импульс Христа. Но это также величайший переход, какой только возможен во всем земном развитии. Тогда уже возникает не только вопрос, каковы в отношении души к материальному состояния саттва, раджас и тамас - тогда душа не только должна преодолеть тамас и раджас, чтобы подняться над ними в йоге, тогда душа должна бороться против Аримана и Люцифера, тогда она предоставлена сама себе. Тогда наступает необходимость противопоставить одно другому, что нам представлено в возвышенной песне, в Бхагавадгите: на одной стороне то, что необходимо для древних времен, а на другой стороне то, что необходимо для новых времен.

Это предстает нам в возвышенной песне, в Бхагавадгите. Здесь показывается нам человеческая душа. Она живет в своей телесности, в своих оболочках. Можно охарактеризовать эти оболочки. Они суть то, что находится в постоянном изменении форм. Так как душа изливает себя, она в обычном бытии вплетена в пракрити, она живет в пракрити. И в йоге эта душа освобождается от того, чем она окутана, преодолевает то, чем она окутана, и входит в духовную сферу, сделавшись совершенно свободной от этих оболочек.

Противопоставим этому то, что впервые принесло христианство, Мистерию Голгофы. Здесь недостаточно, чтобы душа освободилась. Ибо душа, освободившая себя посредством йоги, продвинулась бы до созерцания Кришны. Кришна предстал бы ей во всем своем могуществе, но таким, каким был Кришна до того, как получили полную власть Ариман и Люцифер. Тогда доброе божество еще скрывало, что рядом с этим Кришной, который становится тогда видимым тем возвышенным образом, который мы вчера описали, что - рядом с Кришной с его левой и правой стороны стоят Ариман и Люцифер. Это было возможно для древнего ясновидения, ибо человек еще не сошел в материю. Более это невозможно. Если бы душа проделала просто йогу, она имела бы перед собой Аримана и Люцифера и должна была бы вступить с ними в борьбу. И она смогла бы стать рядом с Кришной, лишь имея союзника, который преодолел бы для нее Аримана и Люцифера, не только тамас и раджас. И это Христос. Как мы видим, телесное освободилось от телесного, или, можно сказать, телесное помрачилось в телесном тогда, когда выступил герой Кришна. Но, с другой стороны, мы видим еще более величественное: как душа предоставляется самой себе и вступает в борьбу, нечто, что становится видимым в этой области в эпоху, в которую произошла мистерия Голгофы!

Я могу себе представить, что кто-то может спросить: что же может быть еще более величественным, чем когда нам предстает в Кришне высший идеал человечества, совершенного человечества? Может быть более высокое. И это Тот, кто должен быть с нами, должен нас пронизать, поскольку мы впервые должны завоевать себе человеческое, победив не только тамас и раджас, но победив властей в духе. Это Христос. Тот, кто хочет видеть высшее только в явлении Кришны, лишь благодаря собственной несостоятельности не может видеть нечто более высокое.

И преобладающее значение импульса Христа перед импульсом Кришны выражается также в том, что в импульсе Кришны сущность,

которая была воплощена в Кришне, была воплощена во всей человеческой природе Кришны. Кришна рождается⁰⁰_{1F} как сын Васудевы и вырастает. Но во всей его человеческой природе воплощен тот высший человеческий импульс, который мы познаем именно как Кришну. Тот же импульс, который должен выступить нашим помощником против Люцифера⁰⁰_{1F} и Аримана - это противостояние существует еще в начальной стадии, ибо все вещи, которые, например, представлены в наших драмах-мистериях⁰⁰_{1F}, для будущих людей станут душевно осязаемыми⁰⁰_{1F} - тот импульс, который должен выступить нашим помощником, должен быть импульсом, для которого, прежде всего, человеческая природа как таковая мала; импульсом, который не может жить непосредственно даже в таком теле, в котором может жить Заратустра, может жить не непосредственно⁰⁰_{1F}, но только тогда, когда это тело само доходит до вершины развития, когда это тело достигает тридцатилетнего возраста. Оттого импульс Христа наполняет не всю жизнь, но только наиболее зрелое время человеческой жизни. Оттого импульс Христа мог присутствовать в теле Иисуса только три года. Превосходство импульса Христа выражается как раз в том, что он не может непосредственно, как существо Кришны, жить с момента рождения в этом человеческом теле. Как еще выражается превосходство импульса Христа перед импульсом Кришны, об этом мы будем говорить в дальнейшем. Но из того, что до сих пор было охарактеризовано, вы можете увидеть, почувствовать, что фактически должно быть как выступает перед нами отношение между великой Гитой и Посланиями Павла: что все изложение Бхагавадгиты, будучи зрелым плодом многих, многих предшествовавших эпох, может быть совершенным в себе; и что Послания Павла должны быть гораздо более несовершенными, ибо они суть зародыш ближайших, во всяком случае более совершенных, всеобъемлющих мировых эпох. Тот, кто излагает ход мировых событий, хотя и должен признать несовершенство Посланий апостола Павла по сравнению с Бхагавадгитой - очень значительные несовершенства, о которых не следует умалчивать - но он должен также понять, почему там должны быть эти несовершенства.

ПЯТЫЙ ДОКЛАД

Кельн, 1 января 1913

В этом цикле перед нашими душами предстали два значительных документа человечества - хотя бы в самых кратких характеристиках, насколько это возможно было в течение этих немногих дней - и мы увидели, какие импульсы должны были влиться в развитие человечества, дабы могли возникнуть⁰⁰_{1F} эти два значительных человеческих документа: возвышенная Гита и Послания Павла. Для нашего понимания важно было также показать основное различие между общим духом Бхагавадгиты и духом Посланий Павла.

Мы уже сказали: в Гите мы встречаем учения, которые Кришна может дать своему ученику Арджуне. Такие учения даются и должны даваться отдельным лицам, ибо эти учения, в сущности, какими они являются нам в Гите, интимны. Прогитив⁰⁰_{1F} этого, конечно, говорит то, что эти учения, раз они содержатся в Гите, доступны теперь всем. Они, правда, не были доступны в то время, когда была создана Гита. Не

каждый мог их слышать, ибо они сообщались лишь устно. В те древние времена учителя заботились о том, чтобы считаться со зрелостью учеников, которым они сообщали соответствующие учения; на такую зрелость всегда обращали внимание.

В наше время это стало невозможным в отношении всех тех учений и наставлений, которые хоть раз тем или иным способом стали достоянием гласности. Мы живем в то время, когда духовная жизнь является в известном отношении открытой. Это не оттого, что в наше время более не может существовать никакого тайноведения, но это тайноведение может быть тайноведением не оттого, что его не позволено печатать или не будут распространять. В наше время достаточно тайных знаний. Такими являются, например, «Наукоучение» Фихте, и несмотря на то, что каждый может иметь его в напечатанном виде, это настоящее тайное учение; наконец, также тайным учением является философия Гегеля, ибо она мало кому знакома и у нее немало оснований оставаться тайным учением, и это так для многих вещей в наше теперешнее время. Учение о науке Фихте или философия Гегеля, дабы оставаться тайными учениями, обладают очень простым средством, заключающимся в том, что они написаны так, что большинство людей их не понимают и засыпают, прочитав первые строки, первые страницы. Поэтому они остаются тайным учением, и так в наше время обстоит дело с очень многим, о чем люди думают, что они это знают. Они его не знают, потому оно и остается тайным учением. Тайным по существу учением остаются и такие вещи, какие мы находим в Гите, хотя благодаря печати они и могут стать известными широким кругам. Ибо один, берущий в руки Гиту, видит в ней великие, мощные откровения об эволюции подлинного внутреннего существа. Другой видит в ней только интересное поэтическое произведение, и все понятия и чувства, высказанные в Гите, превращаются для него лишь в тривиальности. Ведь даже если кто-то умеет словами Гиты выразить то, что заключается в Гите, это совсем не означает, что человек действительно проработал в себе то, что заложено в Гите, оно может быть ему совсем чуждо. Так сама вещь, благодаря высоте ее содержания, оказывается защищенной против того, чтобы стать общедоступной.

Но при этом остается в силе, что учения, которые проработаны в поэтической форме в Гите, являются такими учениями, которые должен исполнять, переживать отдельный человек, если он хочет возвыситься в своей душе и в конце концов пережить встречу с владыкой йоги, Кришной. Таким образом, это индивидуальное дело, нечто, с чем обращается великий учитель к отдельному человеку. Иначе дело обстоит, если рассмотреть с этой точки зрения содержание Посланий Павла. Здесь мы видим, что все является достоянием общины, все является делом, которое обращается по существу к массе. Ибо если мы обратим внимание на внутреннейший нерв существа учения Кришны, то мы должны сказать: то, что переживается благодаря учению Кришны, переживается для себя в строгой отъединенности отдельной души, и встретить Кришну также можно, лишь будучи душевным странником, нашедшим снова путь к пра-откровению и пра-переживаниям человечества. То, что может дать Кришна, должно быть дано каждому отдельному человеку.

Иначе обстоит дело с откровением, которое дано миру в импульсе Христа. Импульс Христа с самого начала был задуман как импульс, который обращается ко всему человечеству, и мистерия Голгофы имеет значение не только для отдельной души, но если мы помыслим себе все человечество от начала до конца развития Земли, то совершившееся на Голгофе совершалось для всех. Это в высшей мере общее для всех дело. Поэтому стиль Посланий апостола Павла, помимо всего того, что уже охарактеризовано, должен быть совсем иным, чем стиль возвышенной Гиты.

Представим себе хоть раз живо отношение Кришны к Арджуне. Он дает ему, так сказать, однозначные наставления как владыка йоги о том, как тот должен возвышаться в своей душе, чтобы увидеть Кришну. Противопоставим этому особенно сильное место в Посланиях апостола Павла, где к Павлу обращается община с вопросом: истинны или нет те или другие вещи, могут ли они считаться правильным воззрением по отношению к тому, чему учил Павел. И в данных здесь Павлом наставлениях мы находим место, которое, без сомнения, можно вполне сравнить по своему величю, даже в художественно-стилистическом отношении, с тем, что мы находим в возвышенной Гите; но в то же время мы находим совсем иного рода душевное ощущение. Это там, где Павел пишет к коринфянам о том, как должны действовать совокупно различные человеческие дарования, существующие в одной группе людей.

Кришна говорит Арджуне: ты должен быть таким-то и таким-то, делать то-то и то-то, тогда ты будешь подниматься со ступени на ступень в своем душевном бытии. - Павел говорит коринфянам: у одного из вас такое-то дарование, у другого такое, у третьего такое, и все это гармонически действует вместе, как действуют сообща члены человеческого тела, и тогда возникает также духовное целое, которое может быть духовно полностью пронизано Христом. - Таким образом, Павел обращается к людям, которые действуют сообща, то есть ко множеству. И по значительному поводу, то есть тогда, когда речь идет о даре так называемого говорения языками, он обращается ко множеству.

Что такое это говорение языками, которое мы находим в Посланиях Павла? Это ничто иное, как остаток старых духовных даров, которые снова выступают нам в современности в обновленном виде, но при полном человеческом сознании. Ибо когда мы говорим об инспирации в наших методах посвящения, речь идет тогда о том, что человек, достигнувший в наше время инспирации, соединяет с этой инспирацией ясное сознание, также, как он соединяет ясное сознание со своей повседневной деятельностью рассудка и восприимчивости чувств. В древние времена это было иначе; тогда соответствующий человек говорил, будучи как бы орудием высших духовных существ, которые пользовались его органами, чтобы при помощи его языка выразить высшее. Тогда человек мог говорить отдельные вещи, которых он сам не понимал. Из духовного мира приходили возвещения, которые человек, будучи орудием, не имел нужды непосредственно понимать, и именно в Коринфе наступило нечто подобное. Там наступило такое состояние, что известное число людей получили дар этого говорения языками. Они могли сообщить то или иное из духовных миров.

С подобным даром дело обстоит так, что все, что может человек

благодаря такому дару, может привести к откровению, все это откровение духовного мира. Но при этом может быть и так, что один скажет одно, а другой другое, ибо духовные сферы разнообразны. Один может быть инспирирован из одной области, другой - из другой, и здесь может случиться, что откровения совсем не согласуются. Согласованность можно найти только тогда, когда могут проникать в соответствующие миры при полном сознании.

Поэтому апостол Павел дает наставление: «Есть люди, которые могут говорить языками, и другие, которые могут истолковывать сказанное языками. Они должны действовать сообща, как правая и левая руки, и нужно внимать не только говорящим языками, но и тем, кто, может быть, и не имеет этого дара, но кто может истолковать, познать, что отдельный человек в состоянии принести из той или иной духовной области.» - Так апостол Павел опять побуждает к общему делу, которое осуществляется благодаря совместному действию людей.

И в связи именно с этим говорением языками Павел дает разъяснение, которое, как сказано, является в известном отношении столь чудесным, что по своему величию может быть сравнимо с сообщениями Гиты - без сомнения, это возможно и в иных отношениях, как было показано вчера. Он говорит:

«Не хочу оставить вас, братия, в неведении и о духовных. Знаете, что, когда вы были язычниками, то ходили к безгласным идолам - так, как бы вели вас. Поэтому сказываю вам, что никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым.

Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу; одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом, иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно. Ибо как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело - так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, иудеи или эллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. Тело же не из одного члена, но-из многих. Если нога скажет: «я не принадлежу к телу, потому что я не рука», то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо скажет: «я не принадлежу к телу, потому что я не глаз», то неужели оно потому не принадлежит к телу? Если все тело глаз, то где слух? Если все слух, то где обоняние? Но Бог расположил члены, каждый в составе тела, как Ему было угодно. А если бы все были один член, то где было бы тело? Но теперь членов много, а тело одно. Не может глаз сказать руке: «ты мне не надобна»; или также голова ногам «вы мне не нужны». Напротив, члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее, и которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечения.»

«Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково

заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены.»

«И вы, - так говорит Павел коринфянам - тело Христово, а порознь - члены. И иных Бог поставил в Церкви во-первых Апостолами, во-вторых пророками, в-третьих учителями; далее, иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки.

Все ли Апостолы? все ли пророки? все ли учителя? все ли чудотворцы? Все ли имеют дары исцелений? все ли говорят языками? все ли истолкователи?»

И затем Павел говорит о силе, которая может быть деятельной в отдельном человеке, но также и в общине, и которая соединяет вместе отдельных членов общины, как сила тела соединяет вместе отдельные члены тела. Более прекрасного, чем сказал Павел человечеству, представленному в различных его членах, не говорит Кришна и одному человеку. Затем Павел говорит о силе Христа, которая объединяет различных членов, как тело объединяет отдельные члены. И силу, которая может жить в отдельном человеке, как жизненная сила каждого члена, и которая опять-таки живет в целом всей общины - эту силу Павел характеризует мощными словами:

«Ревнуйте о дарах больших, и я покажу вам путь еще превосходнейший.

Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я - медь звенящая, или кимвал звучащий.

Если имею дар пророчества, и знаю все тай⁰⁰_{1F}ны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви - то я ничего.

И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею - нет мне никакой пользы.

Любовь долготерпит, милосердствует, лю⁰⁰_{1F}бовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится,

не бесчинствует, не ищет своего, не раз⁰⁰_{1F}дражается, не мыслит зла,

Не радуется неправде, а сорадуется истине;

Все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит.

Любовь никогда не перестает, хотя и проро⁰⁰_{1F}чества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится.

Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчеству⁰⁰_{1F}ем;

Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится.

Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младен⁰⁰_{1F}ческое.

Теперь мы видим как бы сквозь стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан.

А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше.

Достигайте любви; ревнуйте о духовных, ос⁰⁰_{1F}бенно же о том, чтобы пророчествовать.

Ибо, кто говорит на языках, тот говорит не людям, а Богу, потому что никто не понимает, он тайны говорит духом.»

Мы видим, что апостол Павел знает природу говорения языками. Он думает: говорящий языками восхищается в духовные миры, он говорит богам. Никто не понимает его, ибо он говорит о тайнах Духа.

«А кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение.

Кто говорит на языках, тот назидает себя; а кто пророчествует, тот назидает церковь.

Желаю, чтобы вы все говорили языками; но лучше, чтобы вы пророчествовали, ибо пророчествующий превосходит того, кто говорит языками, разве он притом будет и изъяснять, чтобы церковь получила назидание.

Теперь, если я приду к вам, братья, и стану говорить на языках, то какую принесу вам пользу, когда не изъяснюсь вам или откровением, или познанием, или пророчеством, или учением?

И бездушные вещи, издающие звук, свирель или гусли, если не производят отдельных тонов, как распознать то, что играют на свирели или на гуслях?

И если труба будет издавать неопределенный звук, кто станет готовиться к сражению?

Так, если и вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер.»

Все это показывает нам, что различные духовные дары должны быть разделены между членами общины, и члены общины, как индивидуальности, должны действовать сообща. Это тот пункт, где откровение апостола Павла, вследствие того момента в развитии человечества, когда оно возникло, должно принципиально отличаться от откровения Кришны.

Откровение Кришны обращается к отдельному человеку, в сущности к каждому человеку, становящемуся зрелым для душевного восхождения по тому пути, какой предписывает владыка йоги. Там нам все больше и больше указывают на времена человечества, к которым хотят, в смысле учения Кришны, снова вернуться в духе. Тогда люди были менее индивидуализированы, тогда могли предполагать, что для всех пригодно одно и то же учение и указания.

Павел противостоит человечеству, в котором люди дифференцировались и должны были действительно, дифференцироваться, каждый со своей особенной способностью, со своим особенным дарованием. Тогда уже нельзя было считать, что в каждую отдельную душу можно влить одно и то же, тогда нужно было указывать на то, что невидимо господствует над всем. То, чего нет ни в одном человеке как отдельном человеке, но что может быть в каждом отдельном человеке, это импульс Христа. Импульс Христа - это снова нечто подобное групповой душе человечества, но такой, которая должна сознательно исходить этим человечеством.

Чтобы пояснить это, представим себе однажды, как выглядит, скажем, в духовном мире известное число тех людей, которых в их глубочайшем коснулся импульс Христа. Всякий ученик Кришны пробудил в себе один и тот же импульс, который дал ему владыка йоги. В духовном мире ученики Кришны похожи друг на друга. И тому, и другому было дано одно и то же наставление. Те же, кого коснулся импульс Христа, развоплотившись, и в духовном мире являются

каждый со своей собственной индивидуальностью, со своими дифференцированными духовными силами. Поэтому и в духовном мире на одном лежат одни обязанности, на другом - другие. И вождь, который изливается в душу каждого, сколь бы индивидуальным он ни был, это Христос, который, пребывая в душе каждого, вместе с тем царит надо всем. И тогда, когда наши души развоплощены, они образуют дифференцированную общину, между тем как души учеников Кришны, получивших наставления от властелина йоги, едины. Смысл развития человечества заключается в том, чтобы души все больше и больше дифференцировались.

Поэтому Кришна и должен говорить по-иному. Так, как он открывается в Гите - он говорит, по существу, к ученику. Иначе должен говорить апостол Павел. Павел говорит, собственно, к любому человеку, и от индивидуального развития зависит, останется ли человек в меру своей зрелости в той или иной инкарнации при экзотерическом, или же сможет перейти к эзотерическому христианству, подняться до эзотерического христианства. В христианстве можно продвигаться все дальше и дальше, перейти к эзотерическим высотам, но исходят из другого, не из того, из чего исходили в учении Кришны. В учении Кришны человек исходит из той точки, где он пребывает как отдельный человек, и возвышает душу как индивидуум, как отдельный человек, в христианстве же исходят из того, что приобретают - прежде чем вообще идти дальнейшим путем - отношение к импульсу Христа, так что он предшествует всему остальному.

На духовный путь к Кришне может вступить только тот, кто получает наставление Кришны: на духовный путь ко Христу может вступить всякий, ибо Христос совершил мистерию Голгофы для всех людей вообще, людей как таковых, могущих иметь отношение к этой мистерии. Ибо она является внешним событием, совершенным на физическом плане. Поэтому первый шаг является таким, который совершается на физическом плане. Это существенно.

Если понимают это мировое историческое значение импульса Христа, нет действительно нужды исходить из того или иного христианского исповедания, но как раз в наше время можно исходить даже из враждебной Христу или безразличной по отношению ко Христу точек зрения. Если углубиться в ту духовную жизнь, которую реально может дать наше время, если вникнуть в противоречия и глупости материализма - при этом в наше время можно, пожалуй, наиболее правильно быть приведенным ко Христу, когда не исходят наперед из особого исповедания. Если поэтому вне наших кругов говорят, что мы исходим из особого исповедания Христа, то на это надо смотреть как на неблагоприятную клевету, ибо дело не в исходной точке того или другого исповедания, но в том, чтобы исходить из самих условий духовной жизни, и что каждый, будь он магометанин, буддист, еврей, индус или христианин, может понять импульс Христа в его полном значении для развития человечества. Но это как раз то, чем пронизано, как мы видим, самым глубоким образом все воззрение и изложение Павла, и в этом отношении Павел является безусловно личностью, задающей тон первому возвещению в мире импульса Христа.

Если философия санкхья, как это было представлено, занимается изменениями форм, тем, что относится к пракрити, про Павла мы

должны сказать, что во всем, что лежит в основе его глубокомысленных Посланий, он решительно трактует о пуруше, о душевном. Мы находим у Павла совершенно определенные и проникновенные объяснения о становлении, о судьбе душевного, как оно многообразно развивается в течение всей эволюции человечества.

Существует основное различие между тем, что могло еще совершить восточное мышление, и тем, что выступает нам с самого начала в таком чудесном ясном виде у Павла. Мы уже указали вчера на то, что у Кришны все сводится к тому, что человек находит путь высвобождения из превращений формы. Но пракрити остается вовне, как нечто чуждое душе. В этом восточном посвящении все устремление, само это восточное посвящение направлено к тому, чтобы освободиться от материального бытия, от того, что как природа распростерто вовне. Ибо то, что внешне распростерлось как природа, то представляется в смысле философии Вед как майя. Майя суть все, что есть вовне, освобождение от майи это и есть йога.

Мы ведь уже касались того, как желается в Гите, чтобы человек освободился от всего, что он делает, исполняет, волит и мыслит, от чего он получает радость и удовольствие, и как торжествует душа над всем внешним. Труды, которые совершает человек, должны тотчас отпасть от него, и он таким образом становится успокоенным, удовлетворенным в себе. В принципе так представляется это всякому, кто желает развиваться в духе учения Кришны, чтобы стать со временем парамахамсой, то есть высоким посвященным, кто оставил позади всякое материальное бытие, кто торжествует над всем, что он сделал в этом чувственном мире, кто живет в чистом духовном бытии, кто преодолел чувственное, так что у него нет больше стремления к новому воплощению, так что ему нет больше дела до того, что живет в этом чувственном как плод его трудов. Так повсюду мы встречаем там то, что преодолевает эту майю, что торжествует над майей.

Иначе это у Павла. У Павла, если бы ему предстало это восточное учение, оно вызвало бы в глубоких подосновах души следующие слова: «Да, ты хочешь в развитии преодолеть все, что тебя окружает, и все, что ты делал там, во внешнем. Это ты хочешь все оставить позади? Но разве все, над чем ты хочешь возвыситься, не Божье Творение, разве это не создано Божественным Духом? И презирая это, разве не презираешь ты Божье Творение? Разве в этом не живет Божественное Откровение, Божественный Дух? Не искал ли ты в своих собственных трудах прежде всего проявления Бога, в любви и преданности, и теперь ты хочешь торжествовать над всем этим, над всем, что суть Творение Божие?»

Было бы хорошо, если бы мы вписали глубоко в свои души эти хотя и никогда не произнесенные Павлом, но господствующие в глубине его души слова, так как в них выражается важный нерв того, что мы познаем как западное откровение. Разве не в духе Павла говорим мы о майе, что нас окружает? Говорим ли мы: нас повсюду окружает майя! Но мы говорим: разве эта майя не представляет собой откровение Духа, разве все это не божественное духовное деяние, и разве не злодеяние не понимать, что там повсюду божественно-духовное деяние? Теперь возникает другой вопрос: почему это майя? Почему мы видим вокруг майю? - Запад не останавливается на вопросе, все ли суть майя, но

спрашивает о майе «почему». На это следует ответ, который вводит нас в само душевное, в пурушу. Так как душа подпала однажды под власть Люцифера, она видит все через покрывало Майи, расстилает как душа над всем покрывало Майи. - Объективное ли виновато, что мы видим майю? Нет! Нам как душам объективность являлась бы в своей истинности, если бы мы не подпали под власть Люцифера. Нам же она является только как майя, ибо мы не способны созерцать основу того, что распростерто вокруг нас. Это происходит оттого, что душа подпала власти Люцифера, это не вина богов, это вина самой души. Ты, душа, сделала из мира майю, тем, что подпала Люциферу.

Высшее духовнонаучное понимание этой формулы и слова Гете «Чувства не обманывают, но обманывает суждение» лежат на одной прямой. И сколько бы филистеры и фанатики не оспаривали Гете, христианство Гете, он все же мог сказать, что был истиннейшим христианином, ибо в глубинах своего существа он мыслил похристиански, вплоть до формулы «чувства нас не обманывают, но обманывает суждение». Душа виновата в том, что видимое ею является не в истинном свете, но как майя.

То, что в ориентализме, на Востоке, является просто как дело самих богов, здесь отводится в глубины человеческой души, где происходит великая борьба с Люцифером. Так правильно понимаемый ориентализм является в известной степени материализмом, ибо он не познает духовность майи и хочет выбраться из материального. То, что пульсирует в Посланиях апостола Павла и что в будущем распространится открыто по всей земле, это, хотя и в зачаточном виде, душевное учение и так его можно понять в наше время тамаса. Необходимо понять эту своеобразную природу майи, и тогда только поймешь в глубине, что подразумевает Павел, когда говорит о первом Адаме, который в своей душе подпал Люциферу и который поэтому все более и более вовлекался в материю: это значит ничто иное, как вовлекаться в неправильное переживание материи. Находящаяся вовне материя как Творение Бога - хороша. То, что происходит там - хорошо. Но то, что переживала в ней душа, становилось в ходе развития человечества все хуже и хуже, ибо душа подпала под власть Люцифера. И поэтому апостол Павел называет Христа вторым Адамом, ибо Он вступил в мир не искушенный Люцифером и может стать тем вождем и другом человеческих душ, который постепенно отстранит их от Люцифера; то есть приведет их в правильное отношение к нему.

Апостол Павел не мог в свое время сообщить человечеству все, что он знал, как посвященный; но кто даст подействовать на себя его посланиям, тот поймет, что они в своей глубине говорят более того, что говорят внешне. Это происходит оттого, что Павел говорил общине и должен был считаться с пониманием общины. Поэтому некоторые места его посланий представляются настоящими пророческими творениями. Но кто может проникнуть в глубины, тот действительно найдет повсюду у Павла импульсы от существа Христа.

Припомним, как мы сами представляли вхождение в жизнь мистерии Голгофы. Мы ведь узнали в ходе времен, что в Евангелии от Матфея и Евангелии от Луки мы имеем перед собой две различные истории детства Христа Иисуса, ибо фактически имеем дело с двумя мальчиками Иисусами. И мы узнали, что оба мальчика Иисуса

внешне, по плоти, говоря в духе Павла, то есть по физическому происхождению, происходили именно из рода Давидова. Один из мальчиков происходил из Натановой, а другой из Соломоновой линии; так что оба мальчика Иисуса родились примерно в одно время. В одном мальчике Иисусе, в мальчике Евангелия от Матфея, мы находим снова воплощенным Заратустру, и мы отмечаем, что в другом мальчике Иисусе, описываемом Евангелием от Луки, не заключалось, собственно, такого человеческого «Я», как оно существует прежде всего в человеке, как это было и в другом мальчике Иисусе, в котором жило столь высоко развитое «Я», как «Я» Заратустры. В мальчике Евангелия от Луки жило, собственно, то от человека, что не вошло в человеческое развитие Земли.

В этом месте достаточно трудно придти к правильному представлению; все же попробуем представить себе, как, так сказать, душа, которая была воплощена в Адаме, другими словами в том, что может быть охарактеризовано как Адам в смысле моего «Тайноведения» - как эта душа подпадает искушению Люцифера, которое символически представлено в Библии под видом грехопадения в рай. Представим это себе. Затем представим также, что наряду с тем человечески-душевым, которое воплотилось в теле Адама, осталось человеческое, человеческая сущность, которая тогда не воплотилась, которая не вошла в человеческое тело, но осталась душевной. Вы должны только себе представить, что до того, как внутри человеческого развития возник физический человек, имеют дело с душой, которая затем раздвоилась. Одна часть, один потомок общей души воплощается в Адаме, и тем самым эта душа входит в инкарнацию, подпадает Люциферу и так далее. В отношении же другой души, как бы сестринской души, мудрым мировым управлением было предусмотрено, что нехорошо, если она тоже воплотится; она была удержана в душевном мире; она не живет, таким образом, в человеческих инкарнациях, но удерживается. С нею общаются только посвященные мистерий. Таким образом, эта душа в ходе эволюции перед мистерией Голгофы не принимает в себя переживание «Я», ибо последнее переживается посредством воплощения в человеческом теле. Но потому-то эта душа и обладает всей мудростью, которая могла быть пережита во времена Сатурна, Солнца и Луны; эта душа имеет всю любовь, на которую только способна человеческая душа. Эта душа остается, таким образом, не виновной в той вине, которой человечество могло себя отяготить в круговороте инкарнаций развития человечества. Таким образом, эта душа такова, что ее нельзя встретить внешне, как человека, но она могла быть воспринимается древними ясновидцами. Она и воспринималась ими, она, так сказать, общалась с ними в мистериях. Таким образом, мы имеем душу, которая находится - можно бы сказать - внутри и все же поверх развития человечества, которая сначала могла быть воспринимается только духовно, предчеловека, истинного сверхчеловека.

Эта душа и была тем, что воплотилось вместо «Я» в мальчике Иисусе Евангелия от Луки. Припомните базельские лекции; там это было лучше изложено. Таким образом, мы имеем дело с чисто «Я»-подобной душой, которая, конечно, действует как «Я», когда она проникает в тело Иисуса, но все то, что она являет - есть все-таки иное, нежели при остальных обыкновенных «Я». Я уже отмечал, что мальчик

Евангелия от Луки с самого начала, как только явился в мире, мог говорить на языке, понятном лишь его матери, и выказывал еще нечто подобное. Затем мы знаем, что мальчик Иисус Матфея, в котором жило «Я» Заратустры, вырос до двенадцати лет, вырос и тот мальчик Иисус Луки, который не имел никакого особенного человеческого познания и знания, но нес в себе божественную мудрость и божественную способность к жертве.

Так вырастал мальчик Иисус Луки, не выказывая особенных дарований в том, чему можно научиться внешне человечески. Далее мы знаем, что «Я» Заратустры покинуло тело мальчика Иисуса Матфея, и когда мальчику Иисусу Луки было двенадцать лет, «Я» Заратустры перешло в тело этого мальчика. Этот момент отмечается, когда рассказывается о двенадцатилетнем мальчике Иисусе Евангелия от Луки, выступающим, поучая, в храме, перед мудрецами, после того, как его потеряли родители.

Далее мы знаем, что этот мальчик Иисус Евангелия от Луки несет теперь «Я» Заратустры вплоть до тридцатого года; и что «Я» Заратустры покидает тело Иисуса Евангелия от Луки и всем, чем является теперь природа оболочек, овладевает Христос. Христос, сверхчеловеческое существо высших иерархий, вообще мог жить в том человеческом теле только при таких обстоятельствах, что ему было предложено тело, которое, как мы говорили, сначала до двенадцатилетнего возраста было пронизано предчеловеческими силами мудрости, предчеловеческими силами любви, и через которое затем протекло и проструилось все то, что благодаря посвящению в ходе многих инкарнаций приобрело «Я» Заратустры. Едва ли можно иначе в такой мере придти к правильному уважению, правильному благоговению, короче говоря, вообще к правильному чувству по отношению к существу Христа, как если попытаться понять то, какая нужна была телесность, чтобы «Я» Христа могло вообще войти в человечество.

Некоторые нашли, что сущность Христа, как она объясняется в этом изложении, которое произошло из священных мистерий нового времени, является, так сказать, не столь интимной и человеческой, как Христос Иисус, которого многие почитали, представляя его фамиллярно-близким человеку, воплощенным в обыкновенном человеческом теле, в котором не обитало ничего подобного «Я» Заратустры. Нашему учению делали упреки, что Христос Иисус составляется нами из всех областей мира. Такие упреки происходят только от стремления к удобству человеческого познания, человеческого чувства, которое не хочет подняться к действительным высотам ощущения и чувствования. Величайшее постигается только тем, что душа должна напрягаться в высшей мере, дабы прийти к той внутренней интенсивности чувствования и ощущения, которые необходимы для того, чтобы некоторым образом приблизить к душе величайшее, высочайшее! Рассматривая в таком свете, мы только возвышаем первоначальное ощущение.

Мы знаем еще кое-что. Мы знаем, как нужно толковать слова Евангелия: в вышнем открываются силы Божии и наступает мир между людьми, имеющими добрую волю. Мы знаем, что эти слова благовестия мира и любви раздаются при появлении мальчика Иисуса от Луки, потому что в астральное тело мальчика Иисуса от Луки вступает Будда,

в то время уже бывший той сущностью, которая после той последней инкарнации, которую она прошла как Гаутама Будда, поднялась до полной духовности; так что в астральном теле мальчика Иисуса Луки открывался Будда, каким он развился ко времени явления на Земле мистерии Голгофы.

Так представили мы сущность Христа Иисуса, как она, так сказать, впервые теперь может быть дана человечеству, исходя из основ тайноведения. Павел, хотя и посвященный, должен был говорить в легких, доступных пониманию того времени понятиях; он не мог иметь в виду такое человеческое, которое уже могло бы уразуметь такие понятия, какие мы ныне можем доводить до своего сердца. Но причиной того, что составляло его инспирацию, было посвящение, дарованное как благодать. Ибо он пришел к нему не в правильном обучении в древних мистериях, но по благодати на пути в Дамаск, когда ему явился Воскресший Христос, почему я и называю это посвящение осуществленным по благодати. Но он противостоял этому событию в Дамаске так, что благодаря ему познал: да, со времени мистерии Голгофы соединенным со сферой Земли живет то, что воскресло в мистерии Голгофы. Он узнал Воскресшего Христа. И с тех пор он возвещает о Нем. Почему он мог видеть Его именно так, как он видел Его?

Здесь необходимо войти в особенность такого видения, такого возвещения, каким было явление в Дамаске; ибо это ведь было видением, проявлением совсем особенного рода. Только люди, не желающие ничему действительно научиться от оккультных фактов, могут смешивать все видения, не хотят отличать то, чем было видение Павла, от многих иных видений, как они происходили у позднейших святых - как, например, делает автор «Благовестия о мире», который принадлежит к людям, не желающим ничему учиться относительно оккультных фактов.

Что же это, собственно, было, почему Павел мог воспринять Христа в том виде, в каком Он ему явился перед Дамаском? Почему Павел почерпнул в этом уверенность: это и есть воскресший Христос? Этот вопрос отсылает нас к другому вопросу; что было необходимо, дабы полностью вся сущность Христа могла снизойти в Иисуса из Назарета при том событии, на которое указывается нам как на Крещение от Иоанна? Мы ведь сказали, что было необходимо для того, чтобы приготовить ту телесность, в которую должна была снизойти сущность Христа. Что же было необходимо, дабы Воскресший мог явиться так плотно душевно, как он явился Павлу? Чем было, так сказать, то световое видение, в котором Он явился Павлу перед Дамаском? Чем оно было? Откуда оно взялось?

Если мы хотим ответить на этот вопрос, мы должны дополнить то, что я только что сказал. Я сказал вам: существовала как бы сестринская душа Адама, когда последняя вошла в человеческие поколения. Эта сестринская душа осталась в духовном мире. И эта сестринская душа и воплотилась в мальчике Иисусе от Луки. Но тогда она воплотилась не в точном смысле слова в первый раз как физический человек, она пророчески уже была однажды прежде воплощена. Ранее эта душа уже употреблялась как вестник священных мистерий. Я говорил вам: с нею обращались в мистериях, ее

старательно охраняли в мистериях и посылали туда, где происходило что-либо важное для человечества; но она могла являться только в эфирном теле и могла быть воспринимаема в точном смысле слова, только пока существовало ясновидение. Но оно существовало ведь в прежние времена. И таким образом эта старая сестринская душа Адама не имела нужды сходить вплоть до физического тела, дабы ее могли увидеть. Так и появлялась она действительно, посылаемая импульсами из мистерий, снова и снова внутри человеческого развития Земли, постоянно там, где должны были произойти важные события в земном развитии; но в древние времена, когда существовало ясновидение, не было никакой нужды в том, чтобы она воплощалась.

В первый раз необходимость воплощения возникла именно тогда, когда ясновидение должно было быть преодолено при переходе человеческого развития из третьей в четвертую послеатлантическую эпоху, о чем мы вчера говорили. Тогда она приняла как бы эрзац-воплощение, воплощение, давшее ей возможность выжить в то время, когда уже более не было ясновидения. Эта сестринская душа Адама была воплощена в Кришне, так сказать, единственный раз, когда она должна была явиться, чтобы стать физически видимой, и затем она воплотилась опять в мальчике Иисусе от Луки. Так что мы теперь понимаем, почему Кришна говорит так сверхчеловечески, почему он лучший учитель для человеческого «Я», почему он, так сказать, выражает преодоление «Я», почему он является таким душевно-возвышенным: ибо он является таким, каким был человек в тот возвышенный момент, который мы поставили пред своей душой несколько дней назад, таким, каким был человек, не погрузившийся еще в человеческие инкарнации.

Затем он является снова, чтобы воплотиться в мальчике Иисусе от Луки. Отсюда то совершенство, которое возникает, когда в двенадцатилетнем мальчике Иисусе связываются значительнейшие мировоззрения Азии, связывается «Я» Заратустры с духом Кришны. Теперь учителям в храме говорит не только Заратустра, который говорит как «Я», он говорит средствами, которыми Кришна однажды возвещал йогу; он говорит в йоге, которая снова поднялась на ступень вверх: он соединяется с силой Кришны, с самим Кришной, чтобы дорасти до тридцатого года. И только тогда мы имеем ту совершенную телесность, которой может овладеть Христос. Так сливаются вместе духовные течения человечества. Когда происходит мистерия Голгофы, в ней участвуют действительно важнейшие вожди человечества, происходит синтез духовной жизни.

Когда апостол Павел имел перед Дамаском явление, то Тот, кто ему явился - Христос. Световое же сияние, в которое облачается Христос, есть Кришна. Таким образом, Христос сделал Кришну своей собственной душевной оболочкой, посредством которой Он затем продолжает действовать - в том, что воссияло во Христе, содержится также и все то, что некогда было содержанием возвышенной Гиты.

Мы находим в новозаветных откровениях, христовых и рассеянных в частностях, многое из старого учения Кришны. И это старое учение Кришны стало поэтому делом жизни всего человечества, ибо Христос как таковой не есть человеческое «Я» и принадлежит не к человечеству, но к высшим иерархиям. Но вместе с тем Христос принадлежит тем временам, в которые человек не был еще оторван от

того, что окружает его теперь как материальное бытие и что для человека вследствие его собственного люциферического искушения облекается в Майю. Оглядываясь на развитие в целом, можно бы сказать, что в те древние времена не существовало такого строгого разделения между духовным и материальным, и что тогда материальное открывалось еще духовно, и духовное еще проявлялось внешне. Благодаря тому, что в импульсе Христа к человеку приблизилось нечто, что совершенно исключает такую строгую раздельность пуруши и пракрити, какой она выступает нам в философии санкхья, Христос становится вождем людей из себя, но также и из Божественного Творения. Можем ли мы тогда говорить, что нам непременно нужно покинуть майю, после того, как мы узнали, что майя как таковая является данной нам по нашей вине? Нет! Ибо это было бы худой на Дух в мире; это значило бы приписать материи те качества, которые мы сами наложили на нее покрывалом майи. Скорее мы должны бы надеяться, что мы снова будем примирены с миром, после того, как преодолеем то, что делает для нас материю майей. Ибо не звучит ли нам из мира, который нас окружает, что он есть творение Элоимов, и что Элоимы нашли в последний день творения: И вот, хорошо весьма. - Не так ли?

Это было бы кармой, которая должна была бы свершиться, если бы существовало только одно учение Кришны, ибо в мире не остается ничего, чья карма бы не свершилась. Если бы навечно существовало только одно учение Кришны, тогда материальному бытию окружения, откровению Бога, о котором в исходной точке развития Элоимы сказали: «И вот, хорошо весьма», - тогда этому божественному откровению человеческим суждением было бы противопоставлено: оно нехорошо, я должен покинуть его! - Человеческое суждение было бы поставлено над Божественным. Мы должны научиться понимать слова, которые, как тайна, стоят в исходной точке развития; это то, что мы не должны ставить человеческое суждение выше божественного. Если бы везде, если бы вся тяготящая на нас вина когда-нибудь могла отпасть от нас и осталась бы одна только вина, что мы оклеветали творение Элоимов - земная карма должна была бы исполниться и в будущем все должно было бы обрушиться на нас. Так должна была бы вершиться карма.

Чтобы этого не случилось, в мир явился Христос, дабы примирить нас с миром, дабы мы учились преодолевать искушающие силы Люцифера, дабы мы научились проникать за покрывало, бы мы увидели божественное откровение в истинном облике, дабы мы нашли Христа как примирителя, который приводит нас к истинному облику божественного откровения, дабы мы научились понимать благодаря Ему пра-древние слова: и вот, хорошо весьма. - Дабы мы научились себе приписывать то, чего мы никогда не смеем приписывать миру - для этого мы нуждались во Христе. И если с нас могли бы быть сняты все другие грехи - этот грех должен был снять с нас Он.

Сказанное, превращенное в моральное чувство, опять-таки представляет импульс Христа с новой стороны. И в то же время показывает нам, почему было необходимо, чтобы импульс Христа окутал себя как высшая душа импульсом Кришны.

Мои дорогие друзья! Сообщения, подобные тем, о каких шла речь в этом цикле, не должны быть приняты только как теория, как совокупность принимаемых нами понятий и идей, но должны быть взяты как своего рода дар на новый год, как дар, который должен воздействовать в наступающ⁰⁰_{1F}ем новом году и из которого должно продол⁰⁰_{1F}жаться действовать то, что можно ощущать благодаря пониманию импульса Христа, поскольку⁰⁰_{1F} он дедает нам понятными слова Элоимов, которые мы должны понять, как они прозвучали в исходной точке в начале творения Земли. И рассматривайте то, что имелось здесь в виду, также как исходную точку для нашего антропософского духовного течения. Это духовное течение должно быть антропософским на том основании, что с его помощью должно быть все более и более познано, как может человек прийти в себе к самопознанию. До тех пор, пока человек на то, что он должен сделать в своей собственной душе, не посмотрит как на дело, разыгрывающееся между ним и внеш⁰⁰_{1F}ней природой, человек не может придти еще к новому самопознанию, антропос к познанию антропоса, человек к познанию человека.

То, что мы созерцаем мир погруженным в Майю, это уготовили нам боги, это дело самой нашей души, дело высшего самопознания, дело, которое человек должен сам познать внутри своего человеческого, это дело антропософии, посредством которой мы только и можем прийти к ощуще⁰⁰_{1F}нию того, чем может быть для человека теософия. Скромность высшего порядка - это тот импульс, который ощущает человек, решившийся принадле⁰⁰_{1F}жать к антропософскому движению; скром⁰⁰_{1F}ность, которая говорит себе: если я хочу перескочить через то, что является делом челове⁰⁰_{1F}ческой души, и хочу затем сделать высокий шаг в Божественное, тогда у меня очень легко может исчезнуть смирение, тогда вместо смирения легко может выступить высокомерие, тогда легко может водвориться тщеславие. - Да будет Антропософ⁰⁰_{1F}ское Общество также исходной точкой в этой высокой моральной области; да избегнет Антропософское Общество прежде всего того, что так легко вкралось в теософическое движение, высокомерия, тщеславия, честолюбия, несерьезного приня⁰⁰_{1F}тия того, что является высочайшей мудростью. Да избегнет Антропософское Общество всего это⁰⁰_{1F}го, уже в момент своего образования рассматривая то, что нужно сделать с майей, как дело самой человеческой души. Следовало бы почувствовать, что Антропософское Общество должно исходить из глубочайшей человеческой скромности. Ибо из этой скромности будет истекать высочайшая сер⁰⁰_{1F}ьезность по отношению к святым истинам, в которые надлежит проникнуть, если направить свой путь в эту область сверхчувственного, спиритуального.

Примем поэтому имя Антропософского Об⁰⁰_{1F}щества с истинной скромностью, с истинным смирением и скажем себе: все, что как нескром⁰⁰_{1F}ность, тщеславие, честолюбие и неправдивость мо⁰⁰_{1F}ло возникнуть под именем теософии, да будет уничтожено, если мы начнем - под знаком и девизом скромности - скромно взирать к богам и божественной мудрости, а человека и челове⁰⁰_{1F}ческую мудрость понимать, исходя из чувства долга; если мы благоговейно приблизимся к теософии и с чувством долга погрузимся в антропософию. Эта антропософия поведет нас к божественному и к богам. И когда мы посредством нее научимся в высшем смысле слова смиренно и правдиво смот⁰⁰_{1F}реть в самих себя и прежде всего научимся смот⁰⁰_{1F}реть в

самих себя, на то, как в строгой самодисциплине и самовоспитании мы должны бороться со всякой майей, со всяким заблуждени⁰⁰_{1F}ем, тогда да предстанет нам как бы вписанным на бронзовых скрижалях: антропософия.

И да будет оно для нас напоминанием о том, чтобы мы прежде всего через самопознание искали скромности, и чтобы мы пытались построить в этом направлении здание, основанное на правде, ибо правда расцветает лишь тогда, когда в челове⁰⁰_{1F}ческой душе с величайшей серьезностью утверж⁰⁰_{1F}дается самопознание.

Откуда происходит всякое тщеславие, откуда⁰⁰_{1F} происходит всякая нерадивость? Они происхо⁰⁰_{1F}дят из недостатка самопознания: из чего же единственно может взойти правда, из чего же единственно может взойти истинное благоговение к божественным мирам и божественным сущно⁰⁰_{1F}стям?

Они могут вырасти только из подлинного са⁰⁰_{1F}мопознания, самовоспитания, самодисциплины. Да послужит этому то, что должно течь и пульсир⁰⁰_{1F}овать в антропософском движении. Вот почему и был в начале антропософского движения прочтен именно этот цикл докладов, который должен был показать, что речь идет не о чем-то узком, но что именно нашим движением мы можем расширить наш горизонт до тех далей, которые охватывают также и восточное мышление. Но мы охватываем это смиренно в антропософском смысле, воспитыв⁰⁰_{1F}вая себя и волю к самовоспитанию и самодисцип⁰⁰_{1F}лине.

Если антропософия, дорогие друзья, будет ва⁰⁰_{1F}ми проводиться так, тогда она приведет к успеху, достигнет цели, которая может послужить ко благу каждого отдельного человека и каждого че⁰⁰_{1F}ловеческого сообщества.

Таковыми словами должен быть закончен этот цикл докладов; кто-то, может быть, вынесет из него в своей душе на будущие времена нечто, что принесет плоды внутри нашего антропософского движения, ради которого, мои дорогие друзья, вы, так сказать, впервые собрались в эти дни.

Пусть для вас будет возможно постоянно со⁰⁰_{1F}бираться так под знаком антропософии, с правом ссылаясь на слова, которые мы хотим привести в заключение, на слова скромности, на слова само⁰⁰_{1F}познания, как мы должны были их себе именно в настоящий момент поставить словно идеал перед нашими душами.

ПРИМЕЧАНИЯ

Предлагаемый здесь цикл докладов Рудольф Штайнер прочитал на рубеже 1912/13 годов в связи с основанием Антропософского Общества. Перед этим он на протяжении десятилетия действовал в рамках Теософского Общества. Эти события подробно описаны в его работе «Мой жизненный путь», главы 30-34. Приведем лишь кратко существенные моменты. К началу столетия у Рудольфа Штайнера было решено открыто действовать в сфере современной духовной науки. Представляя результаты собственных исследований существа человека и мирового развития, он вначале нашел слушателей лишь в кругу тогдашнего теософского движения. Поэтому он согласился принять на себя руководство основывающейся тогда Немецкой Секции этого общества. Но прежде он со всей ясностью заявил, что будет предлагать только то, что получено им в результате собственного духовнонаучного исследования, которое, в отличие от односторонне направленных учений Теософского Общества, берет начало в европейской духовной жизни, в христианстве. В книге «Мой жизненный путь» Рудольф Штайнер так пишет об этом важном моменте: «О том, что в Теософском Обществе я буду излагать лишь результаты своего собственного исследующего видения, было известно всем, так как я говорил об этом при всяком благоприятном случае.» И несколько позже: «Когда в 1902 году, я впервые выступал на конгрессе Теософского Общества, я сказал: объединение, образованное отдельными секциями, должно состоять в том, что отдельные вносят в центр то, что заключено в них самих, - и я подчеркнул, что прежде всего отношу это к Немецкой Секции. Я ясно дал понять, что эта секция никогда не будет просто передатчиком установленных догм, что это будет место самостоятельных духовных исследований...»

Несколько лет Рудольф Штайнер мог действовать в этом духе внутри Теософского Общества. Однако затем между ним и руководящими личностями этого общества проявились все углублявшиеся разногласия. Содержательно они касались христианства и его отношения к восточной мудрости. Эти расхождения привели в 1912/13 годах к окончательному разделению Немецкой секции и Теософского Общества и к самостоятельному оформлению Немецкой секции в Антропософское Общество. Решающие обсуждения состоялись в Кельне в последние дни 1912 года, и было основано Антропософское Общество. В заключение Рудольф Штайнер прочитал данный цикл докладов, тема которых выбрана в соответствии с тогдашней ситуацией. Здесь он подробно излагает духовнонаучные воззрения на христианство и его значение для понимания восточной мудрости, отчасти уже знакомые слушателям, но излагает в известном смысле основательно и с новых точек зрения.

Рассмотрение Бхагавадгиты было продолжено Рудольфом Штайнером в цикле «Оккультные основы Бхагавадгиты» (Хельсингфорс, 28 июня - 5 июля 1913, N 146).

Индийские имена и выражения даны в традиционном написании.